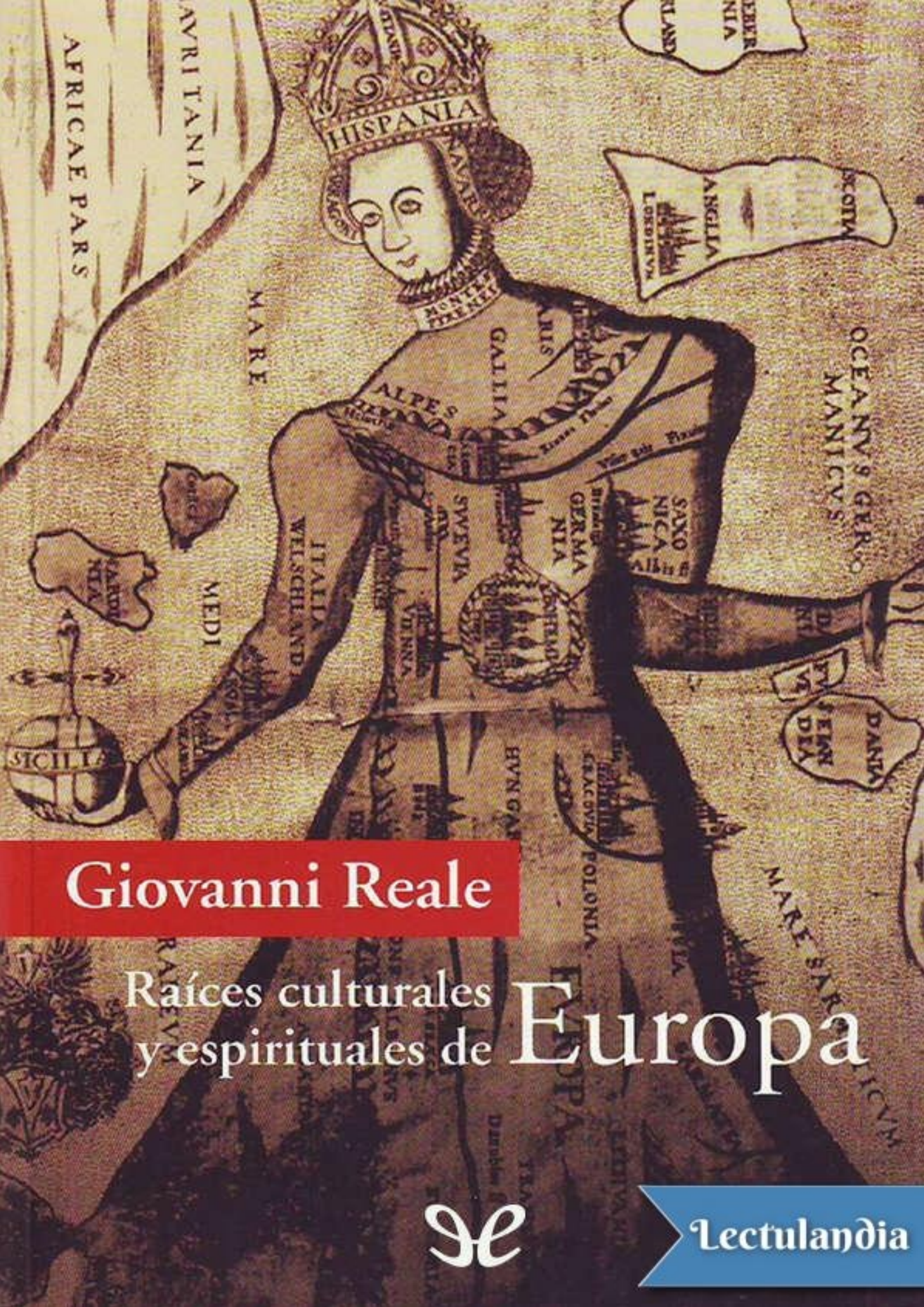

Giovanni Reale

Raíces culturales y espirituales de Europa

Lectulandia

¿Podemos realmente llamarnos europeos? Nunca como hasta ahora, con la nueva Constitución europea, estas cuestiones han adquirido tanta importancia. Sin embargo, como señala Giovanni Reale, es precisamente ahora cuando resultan más esquivas. Si no se quiere reducir Europa a un mero desafío político o económico, es necesario tener el valor de lanzar una mirada al origen de nuestra historia, a la posibilidad de renovar al hombre europeo, reviviendo de forma nueva sus raíces culturales y espirituales.

Lectulandia

Giovanni Reale

Raíces culturales y espirituales de Europa

Por un renacimiento del «hombre europeo»

ePub r1.0
Titivillus 10.01.18

Título original: *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*
Giovanni Reale, 2003
Traducción: María Pons Irazazábal

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

AFRICAE PARS
MAVRITANIA
HISPANIA
GALLIA
EVROPA

La virgen Europa. Un mapa simbólico

La figura de la joven representa una personificación de Europa. Se trata de la reproducción de una xilografía bohemia del siglo XVI, cuyo título es *Europa. Prima pars Terrae in forma virginis*, que encontré en Praga en la biblioteca del monasterio de Strabov. También puede verse en una elegante reproducción, e incluso en tarjeta postal.

La xilografía aparece en la obra de Henrik Bünting, *Itinerarium Sacrae Scripturae*, Praga 1592, en las páginas 18-19.

En el reverso de la página sobre Bohemia se lee: «El reino bohemio en su conjunto parece una moneda de oro, o un collar redondo o una medalla unida al collar de oro o a la cinta de seda del río Rhin y de la Selva Negra unida a la región renana».

Las investigaciones llevadas a cabo por los bibliotecarios han permitido llegar a la conclusión de que esta figura reproduce la creada por Johannes Putsch (Bucius 1516-1542), nacido en Innsbruck, e impresa por vez primera en París en 1537.

Esa figura fue reproducida posteriormente muchas veces, no sólo en la reedición de la obra de Bünting sino también en la obra *Cosmographia* de Sebastian Münster.

Los autores que se han encargado de la publicación de la reproducción de la xilografía observan un hecho curioso: entre 1516 y 1628, a lo largo de las distintas reproducciones, «la virgen Europa envejece; en efecto, se parece cada vez más a una reina majestuosa y cada vez menos a una virgen».

Para comprender plenamente la belleza y el carácter alusivo de la imagen, hay que darle un giro a la izquierda de noventa grados (es decir, de un ángulo recto). De este modo se verá cómo la virgen recuerda realmente la forma de Europa: el brazo izquierdo se convierte en la bota de Italia, la cabeza ocupa la posición geográfica de España, el brazo derecho señala los países nórdicos, mientras que Bohemia siempre se mantiene en el centro.

ADVERTENCIA

En el momento en que entregaba este volumen, listo ya para la imprenta, se dio a conocer el borrador de la Constitución europea, con el «preámbulo» del que todos los periódicos del 29 de mayo de 2003 dieron amplia información, acompañado de vivas discusiones que se prolongaron durante varios días.

Mientras estaba redactando este libro tuve conocimiento previo de la totalidad del material contenido en los distintos títulos del borrador, pero no del preámbulo que, en su redacción actual, constituye una novedad. Y precisamente sobre el contenido de dicho preámbulo creo necesario hacer algunas breves consideraciones en esta «Advertencia», puesto que sorprendentemente ese preámbulo contiene notables lagunas, y revela además una inspiración puramente «burocrática» y «aséptica», con un fondo estructuralmente «relativista» y, por tanto, esencialmente «nihilista», oculta por una engañosa máscara, dorada en apariencia, pero en realidad de baja ley.

Ese preámbulo confirma, a mi entender, la necesidad de llamar la atención de los lectores acerca de los puntos clave a los que el presente volumen está dedicado, ya que parece que son ampliamente desconocidos, o poco entendidos desde el punto de vista históricohermenéutico: 1) para entender qué es Europa hay que comprender a fondo cuáles han sido sus raíces culturales y espirituales; 2) además de la necesidad de crear una «Constitución europea», se impone la necesidad de re-crear un nuevo «hombre europeo», con las consecuencias que todo esto implica; 3) una Constitución se puede y se debe renovar y reconstruir, pero sólo podrá hacerse de forma provechosa si se prepara espiritualmente al «constructor»; 4) no es la Constitución la que crea al ciudadano sino al revés, es el espíritu del ciudadano (y el espíritu de sus representantes) el que crea la Constitución y la hace eficiente; la recuperación del valor del hombre como «persona» es imposible si se separa al hombre de un Valor supremo del que depende.

No pretendo entrar aquí en cuestiones de carácter político o técnico, sino que prefiero concentrarme en los conceptos expresados en el «preámbulo», a fin de poner de relieve los considerables «agujeros negros» que presentan.

Al comienzo se cita el siguiente texto de Tucídides: «Nuestra constitución es llamada democracia porque está en manos no de una minoría sino de todo el pueblo». Si se considera aisladamente, suena bien; pero en el contexto originario no tiene el mismo significado universal y fuerte («democracia», en la acepción que tiene en el libro II de las *Historias* de Tucídides, no equivale a «libertad»), y por tanto habría sido mejor elegir otra frase epigráfica (como ha destacado Luciano Canfora en una nota publicada en el *Corriere della Sera* del 29 de mayo de 2003).

También resulta desconcertante lo que se dice acerca de los valores de referencia, cuya enumeración parece seguir un procedimiento «fragmentario»: «Europa es un

continente de civilización; sus habitantes han desarrollado en él los valores del Humanismo: la igualdad, la libertad, el respeto de la razón, inspirándose en la herencia cultural, religiosa y humanística de Europa, alimentada ante todo por la civilización grecorromana y más tarde por la filosofía de la Ilustración, que fijaron en la sociedad la percepción del papel central de la persona humana y del respeto al derecho».

Como muchos han destacado inmediatamente, no hay ninguna referencia al cristianismo, que —como veremos a lo largo de la presente obra basándonos en una documentación precisa— ha sido el eje de sostén espiritual del que nació y a partir del cual se desarrolló Europa.

Se alude a una «herencia religiosa», aunque se inserta entre la apelación a la herencia «cultural» y «humanística», por un lado, y la afirmación de que ha sido alimentada por la civilización grecorromana y por la «filosofía de las luces», por el otro. Mediante este procedimiento «fragmentario» se efectúa una «fusión» de elementos muy diferentes entre sí y se crea, por consiguiente, una notable «confusión».

En *L'incidente del futuro,* Paul Virilio llama la atención acerca de un hecho muy significativo: «Tenemos también muy presentes las maniobras del primer ministro francés, Lionel Jospin, que telefoneaba al presidente de la Convención europea, Roman Herzog, para declarar *inaceptable la referencia a la herencia religiosa de Europa* en la Carta de los derechos fundamentales (nota de la Agencia europea del 14 de septiembre de 2000)».

A esta noticia, suficientemente elocuente por sí misma, Virilio añade un comentario mordaz: «[…] la víspera de la celebración cristiana de Todos los Santos, en nuestras escuelas [*scil.* francesas] se celebra Halloween, con su cortejo de espectros, diablos y brujas… y algunos llegan al punto de proponer la supresión de la fiesta y de las celebraciones de Navidad a cambio de esta mascarada comercial de la que *Satan is the only God!*».

En una entrevista publicada por el *Corriere della Sera* el 13 de mayo de 2003, Giscard d'Estaing, para justificar la falta de referencia al cristianismo, precisa que en el preámbulo «se alude a la religión» y añade que «muchos rechazaban incluso esa alusión».

¡De modo que la referencia a la religión —por otra parte, mal ubicada— incluso había sido rechazada por muchos! ¿Acaso lo que deseaban éstos era proponer un refinado ateísmo de Estado?

Ni siquiera se sostiene la posterior precisión de Giscard d'Estaing. En efecto, Giscard afirma que no podía hacerse una mención expresa del cristianismo «porque en ese caso también deberíamos mencionar las otras religiones presentes en el continente, desde el judaísmo al islam». Ahora bien —al margen de que la tradición cristiana es en muchos aspectos judeocristiana— el mensaje sobre el que se ha construido y desarrollado espiritualmente Europa es precisamente el mensaje

cristiano: el papel que pueda y deba tener el islam en la futura Europa exigiría un discurso diferente y una alusión diferente.

A lo largo de la presente obra veremos en qué sentido y en qué medida se puede y hasta se debe decir que, sin el cristianismo, Europa no habría nacido y no sería ni siquiera imaginable. Veremos cómo T. S. Eliot demuestra que incluso las obras de Voltaire y de Nietzsche serían impensables e incomprensibles en el ámbito de una cultura que no fuera la cristiana.

La falta de este reconocimiento es uno de los mayores «agujeros negros» del preámbulo del borrador de la Constitución de la Unión Europea; puede decirse, por tanto, que ese silencio equivale en cierto modo a la orden: «Europa, ¡desconócete a ti misma!».

En el borrador de la Constitución tampoco aparece el nombre de Dios, aunque no cabe pensar que pudieran surgir objeciones ni oposiciones categóricas a la mención de Dios por parte judía o islámica, puesto que ambas religiones son monoteístas, al igual que la cristiana.

Gaspare Barbiellini Amidei —en un artículo de fondo publicado en el *Corriere della Sera* el 31 de mayo de 2003— escribe con una fina ironía de inspiración claramente socrática: «No pronunciarás el nombre de Dios en vano. Tal vez el débil ensayo de Constitución de la Unión Europea hace suyo el mandamiento de Moisés y del Nuevo Testamento y silencia las raíces judías y cristianas de nuestro continente. O al menos al final de una triste y larga polémica podrá parecer incluso que creemos que así ha sido, si finalmente el padre constituyente puede superar la frialdad de su tardía Ilustración».

Precisamente es significativa la alusión a la «Ilustración», que aparece al final del pasaje citado y en el preámbulo. En efecto, afirmar, como se hace en el borrador de la introducción de la Constitución, que «la herencia cultural, religiosa y humanística de Europa» ha sido «alimentada ante todo por la civilización grecorromana» y más tarde por la *«filosofía de la Ilustración,* que fijaron en la sociedad la percepción del papel central de la persona humana y del respeto al derecho…», significa caer en esa «confusión» de la que hablaba antes, que revela ese «relativismo» nihilista subyacente. Reunir y fundir el componente «religioso-cristiano)» con la «filosofía de la Ilustración» significa confundir las diferencias estructurales que existen entre dichos componentes, cuyo encuentro fue en muchos aspectos positivo, pero sólo sobre la base de vínculos dinámico-relacionales, de antítesis dialécticas bastante complejas.

En efecto, la imposición de la Diosa Razón como auténtica «Divinidad del futuro» por parte de la Ilustración tuvo consecuencias engañosas de gran alcance. Todo el mundo debería haber entendido ya —y lo veremos varias veces a lo largo de la presente obra— cómo y hasta qué punto la Razón al «autodivinizarse» llega en muchas ocasiones hasta el límite de la locura. El «fundamentalismo racionalista» es tan peligroso como los «fundamentalismos fideístico-religiosos».

En concreto, cuando el redactor del prólogo del borrador de la Constitución alude

al concepto de «persona» y lo presenta en esos términos, demuestra ignorar que dicho concepto es una creación del pensamiento judeocristiano, tal como podrá deducirse de la abundante documentación que presento a continuación. Para los griegos, como veremos, el hombre no era la realidad natural más importante (la concepción más común de los griegos era «cosmocéntrica» y no «antropocéntrica»; los elementos de «antropocentrismo» que aparecen en los estoicos, según Max Pohlenz, eran de inspiración judía, introducidos por el fundador Zenón, que era justamente de origen judío). Con el racionalismo se pasa paulatinamente del concepto de «persona» al concepto de «individuo», mucho más restringido; y esto explica por qué hoy en día el auténtico concepto de persona ha caído en el olvido y predomina una forma de «individualismo» llevada hasta el extremo, con una serie de consecuencias que comentaremos.

De modo que no se puede afirmar que la «filosofía de la Ilustración» haya sido un elemento significativo y determinante a la hora de fijar en la sociedad «la percepción del papel central de la persona humana»; en cambio, sí ha contribuido a introducir y fijar en la sociedad el concepto de «individuo» y, por tanto, el «individualismo».

Es sorprendente observar también que no existe ni la más mínima referencia a la «revolución científico-técnica», que constituye la característica más importante de la Europa moderna y contemporánea, y que en ciertos aspectos puede ser considerada con razón «la única revolución que realmente merece ese nombre», según palabras de Hans-Georg Gadamer.

Gadamer observó también, en un pasaje que comentaremos más adelante, pero que conviene anticipar ahora porque demuestra todas las limitaciones del preámbulo: «Si nos preguntamos por el papel de la ciencia en el futuro de Europa, habrá que partir de un presupuesto cuya evidencia es para mí incontestable, es decir, que *es precisamente la ciencia la que define la identidad europea como tal.* La ciencia ha dado forma a Europa en su devenir histórico y en su extensión geográfica. Eso no quiere decir obviamente que otras culturas no hayan obtenido resultados importantes y sólidos en determinados sectores del conocimiento científico […]. No obstante, puede decirse que *sólo en Europa la ciencia ha creado un modelo cultural autónomo y hegemónico, y de forma muy evidente a partir de la Edad Moderna.* Desde que el camino de la revolución científico-técnica *se extendió a todo el planeta,* el papel de guía de la ciencia a decir verdad no se ha limitado estrictamente a Europa, pero en todas partes la investigación científica, la enseñanza escolar y la universitaria se remiten siempre al modelo europeo. Se trata de una afirmación totalmente independiente (téngase bien presente) de cualquier juicio de valor acerca de las perspectivas de una humanidad expuesta al dominio de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas».

Esta «revolución» produjo, en efecto, resultados positivos asombrosos, pero también efectos colaterales negativos, de los que deriva hoy en día toda una serie de problemas y dificultades que no pueden ser ignorados, ya que son determinantes para

la futura Europa. Y es precisamente de los efectos (positivos y negativos) derivados de esa «revolución» de donde nacen los problemas más complejos, sobre todo para la formación de los jóvenes de hoy, ya que el hombre, gracias a la nueva ciencia y a la nueva técnica, cada vez es más capaz de producir «cosas» y cada vez es más incapaz de conocerse y ocuparse de «sí mismo».

En sintonía con la «filosofía de la Ilustración», el hombre, hijo de la «revolución» de la ciencia y de la técnica, tiende de forma indiscriminada al «progreso» y al «futuro», y olvida el presente, o intenta huir de él como huye de sí mismo.

Veamos un pasaje de Virilio procedente de la obra mencionada *L'incidente del futuro* que, bajo las expresiones violentas y provocadoras, oculta una verdad incuestionable:

> Si, como se dice, *el futuro atormenta al hombre,* la ideología de un Progreso totalitario ha pretendido liberar preventivamente a la Humanidad de este fardo congénito. Para el totalitarismo científico el futuro es propaganda, porque la propaganda es *propaganda fidei* —la difusión de la fe— y el progreso no es más que una *desorientación mística,* la desenfrenada activación de una fuerza de repulsión y de expulsión física del hombre fuera de aquella Creación divina que antes, y en todas las latitudes, había representado para él *el inicio de toda realidad.* ¡AVANZAR equivaldría a ACELERAR! Tras la superación del geocentrismo tolemaico y la deslocalización copernicana de las «verdades eternas» llegaría el incremento exponencial de arsenales técnico-industriales que privilegian la artillería y los explosivos, pero también la relojería, la óptica, la mecánica… Cosas todas ellas necesarias para la eliminación del mundo presente. Aceleración de una *Historia dromológica* y de su carrera ya no hacia la UTOPÍA sino hacia la UCRONÍA del tiempo humano. Tras el *siglo de las Luces,* vendría por tanto el de la *velocidad de la luz,* y luego, el de la *luz de la velocidad,* el nuestro.

El hecho de que no se mencione para nada la «revolución científica» en el prólogo de la Constitución representa, por tanto, un «agujero negro» realmente notable.

Los periódicos del 14 de junio de 2003 publicaron el texto del borrador de la Constitución con las correcciones que entretanto se habían ido introduciendo. Se había suprimido la alusión a la filosofía de la Ilustración, que había sido objeto de muchas críticas, pero en su conjunto el preámbulo no había sido mejorado y seguía sin incluir referencia alguna al cristianismo. La nueva redacción del preámbulo es la siguiente:

> Conscientes de que Europa es un continente portador de civilización, de que sus habitantes, llegados en oleadas sucesivas desde los albores de la humanidad, en ella han desarrollado progresivamente los valores que constituyen la base del humanismo: igualdad de los seres humanos, respeto a la razón; Inspirándose en los legados culturales, religiosos y humanísticos de Europa que, con su presencia constante en su patrimonio, han fijado en la vida de la sociedad su percepción del papel central de la persona humana, de sus derechos inviolables e inalienables y del respeto al derecho; Convencidos de que Europa, unificada ya, pretende seguir este camino de civilización, de progreso y de prosperidad para el bienestar de todos sus habitantes, incluidos los más débiles y necesitados, de que desea seguir siendo un continente abierto a la cultura, al conocimiento y al progreso social, de que desea profundizar en el carácter democrático y transparente de su vida pública y trabajar a favor de la paz, de la justicia y de la solidaridad en el mundo; Convencidos de que los pueblos de Europa, aun sintiéndose orgullosos de su identidad y de su historia nacional, están decididos a superar las antiguas divisiones y, unidos cada vez más estrechamente, a forjar su destino común; Seguros de que, «unida en su diversidad», Europa les ofrece las mejores posibilidades de continuar, respetando los derechos de cada uno y con la conciencia de su responsabilidad frente a las

generaciones futuras y frente a la Tierra, la gran aventura que la convierte en un espacio privilegiado de la esperanza humana […].

En mi opinión, las observaciones de Romano Prodi acerca de la falta de referencias al cristianismo son totalmente compartibles: «Supone negar 1500 años de civilización. Mejor ningún texto que éste. Es preferible el silencio sobre todo nuestro pasado que una mentira» (texto publicado en *La Repubblica* del 14 de junio de 2003).

En general, la impresión que se obtiene de la lectura del borrador del preámbulo de la Constitución en sus dos primeras redacciones, es que los redactores se han movido en el interior de la «caverna» platónica como «funcionarios» y «euro-tecno-burócratas», y que sólo han percibido débiles reflejos de la luz que se filtra desde fuera. Lo que en dicho preámbulo se presenta e incluso la forma en que se presenta recuerdan lo que escribe Ionesco en un pasaje que leeremos en su totalidad en el capítulo octavo: «Los hombres giran alrededor de su jaula que es la tierra, *porque han olvidado que se puede mirar el cielo*».

Pero existe además otro tipo de «jaula», perfectamente definida por María Zambrano: los hombres occidentales han hecho lo imposible por conseguir esa ilusoria «seguridad» que nace de la transformación del racionalismo poscartesiano en una «fe». Se trata de ese tipo de seguridad «en la que ha vivido el europeo culto como en un sueño sostenido por la razón, del que puede despertarlo no la tragedia sino la catástrofe».

Evidentemente, se podrán hacer posteriores correcciones e introducir añadidos al borrador de la Constitución y a su desafortunado prólogo; pero lo que hasta ahora se ha examinado sigue siendo en todo caso muy significativo. De hecho, las correcciones añadidas al preámbulo y las que puedan introducirse en adelante a modo de conclusión del trabajo corren el riesgo de no ser más que «piezas» colocadas en el último momento para tapar los «agujeros negros» que han aparecido. Todo esto indica la necesidad, en la que insistiré a lo largo de toda la *obra*, de hacer que renazca un nuevo «hombre europeo» y, por tanto, la «Idea de Europa» espiritual que está ausente en el borrador de la Constitución.

En un artículo titulado «La Europa débil en salsa francesa», publicado en *La Repubblica* el 1 de junio de 2003, Eugenio Scalfari, aunque hace algunas consideraciones sobre el preámbulo que no comparto, llega a conclusiones que me parecen muy sabias: «Dicho esto, estas menciones pueden mantenerse incluso implícitas, porque los grandes acontecimientos culturales están escritos en la historia de los pueblos y no necesariamente en las cartas constitucionales. A nosotros, europeos modernos, nos basta con que estén escritos en esa carta los derechos del hombre y del ciudadano europeo. De dónde vienen lo sabemos todos y aunque se niegue puede seguir sosteniéndose sin reparos porque son precisamente esos derechos los que lo garantizan».

Es por eso por lo que considero necesario el renacimiento de un nuevo «hombre europeo», y estoy convencido de que este renacimiento podrá producirse, no en la

carta constitucional sino sólo en el espíritu y en el corazón del hombre, mediante la «anamnesis» de los fundamentos culturales y espirituales de los que surgió Europa, y que poco a poco han ido cayendo en el olvido. Sólo así el hombre europeo adquirirá de nuevo esa «densidad espiritual» que puede sostener y mejorar la Constitución.

De no ser así, deberemos decir realmente que Europa «se desconoce a sí misma», y que aquello hacia lo que nos dirigimos resultará ser otra cosa, porque se habrá perdido el pasado «espíritu de Europa».

Mi postura es claramente opuesta no sólo a la de los «euroescépticos» y «eurorinicos» sino también a la de los europeístas muy dudosos, que ponen entre paréntesis y en suspenso su asentimiento y su compromiso. No obstante, estoy convencido de que en este momento nos encontramos en una posición que entraña muchos peligros, graves y amenazadores. Ahora bien, tal como veremos al final de la obra, también estoy profundamente convencido, con Hölderlin, de que precisamente en una situación de peligro surge «lo que salva».

En una *Exhortación apostólica* promulgada el 28 de junio de 2003, que lleva por título *Ecclesia in Europa,* Juan Pablo II escribe: «Europa tiene necesidad de un salto cualitativo en la *toma de conciencia de la nueva herencia espiritual.* Ese impulso sólo puede proceder de una atención renovada al Evangelio de Cristo. Corresponde a todos los cristianos trabajar para satisfacer esta hambre y sed de vida».

Retomando una antigua frase, me parece que puede y hasta debe decirse: «¡Europeos, podréis llegar a la meta que os habéis propuesto, *sed longa vobis manet via*!». Todas las realidades naturales nacen, crecen y finalmente perecen, incluso las más grandes. La propia Europa llegará un día al fin de su historia. Sin embargo, los «agujeros negros» del preámbulo de la Constitución me parece que son síntomas de crisis, más que de muerte. Retocando apenas un verso de Virgilio, estoy dispuesto a hacer este pronóstico: Europa, *tibi tum longe maneat pars ultimae vitae*, al menos hasta que hayas convertido en realidad todas las potencialidades de la gran idea que has creado.

GIOVANNI REALE

Milán, junio de 2003

El problema de querer ser europeo está planteado. ¿Dónde hallar la voluntad de tener esta voluntad, si no es en el querer vivir frente a la Nada? Jaspers tenía la esperanza de «que Europa buscara la salvación en su impotencia». Digamos más bien que habría que poder *cambiar lo que provoca impotencia en lo que provoca voluntad*. Paradójicamente, es la amenaza infinita, susceptible de causar la muerte de Europa antes de que nazca, la que le da tal vez su primera ocasión de existir.

EDGAR MORIN

Europa no está muerta, Europa no puede morir del todo; agoniza. Porque Europa es tal vez la única cosa en la historia que no puede morir del todo, la única cosa que puede resucitar. Este principio de resurrección será también el de su vida y de su transitoria muerte.

MARÍA ZAMBRANO

PREFACIO

> Nunca y en ningún lugar los simples tratados han creado una comunidad, a lo sumo la reflejan.
>
> MAX SCHELER

> No se puede construir una casa común europea sin tener una idea de Europa acorde con sus identidades.
>
> PAUL MICHAEL LÜTZELER

Este libro nace a partir del informe presentado, junto con el cardenal Paul Poupard y el filósofo Vittorio Mathieu, el 20 de junio de 2002 en la Sala Protometeca en el Campidoglio, en presencia del Presidente de la República Carlo Azeglio Ciampi, en la ceremonia inaugural del congreso europeo titulado «¿Hacia una Constitución europea?».[1]

En el informe, publicado en las actas del congreso,[2] forzosamente tenía que proceder de forma braquilógica, con alusiones, remisiones y muchos sobreentendidos. En la obra que ahora presento explico *in extenso* esas alusiones y remisiones, y desarrollo los conceptos sobreentendidos, con una serie de añadidos, nuevas argumentaciones y profundizaciones.

Al redactar estas páginas no he podido evitar hacer referencia a la exposición de muchas cuestiones presentadas en otros trabajos míos y reproducir algunos fragmentos *ad litteram*, aunque planteados en función de otro objetivo, con una nueva mirada desde la perspectiva de la finalidad específica que se persigue aquí. El lector que ya conoce esos pasajes podrá pasarlos rápidamente, aunque en cualquier caso habrá que repensarlos en función de la consideración exigida por el objetivo que persigue el presente volumen.[3]

La finalidad del congreso era plantear los problemas que la preparación de una Constitución europea necesariamente implica. La presente obra aspira a *un objetivo más amplio*, y pretende llamar la atención no tanto sobre la «Constitución europea» en particular, que está ya prácticamente terminada, como sobre la reconstrucción *de la identidad del ciudadano europeo* en general, teniendo siempre presente la que fue y debería seguir siendo la «idea de Europa». En otras palabras, pretendo esbozar los rasgos espirituales que debería poseer un ciudadano que viva y actúe al amparo de dicha Constitución, prescindiendo de la estructura y del alcance ontológico y ético que los redactores le han otorgado.

Estoy profundamente convencido de la verdad de las palabras de Max Scheler: «Nunca y en ningún lugar los simples tratados crean por sí solos una verdadera

comunidad [Nie *und nirgends stiften blosse Rechtsvertrage allein wahre Gemeinschaft]»;* en efecto, «a lo sumo la reflejan [*sie drücken sie hochstens aus*]».[4] Una comunidad tiene raíces culturales y espirituales que van más allá de los principios racionales puramente abstractos y de la dimensión de las leyes jurídicas y económicas. Una Constitución corre el peligro de no ser más que una construcción «geométrica» artificial si no hace referencia a un sujeto que, más allá de todas las diversidades, posea una unidad espiritual de fondo.

La afirmación de Scheler podría ser interpretada en el sentido de que la Constitución europea, al tener características predominantemente funcionales y poseer, por tanto, un alcance cultural, espiritual y moral limitado, sería la prueba de que la «idea de Europa» en el sentido originario se ha desvanecido y que Europa apenas es un nombre vacío sin concepto. También podría pensarse que, junto con «la idea de Europa», se ha desvanecido asimismo la figura del «hombre europeo», en la medida en que la Constitución no refleja su identidad precisa.

Éste es el auténtico problema de fondo: prescindiendo de la Constitución, ¿puede hablarse de un «hombre europeo» y, por tanto, de su posible renacimiento? La nueva Europa (que hoy contempla veinticinco países y que en un futuro está destinada a ampliarse aún más) ¿no corre el riego de reducirse a un «mosaico», compuesto de «piezas» yuxtapuestas, sin un diseño unitario preciso?

Ya en 1918 Hermann Broch escribía en la tercera parte de *Los sonámbulos:* «Pero el hombre, el hombre, en otro tiempo imagen de Dios, espejo del valor universal del que era portador, ya no es tal; y aunque tiene todavía una vaga idea del antiguo refugio, y se pregunta qué lógica se le impone y le trastorna el juicio, el hombre, expulsado al horror del infinito, aunque se estremece y, lleno de romanticismo y de sentimentalismo, añora nostálgicamente la protección de la fe, *se encuentra perdido en el engranaje de valores que se han vuelto independientes, y no le queda más remedio que someterse al valor singular que se ha convertido en su profesión, no le queda más remedio que convertirse en una función, profesional devorado por la lógica radical en cuyas garras ha caído».*[5] Como todos sabemos, a lo largo del siglo XX las cosas empeoraron notablemente.

Aunque considero cierta la opinión de Broch, comparto las afirmaciones de Walter Lippmann a propósito de los tiempos inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial: «Hubo corruptos e incorruptibles. Hubo alucinaciones y hubo milagros. Se dijeron enormes mentiras; pero hubo hombres dispuestos a desenmascararlas. Es un estado de ánimo, y no un juicio, afirmar que lo que es cierto de algunos no pueda ser verdadero de un número mayor y suficiente de hombres. Se puede perder la esperanza en aquello que nunca ha existido; se puede perder la esperanza de tener tres cabezas, aunque Shaw se negara a perder la esperanza incluso en eso. *Pero no se puede perder la esperanza en la posibilidad de que podrían existir gracias a una cualidad humana cualquiera de las manifestadas ya por los seres humanos.* Y si en medio de todos los males de este decenio no hemos visto a hombres

y mujeres, ni hemos pasado por momentos que quisiéramos ver multiplicados, ni siquiera el Señor puede ayudarnos».[6]

Y veamos lo que escribe Ernst Jünger al final de la Segunda guerra mundial: «Pues bien, *ha llegado la hora de la unificación, y con ella también la hora en que Europa se funde a sí misma en el matrimonio de sus pueblos, se dote de soberanía y de Constitución.* La aspiración a esta unidad es más antigua que la corona de Carlo Magno, y sin embargo nunca fue tan ardiente y tan apremiante como en nuestros días. Estaba viva en los sueños de los césares y en las grandes teorías con que el espíritu anhelaba plasmar su propio futuro, sin embargo para su realización no sólo se requieren voluntad e inteligencia. Solamente la experiencia puede obligar al hombre a realizar lo que es necesario».[7]

Creo que hoy en día es precisamente la experiencia la que nos obliga a realizar lo que por muchas razones se impone ya *como necesario*: construir la nueva Europa, como preveía Jünger proféticamente hace medio siglo. Pero estoy convencido de que la «unidad de Europa» es necesaria no sólo en sentido jurídico, económico y político, sino *también y sobre todo en sentido espiritual*.

«No se puede construir una casa común europea sin tener una idea de Europa acorde con sus identidades»,[8] se lee en el pasaje de Lützeler que he elegido como segundo epígrafe de este prefacio. Podríamos reformularlo de la siguiente manera: «No se puede construir una casa común europea sin reconstruir no sólo la idea de Europa, sino *también y sobre todo la idea del hombre europeo acorde con sus identidades*».

Hoy más que nunca emerge la profundidad de la intuición platónica: *el Estado no es más que una imagen reflejada y agrandada del alma del hombre,* puesto que el verdadero Estado se construye *in primis et ante omnia* en el interior del hombre, en su alma.[9] Así pues, la «casa europea» no puede construirse de forma adecuada *si no se construye en el alma misma del* «hombre europeo». En otras palabras, la «casa europea» no puede subsistir si no es y no se siente «europeo» quien debe habitarla.

De ahí la necesidad de *una reflexión de carácter filosófico* sobre la «idea de Europa» y del «hombre europeo», de un análisis «político» no en la acepción restringida del término, sino en la acepción más amplia, griega, «platónica», que revela una naturaleza predominantemente cognoscitiva.

Como ya se ha dicho, el objetivo de estas páginas es aclarar cómo nació y se constituyó Europa, a fin de ayudar al «hombre europeo» a «conocerse a sí mismo» y, por tanto, a «renacer». A tal efecto, he intentado sacar a la luz algunos elementos esenciales a menudo tan sólo aludidos, cuando no ignorados, o en cualquier caso minimizados en su alcance. En concreto, he intentado dar la importancia justa no sólo a los grandes fundamentos culturales y espirituales que han dado vida a la «idea de Europa», sino también a los motivos que han determinado su «olvido». Además, he pretendido trazar un cuadro global de las «contraindicaciones», o más bien de los *efectos colaterales negativos*, que acompañan a los efectos evidentemente positivos

derivados de la gran «revolución científico-técnica» de la Edad Moderna y Contemporánea, que constituye una de las características más significativas de Europa, y que desde Europa se extendió al mundo entero. Veremos que estos efectos colaterales han contribuido de modo diverso a encerrar a los hombres de hoy en la «caverna» platónica.

A fin de distinguir esa «compleja identidad» de la «idea de Europa» y del «hombre europeo» que se esconde bajo un espíritu que puede parecer en muchos aspectos «evanescente y aséptico»,[10] he creído oportuno llamar la atención sobre algunos textos clásicos fundamentales, que se refieren a esas «raíces culturales y espirituales» que constituyen los rasgos esenciales de esa «compleja identidad». Reproduzco esos textos en letra más pequeña para diferenciarlos gráficamente, con objeto de invitar al lector a leerlos con atención, y hasta a releerlos y a meditarlos a fondo para recuperar su sentido originario.

Ya a partir de la «Introducción», donde trazo un cuadro completo de los problemas que trataré de forma analítica en los capítulos posteriores, apuntando anticipadamente posibles soluciones, reproduzco también numerosos textos modernos y contemporáneos, e *in extenso*, cuando las ideas expresadas por sus autores se imponen, a mi juicio, como un punto de referencia sólido para la discusión. Estos textos, a diferencia de los de los autores antiguos, están reproducidos en tamaño normal, porque están estrechamente relacionados con la tesis que defiendo, o coinciden con ella o la refuerzan dialécticamente. Esos textos fueron escritos mucho antes de que surgiera cualquier debate sobre una Constitución europea, pero hoy en día se imponen por su valor intrínseco. En efecto, no sólo pueden servir para interpretar críticamente la naciente Constitución europea, sino que pueden mostrar de qué modo podrá ser mejorada en el futuro. Con este procedimiento he pretendido dar a mi discurso un alcance «polifónico» o, mejor dicho, una dimensión de muchas voces, es decir, «coral». Para ello he intentado que surja la idea de fondo de la presente obra, esto es, dar a entender cómo lo que hasta ahora se ha alcanzado desde un punto de vista pragmático y legislativo con el objeto de construir la «nueva Europa» sólo podrá sostenerse y dar frutos si nace un nuevo «hombre europeo».

La Constitución europea podrá y hasta deberá ser modificada en cuanto se ponga de manifiesto su fragilidad. Tiene razón Jürgen Habermas cuando afirma que una Constitución puede entenderse de forma dinámica, esto es, como «un proyecto histórico que cada generación hace avanzar».[11] Y también tiene razón Hermann Glaser cuando observa que la integración europea y, por tanto, la Constitución que la regula, ha de entenderse como una «obra»,[12] como «una casa en continua construcción». Pero para esa «construcción» debe formarse, *in primis et ante omnia*, el «constructor», «el hombre europeo», *y construir al constructor es la tarea más difícil*, pero también hoy en día la más urgente.

INTRODUCCIÓN

> Preguntarse qué será Europa mañana o qué es hoy significa ante todo preguntarse cómo Europa ha llegado a ser lo que es.
>
> HANS-GEORG GADAMER

> Pretender descubrir de qué ha estado constituida realmente Europa es lo mismo para nosotros que descubrir lo que de ella nos resulta irrenunciable.
>
> MARÍA ZAMBRANO

> Si se busca la esencia de Europa sólo se encuentra un «espíritu europeo».
>
> EDGAR MORIN

Sólo se puede comprender qué es Europa —o, mejor dicho, qué ha sido y qué debería seguir siendo— si se distinguen las «raíces» de las que ha surgido y de las que se ha alimentado en su crecimiento y en su desarrollo.

De este modo se puede entender correctamente a qué no puede renunciar Europa si quiere seguir siendo de alguna manera aquello que ha sido, o si quiere construir una imagen espiritual que refleje su pasado, esto es, si pretende *conservar su propia identidad*. Y puesto que Europa, como veremos, no ha sido una realidad *geográfica* y tampoco *política*, sino una realidad *espiritual*, para seguir siéndolo deberá en cualquier caso intentar que renazca y se mantenga vivo ese «espíritu» originario.

Para que la investigación sea correcta es preciso hacer una precisión previa sobre los presupuestos en que se basa, así como una clarificación del plano conceptual sobre el que debe llevarse a cabo la exposición.

En primer lugar hay que tener presente que Europa no es una realidad que pueda identificarse con una extensión territorial, puesto que ha tenido y seguirá teniendo fronteras móviles e inestables y, por tanto, no puede confundirse con una «realidad geográfica» determinada. Pero en la Edad Moderna no ha sido tampoco una «realidad política», en el sentido de que no ha sido una nación y tampoco un Estado con su propia unidad política. Europa nació de los gérmenes que sobrevivieron a la crisis de la *polis* griega y a la del Imperio romano.[1] El Sacro Romano Imperio marcó un momento unitario de gran importancia, pero de ningún modo definitivo. Giorgio Falco, en su célebre obra *La Santa Romana Repubblica*, escribe: «El universalismo triple y uno, religioso-político-cultural, tras haber mitigado el ímpetu de las invasiones, ensanchado las fronteras de Occidente, contenido y encaminado hacia ordenamientos civiles el partidismo feudal, se perdió en el mismo mundo que había creado, y desde el fondo común de una Europa ya cristiana y romana surgieron, cada

vez más diferenciadas, las individualidades nacionales de Estado, de creencias y de cultura».[2] E inmediatamente después añade: «La *renovatio* que, en la perenne juventud de la historia, había sido repetidamente invocada y saludada durante la Edad Media, se realizaba una vez más no en el universalismo de Iglesia e Imperio, sino en contra de éste. Era una nueva concepción política, que afirmaba en el Estado la fuente de su poder y su objetivo, era una nueva concepción religiosa, que oponía a la tradición católica las Sagradas Escrituras interpretadas libremente, era el redescubrimiento del clasicismo como modelo de vida y de belleza, revalorización del hombre y de la naturaleza, impulso irresistible al conocimiento y a la conquista del mundo».[3]

Pero hay que decir inmediatamente que la Europa moderna ha sido escenario de guerras fratricidas, convertidas en «mundiales» en el siglo XX, con las consecuencias dramáticas bien conocidas, que no sólo la han puesto en crisis sino que han hecho muy problemática su propia existencia.

Escribe Edgar Morin: «Europa es un concepto geográfico sin fronteras con Asia y un concepto histórico de fronteras cambiantes. Es un concepto con muchos rostros, que no se pueden contemplar sobreimpresionados sin que se produzca un efecto desenfocado. Es un concepto con capacidad para las transformaciones que, tras la caída del Imperio romano, sufrió dos metamorfosis sorprendentes: la primera entre los siglos XV y XVI, la segunda precisamente a mediados del siglo XX. Europa sólo tiene unidad en su multiplicidad, y a través de ella. Son las interacciones entre pueblos, culturas, clases y estados las que han tejido una unidad, plural en sí misma y contradictoria. Europa no se ha autoconstituido en un caos originario en el que se han anudado entre sí las fuerzas del orden, del desorden y de la organización. Hasta principios del siglo XX, Europa sólo existe en las divisiones, en los antagonismos y en los conflictos que, en cierto modo, la han creado y preservado».[4]

Así pues, Europa es una realidad *metageográfica* y *metanacional*. Como sigue precisando Morin: «Si se busca la esencia de Europa, sólo se encuentra un "espíritu europeo"».[5] Pero enseguida añade que ese espíritu europeo es «evanescente y aséptico».[6] Sin embargo, estos términos tienen un significado predominantemente irónico-mayéutico, puesto que Morin *le reconoce a Europa una identidad*, una «identidad compleja» que «hay que intentar extraer»,[7] tema éste del que volveremos a hablar en varias ocasiones.

Puesto que Europa ha sido (y debería seguir siendo, incluso después de su unificación política) una «realidad espiritual», una «idea», hay que reconocer que, *in primis et ante omnia*, nació de raíces culturales y espirituales muy precisas. Ahora bien, ¿cuáles son esas raíces?

En primer lugar, *la cultura griega*; en segundo lugar, *el mensaje cristiano*; en tercer lugar, *la gran revolución científico-técnica*, iniciada en el siglo XVII y continuada sin interrupción con asombrosa velocidad y con efectos absolutamente

imprevisibles.

Veremos cómo precisamente esta revolución ha producido no sólo muchos efectos muy fecundos y apasionantes, bien conocidos por todos, sino también numerosos efectos en muchos aspectos devastadores y perturbadores, de los que poco a poco la *communis opinio* va siendo consciente.

Se trata, en realidad, de efectos que, más aún que los producidos por las dos guerras mundiales, podrían *hacer problemática actualmente la idea misma de Europa* (véanse los capítulos 7 y 8), sin tener en cuenta las terribles catástrofes que podrían llegar a causar incluso en todo el mundo.

Los cimientos originarios sobre los que se construyó Europa —como ya he apuntado antes y demostraré puntualmente en los capítulos 2, 3 y 4— son una creación de la cultura griega.

El primer fundamento es de carácter sobre todo *intelectual*, y consiste en la creación de esa *forma mentis* teorética de la que surgió la filosofía y de la que surgieron también las primeras formas de ciencia (véanse los capítulos 2 y 3).

El segundo fundamento, aunque está estrechamente relacionado con el anterior, es sobre todo de carácter *moral y espiritual*, y consiste en el descubrimiento de la naturaleza del hombre como *psyche*, entendida como capacidad de entendimiento y voluntad, y en la consideración vinculada a ella de que el deber esencial del hombre es el «cuidado del alma» (véase el capítulo 4).

Fue Edmund Husserl, como veremos, quien llamó con fuerza la atención sobre el primer punto y muchos han compartido después sus opiniones. Respecto al segundo punto, basta por ahora anticipar lo siguiente: el concepto de la naturaleza humana como *psyche* crea esa visión del hombre que sigue siendo válida incluso en nuestros días, aunque con formas diversas y según las diferentes interpretaciones de la *psyche*.

La noción «cuidado del alma» es ese fuerte vínculo moral que desde los orígenes dio lugar a la unidad espiritual de Europa. El primero que reflexionó sobre este punto de forma sistemática fue Jan Patočka[8] (véase el capítulo 4). En Sócrates y en Platón hallaremos los documentos más significativos que demuestran la validez de esta tesis.

Las raíces que han proporcionado el alimento en ciertos aspectos más fuerte y más nutritivo para la formación y el desarrollo de la idea de Europa derivan del pensamiento cristiano. Sin el cristianismo —además del pensamiento grecorromano—, Europa sería impensable.

Reproducimos ahora algunas reflexiones especialmente significativas del filósofo Benedetto Croce y del historiador Federico Chabod.

En el célebre artículo de 1942 titulado «Por qué no podemos no llamarnos “cristianos”»,[9] Croce afirmaba que semejante calificación «es simple observancia de la verdad»,[10] y precisaba que: «El cristianismo ha sido la mayor revolución que la humanidad haya realizado jamás: tan grande, tan incluyente y profunda, tan rica en consecuencias, tan inesperada e irresistible en su concreción que no sorprende que haya parecido o pueda aún aparecer como un milagro, una revelación desde lo alto,

una intervención directa de Dios en las cosas humanas, que de él han recibido leyes y orientaciones completamente nuevas. Ninguna revolución ni ninguno de los grandes descubrimientos que han marcado un hito en la historia humana admiten comparación con el cristianismo, y frente a él resultan particulares y limitados. Ninguna revolución, incluyendo las que hizo Grecia en la poesía, en el arte, en la filosofía, en la libertad política, y Roma en el derecho; por no hablar de las más remotas de la escritura, de la matemática, de la ciencia astronómica, de la medicina y de todo lo que debemos a Oriente y a Egipto. Y las revoluciones y los descubrimientos que siguieron en los tiempos modernos, puesto que no fueron particulares y limitados como sus precedentes antiguos, sino que afectaron a todo el hombre, al alma misma del hombre, no pueden pensarse sin la revolución cristiana, en relación de dependencia respecto a ella, a la que corresponde la primacía, porque el impulso originario fue y sigue siendo el suyo».[11]

Y prosigue: «La razón de esto es que la revolución cristiana actuó en el centro del alma, en la conciencia moral y, al destacar lo íntimo y lo propio de dicha conciencia, casi pareció que le proporcionaba una nueva virtud, una nueva cualidad espiritual, de la que hasta entonces carecía la humanidad. Los hombres, los genios, los héroes que hubo antes del cristianismo realizaron acciones magníficas, obras bellísimas, y nos transmitieron un espléndido tesoro de formas, de pensamientos y de experiencias; pero en todos ellos se echa de menos ese acento propio que nos une y hermana, y que sólo el cristianismo supo dar a la vida humana».[12]

Giuseppe De Luca, en un artículo publicado el año siguiente,[13] observaba acertadamente que las palabras de Croce eran «palabras tanto menos sospechosas cuanta más ostentación de un fácil desprecio por el cristianismo se hace hoy en día, y cuanto más interés explícito ha tenido Croce en confirmar sus inmutables teorías filosóficas».[14]

En *Historia de la idea de Europa*, de Federico Chabod, leemos: «Somos cristianos y no podemos no serlo: lo ha demostrado claramente hace poco Benedetto Croce. No podemos no serlo, aunque ya no seamos practicantes, porque el cristianismo ha modelado de forma imborrable nuestro modo de sentir y de pensar; y la gran diferencia que existe entre nosotros y los antiguos, entre nuestro modo de entender la vida y el de un contemporáneo de Pericles y de Augusto, se debe precisamente a este gran hecho, el mayor hecho sin duda de la historia universal, esto es, la palabra cristiana. Ni siquiera los llamados “librepensadores” o los “anticlericales” pueden escapar a esta suerte común del espíritu europeo».[15]

Chabod alude a un pasaje de la encíclica del papa León XIII, *Immortale Dei*, del 1 de noviembre de 1885, que merece ser citado: «Si la Europa cristiana domó a las naciones bárbaras y las condujo de la ferocidad a la mansedumbre, y de la superstición a la luz de la verdad; si rechazó victoriosa las invasiones de los musulmanes, si ostentó la primacía de la civilización y se constituyó siempre en guía y maestra de loable progreso para las gentes de todas las clases, si pudo aportar a los

pueblos el gozo de libertades auténticas y amplias, si para consuelo de las miserias humanas sembró por todas partes instituciones sabias y benéficas, no hay duda de que en gran parte se lo debe a la religión, en la que halló inspiración y ayuda para la grandeza de tantas obras».[16]

Las conclusiones de Chabod concuerdan con la tesis que sostengo en la presente obra: «En la formación del concepto de Europa y del sentimiento europeo, los factores culturales y morales tuvieron, en el período decisivo de su formación, *predominio absoluto, y hasta exclusivo*».[17]

Chabod subraya que incluso los ilustrados admitieron las raíces cristianas de Europa, aunque lo consideraban «una nota de fealdad (mientras que después será una nota de belleza), un lunar que había que intentar arrancar o al menos cubrir al máximo. Pero la constatación del "hecho" era explícita».[18] Volveremos a encontrar este punto (en el capítulo 8) en Eliot, para quien los grandes enemigos del cristianismo, como Vbltaire o Nietzsche, serían impensables fuera del contexto de la cultura cristiana.[19]

Habitualmente se habla de los cimientos cristianos de Europa en términos generales o, si se entra en detalles, se hace limitándose a alusiones fragmentarias. En los capítulos 5 y 6 me centraré en dos conceptos que constituyen la clave de bóveda de la «revolución» cristiana y que abren al pensamiento humano horizontes completamente nuevos: me refiero al concepto de «hombre como persona», completamente ignorado por el pensamiento griego y por las otras culturas, unido al concepto de «Dios como persona», que establece una relación directa con cada uno de los hombres y del que depende la noción misma de hombre-persona.

La más reciente raíz cultural de Europa es la revolución científicotécnica, que comienza en el siglo XVI y tiene en Galileo Galilei una de sus figuras emblemáticas (véase el capítulo 7).

Según palabras de Hans-Georg Gadamer: «En el siglo XVII se produce un giro a consecuencia del cual la relación entre filosofía y ciencia se vuelve problemática y al mismo tiempo se convierte en un elemento constitutivo de nuestra cultura. Todo el patrimonio del saber tradicional, subdividido en sus distintas ramas y artes, desde la medicina hasta la astronomía, desde la filología hasta la retórica, debe enfrentarse ahora a una nueva idea de "saber". Fue como un nuevo comienzo, al que hay que asociar la figura decisiva de Galileo Galilei. Refiriéndose a su nueva ciencia, la mecánica, Galileo utilizaba la expresión *mente concipio,* es decir: la mecánica es la ciencia que estudia las condiciones puras, abstractas, del movimiento. Así Galileo descubrió las leyes de la caída libre de los graves partiendo de un presupuesto que en la naturaleza no es posible observar: la caída en un espacio vacío. En efecto, en aquella época no se podía reproducir experimentalmente la situación de un cuerpo que cae sin hallar resistencia. […] La capacidad de abstracción exigida por ese razonamiento y la capacidad constructiva de Galileo —aislar los distintos factores que intervienen, medirlos, expresarlos de forma simbólica y establecer sus relaciones

recíprocas— eran realmente hechos nuevos, que habían de inaugurar una nueva época en las relaciones entre el hombre y la realidad».[20]

Estas nuevas relaciones entre el hombre y la realidad hicieron que la ciencia (y la tecnología a ella vinculada) se impusiera de forma cada vez más acentuada, y acabó presentándose dogmáticamente como *la única forma de conocimiento verdadero.* Hasta los últimos decenios del siglo XX no comenzó una compleja operación de «desdogmatización» de la ciencia, una operación que todavía continúa, aunque lentamente, puesto que la *communis opinio* sigue fascinada por los sorprendentes resultados de la técnica, y sigue venerando a la ciencia casi como a un ídolo.

El prodigioso desarrollo de la ciencia y de la técnica ha tenido muchas consecuencias positivas; pero también ha habido *consecuencias colaterales negativas* inesperadas y amenazadoras. Intentaré anticipar un cuadro preliminar de esos *efectos colaterales negativos* (véanse los capítulos 7 y 8), que afectan particularmente a Europa, pero que también implican a todo el mundo y permiten comprender la situación cultural y espiritual bastante problemática en la que se debaten los hombres de hoy.

En primer lugar, hay que destacar que fue precisamente la ciencia (con las consiguientes aplicaciones tecnológicas) la que en la época moderna dio a Europa, y al Occidente, una identidad propia y característica, creando un paradigma cultural de validez universal que, *precisamente por su condición de universal,* se impuso como *autárquico* y de *indiscutible supremacía a nivel mundial.*

El primer efecto colateral negativo de ese paradigma fue de tipo cultural y espiritual. En efecto, el paradigma científico y técnico dio lugar a la que suele llamarse «edad de la ciencia y de la técnica», en la que parece que las raíces grecorromanas y las cristianas se habían secado en buena medida, y habían perdido gran parte de su linfa vital.

Aún más. La ciencia moderna surge de aquella *forma mentis,* creada por los griegos, con la que nació la filosofía y que constituye una mentalidad fuertemente teorética. Por consiguiente, precisamente esa *forma mentis* griega resulta ser la «madre», cuya «hija» es la ciencia moderna. La frase pronunciada por Galileo *(mente concipio)*[21] expresa con toda claridad lo que acabamos de decir.

Sin embargo, la «hija-ciencia» se rebeló contra la «madre-filosofía» y llegó incluso a ignorarla, cuando no a repudiarla. Además, se produjo un «efecto retorno» difícilmente previsible. La madre, ante las exigencias de la hija, se sintió «envejecida», y creyó que sólo podría sobrevivir si rejuvenecía y seguía a la hija. No sólo se vistió con sus ropas, sino que se reformó estructuralmente adoptándola como modelo. Al obrar así, la filosofía comprometió su propia identidad y se precipitó en una crisis profunda, en la que parece haber perdido su propio sentido: en su intento de adoptar las facciones y formas de la hija ha acabado por aparecer a los ojos de muchos una especie de «seudociencia», de modo que su propia hija no ha podido menos que repudiarla.

Ahora bien, desde hace algún tiempo resulta cada vez más evidente que cuanto ha producido la hija, aunque importante y en ciertos aspectos grandioso, no es suficiente, puesto que la ciencia *no aborda ni resuelve los problemas de fondo que afectan al hombre como tal.* Ha llegado la hora de que la madre recupere su propia identidad, y su tarea ha de ser recuperar su antiguo papel, dando nueva vida a los antiguos valores que la hija no ha sabido ni podido mantener, bien porque los ha ignorado bien porque le eran estructuralmente ajenos.

Se trata sin duda de una tarea difícil, y sin embargo ineludible hoy en día, cuando el nihilismo y la crisis de valores no son más que la otra cara de la crisis de la filosofía, además del olvido de la dimensión de lo religioso.

En segundo lugar, hay que observar que el «paradigma científicotécnico», impuesto como autárquico y de supremacía irrefutable en Europa, se extendió al mundo entero. Esto supuso, por una parte, una masiva *europeización del mundo,* y por otra parte, por el contrario, una *mundialización de Europa,* con efectos positivos y negativos tanto en un caso como en el otro.

La difusión sistemática del «paradigma científico-técnico» se presenta como la manifestación, con una nueva forma de la antigua *hybris* de la Europa «dominadora»; pero en la «conquista» del mundo la propia Europa ha acabado perdiendo sus propios límites espirituales y se ha expuesto al peligro de su posible disolución.

Ya Nietzsche, en sus *Consideraciones intempestivas,* escribía: «Europeo demasiado soberbio del siglo XIX, ¡desvarías! Tu conocimiento no supone el cumplimiento de la naturaleza, sino que tan sólo mata la tuya propia. Adecua al menos tu altura, como hombre que sabe, a tu pobreza, como hombre que puede. Ciertamente, tú trepas por los rayos de sol del saber hacia el cielo, pero también desciendes hacia el caos. Tu forma de avanzar, esto es, de trepar como sabio, es tu fatalidad; tierra y suelo retroceden para ti en la incertidumbre; ya no hay sostén para tu vida, sino tan sólo hilos de telaraña, que cada nuevo impulso de tu conocimiento desgarra».[22]

Refiriéndose a este pasaje y a los posteriores desarrollos en la *Genealogía de la moral,* Manfred Riedel observa: «Tras la alarma, Nietzsche ha trazado en su obra el diagnóstico del próximo siglo, comprobando la triple *hybris* de Europa y previendo, para nuestro siglo, el estallido de una *crisis* violenta: la *desmesura europea* respecto a la *naturaleza* (nuestra violentación de la naturaleza con la ayuda de las máquinas y de la tan despreocupada inventiva de los técnicos y de los ingenieros), respecto a *Dios* (quiero decir respecto a cualquier presunto reino ético-finalístico oculto bajo el gran tejido y retículo de la causalidad) y finalmente respecto *al hombre* mismo (ya que realizamos experimentos con nosotros que no permitiríamos realizar con ningún animal, y satisfechos y curiosos abrimos el alma cortando en carne viva: ¡qué nos importa la *salud* del alma!)».[23]

Nietzsche tiene razón, pero existe además otro aspecto del problema: no se puede afirmar que la difusión mundial del paradigma científico-técnico haya dependido

solamente del ansia de dominio y, por tanto, de la *hybris* de Europa; y tampoco puede decirse que se reduzca a una nueva forma de «colonización». Es la propia naturaleza del paradigma científico-técnico la que, *por su carácter universal, implica potencialmente esas consecuencias.*

Sergio Cotta observa con acierto que el conocimiento científico «es (tendencialmente) *universal*, puesto que el método de descomposición-recomposición de la realidad no tiene límites lingüísticos, étnicos ni cronológicos. Tanto las máquinas como los cálculos científicos (mediante los cuales no sólo se proyectan y guían las máquinas, sino que se representa y modifica el mundo) carecen de patria: son de uso universal».[24]

En efecto, como precisó más tarde Morin y como veremos a continuación (véase el capítulo 7), el «paradigma científico-técnico», debido justamente a su universalidad, no posee vínculo alguno con culturas específicas y, por tanto, *trasciende las diferencias culturales.* Precisamente por eso se convierte en «metaeuropeo» y se difunde a escala mundial, con todas las consecuencias que esto conlleva.

Los efectos negativos colaterales de la revolución científico-técnica han aparecido sobre todo en los últimos decenios, y afectan no sólo a Europa sino a todo el mundo.

Escribe Gadamer: «Ésta es la nueva situación en que se encuentra Europa —y no sólo Europa— tras el desarrollo de los últimos decenios. Ya no nos sentimos “en casa” en nuestra pequeña, quebrada, rica y múltiple Europa. Nos sentimos prisioneros y amenazados por un proceso que va mucho más allá de las fronteras de esa familiar parte del mundo. Y debo subrayar el aspecto esencial del proceso, la íntima relación de consecuencia que nos ha llevado ya a su límite crítico. Por primera vez disponemos de un arsenal bélico cuya utilización no permitiría que nadie saliera vencedor, sino que supondría un suicidio colectivo para toda la civilización humana. Y luego —un hecho más grave aún porque, a mi entender, nadie alcanza a ver la solución— está la crisis ecológica, el agotamiento y la devastación de los recursos mundiales. Éstas son las dos amenazas que pesan hoy día sobre las condiciones de vida de la humanidad en su conjunto, consecuencia a la vez del fuerte aumento de la población y del enorme crecimiento de la riqueza en los países desarrollados. Lo digo completamente en serio, no hay alternativa. En la vida política diaria la palabra ha adoptado un tono específico propio porque sabemos, si pensamos con honestidad, que no hay alternativa. Tan sólo gobernando y dirigiendo los procesos en curso será tal vez posible la supervivencia de todos, y esto exigirá un compromiso distinto al que exigen las cuestiones ordinarias de política económica o de política exterior. Ésta es la situación de la que hay que partir. *Europa está envuelta en la crisis mundial sin posibilidad de escapatoria, y la crisis es tal que no se ve la solución.* Ahora bien, todo el que se mueva en el campo político o económico debería reconocer que nos estamos acercando lentamente todos, en el Este y en el Oeste, a la zona límite de la vida y de la supervivencia: el problema es conseguir no sobrepasar ese límite para la

salvación de todos».[25]

Para ello, no obstante, haría falta recuperar el conocimiento del sentido y del valor ontológico y axiológico del «límite», del griego *peras,* del «de nada demasiado», esto es, de la «justa medida» (véase el capítulo 1).

Se trata de una labor compleja y difícil. El hombre no ha sido capaz de controlar y frenar la extraordinaria grandeza y poder de su inteligencia. Rachel Carson, en su obra *Primavera silenciosa*,[26] reproduce a modo de epígrafes tres sentencias, dos de las cuales nos parecen especialmente emblemáticas. Una es de Albert Schweitzer y dice así: «El hombre ha perdido la capacidad de prever y de prevenir. *Acabará destruyendo la Tierra*». La otra es de E. B. White: «Soy pesimista respecto al destino de la especie humana porque *tiene mucho más ingenio del que necesita para su bienestar.* Nos acercamos a la naturaleza sólo para someterla. Si nos adaptásemos a este planeta y lo apreciásemos, en vez de tratarlo de forma escéptica y dictatorial, tendríamos mejores posibilidades de sobrevivir».

En los mismos términos observa Morin: «Ciertamente, todas las especies que tienen la fortuna de sobrevivir deben disponer de un plus de recursos cerebrales respecto a los que son necesarios para la adaptación al ambiente, pero la genialidad potencial de la mente humana supera no sólo cualquier suplemento de recursos, sino incluso su propia posibilidad de concebirlos».[27]

La explosión tecnológica provoca una serie de efectos colaterales que, a primera vista, parecen de menor alcance que los relacionados con los arsenales bélicos o con la crisis ecológica que devasta nuestro planeta. Y sin embargo no es así, puesto que *afectan al hombre como tal* y, por tanto, a la causa última de esos mismos efectos.

Pensemos en primer lugar en la forma en que la tecnología de la comunicación audiovisual está poniendo en seria crisis *la cultura de la escritura,* mediante la cual se ha expresado y transmitido durante siglos lo mejor del pensamiento humano (véase el capítulo 7).

Fue la cinematografía la que comenzó a empobrecer la cultura de la escritura. Pero ha sido sobre todo la televisión la que ha impuesto la primacía de los *mensajes transmitidos a través de las imágenes.*

Escribe Raffaele Simone: «No olvidemos que la televisión nació con la reputación (tal vez falsa desde el principio) de “electrodoméstico amable”, instrumento de puro entretenimiento. Pero hoy en día se ha quitado la máscara y se muestra tal cual es: en el bien y en el mal, la escuela de pensamiento más formidable (hay quien, como Sartori, habla incluso de “pospensamiento”; y Popper la considera “un peligro para la democracia”) a la que el hombre haya asistido nunca. Incluso el que nunca ha ido a la escuela o nunca ha leído un libro puede asimilar algún conocimiento, información u opinión de las imágenes (más que de las palabras) de la televisión. Su función en la formación de la opinión política (de la que tenemos en Italia ejemplos recientes muy preocupantes) es el aspecto que más se está estudiando. Pero podrían considerarse muchos otros ámbitos en los que la televisión ya no es un

compañero de entretenimiento sino un socio prepotente y autoritario».[28]

El libro de Sartori (que lleva el título deliberadamente provocador de *Homo videns)* citado por Simone sostiene a su vez una tesis que puede parecemos espeluznante, pero que considero verdadera en lo sustancial: «[…] la televisión está produciendo una permutación, una metamorfosis, que afecta a la naturaleza misma del *Homo sapiens.* La televisión no es tan sólo un instrumento de comunicación; es al mismo tiempo *paideia*, un instrumento "antropogenético", un medio que genera un nuevo *anthropos*, un nuevo tipo de ser humano». Para Sartori «todo el saber del *Homo sapiens* se desarrolla en la esfera de un *mundus intelligibilis* (de conceptos, de concepciones mentales) que no es en modo alguno el *mundus*

sensibilis, el mundo percibido por nuestros sentidos. Y la cuestión es ésta: la televisión invierte el paso de lo sensible a lo inteligible y lo cambia en el *ictu oculi*, en una vuelta a la pura y simple visión. La televisión produce imágenes y anula los conceptos; pero de este modo atrofia nuestra capacidad de abstracción y con ella toda nuestra capacidad de comprender».[29]

Y Marcello Veneziani, en *La sconfitta delle idee*, precisa: «La pobreza de las ideas es el rasgo destacado del video. La televisión no ha logrado dar acceso a las ideas, es difícil una televisión inteligente y es imposible una televisión conceptual. El saber televisivo no soporta las ideas, de cualquier *logos* sólo recoge la brevedad y animación, la reducción a una frase y a una discusión, su arquitectura y su coreografía; rechaza cualquier posible recorrido por las ideas. Se puede representar una idea, no explicarla; se la puede localizar, darle un rostro y una modulación de voz, pero no una expresión completa. Descender del reino de lo invisible a la visibilidad de los medios es una empresa imposible. Se puede ser un maniquí de ideas en televisión, pero es difícil pensar en voz alta ante las cámaras. Cualquier articulación de un razonamiento es una pérdida tajante del medio televisivo y de la audiencia». Piénsese tan sólo en los minutos que habitualmente se conceden a cualquier debate televisivo sobre problemas filosóficos: antes eran tres, ¡ahora no más de uno! Sigue escribiendo Veneziani: «Además, la idea hay que representarla en movimiento, nunca deteniéndola: es imposible utilizar la televisión como una pintura o un frontispicio; la naturaleza del medio obliga a hojear el libro, nunca a leerlo, a lo sumo robar al vuelo una frase mientras continúa el movimiento de las páginas. Porque realmente el medio es el mensaje; no la idea es el mensaje, sino aquello que la vehicula, el sujeto, sus gestos y sus modalidades. El contenedor en movimiento, no el contenido. El espectáculo de una sociedad televisiva es el de una humanidad que vuelve la espalda a las ideas y a su compleja elaboración y opta por disfrutar directamente del mundo visible. Parafraseando a Bacon, la televisión exige ser *non cogitata sed visa*».[30]

Uno de los efectos negativos ocasionados por la cultura de la imagen y amplificado por la más reciente cultura de los ordenadores y de internet tiene que ver con la progresiva disminución de la «memoria».

Tampoco puede entenderse el significado y alcance de este efecto si no se considera desde una perspectiva histórica, es decir, comparando el papel que desempeña hoy en día la memoria con el que desempeñó en las culturas del pasado.

En el ámbito de la cultura de la oralidad mimético-poética (véase el capítulo 2), la memoria desempeñaba un papel fundamental, tanto para la recepción como para la conservación o la reutilización de los mensajes, a distintos niveles. Mnemosyne, diosa de la memoria, era considerada madre de las Musas y, por tanto, del saber y de las técnicas.

Con la escritura —no en el momento de su creación sino en el de su difusión sistemática— cambió la forma y función de la memoria. En efecto, la escritura se presentó y elogió como un instrumento para formar y potenciar la propia memoria y, por tanto, en muchos aspectos como sustituto de ésta. El lector interesado en esta problemática podrá encontrar en mis libros sobre Platón[31] y sobre Sócrates[32] la explicación de este hecho junto con la documentación correspondiente. Lo que me interesa aquí es mencionar la cuestión a fin de comprender qué está ocurriendo ahora.

La escritura y la cultura de la escritura redujeron sin duda la extraordinaria potencia y alcance de la memoria (Platón, al final del *Fedro,* sostenía incluso la tesis de que la escritura no produce memoria, sino sólo instrumentos, esto es, los libros, capaces de recordar cosas aprendidas por la otra vía, o sea, mediante la oralidad).[33] Pero la memoria ha seguido siendo en cualquier caso una función muy importante en sinergia con los escritos, cuyos contenidos ya no se olvidaban sino que se memorizaban.

Con la actual derrota de la cultura de la escritura, la memoria también ha perdido su función y trascendencia. Las imágenes, que se multiplican y siguen a ritmo veloz, ya no se pueden memorizar como los signos que ofrece la escritura; y además, entran y salen continuamente en la imaginación y en la mente, apoderándose de buena parte del espacio necesario para la memorización de conceptos abstractos y de conocimientos basados en éstos y reducen también, por tanto, la capacidad de «razonar» mediante conceptos, cosa que exige memorización y concentración.

Obsérvese, además, cómo el flujo impetuoso de los mensajes comunicados con los nuevos *medios* desmenuza el «tiempo» y hace que se pierda su sentido y consistencia ontológica, reduciéndolo al presente. Es más, el presente en muchos casos se reduce a lo momentáneo, y el tiempo se agota en ello.

En *El espíritu del tiempo,* Morin escribe: «La adhesión y la adherencia al presente convierten la cultura de masas en la cultura de un mundo en devenir; pero cultura *en* devenir no es cultura *del* devenir. La cultura de masas permite al hombre aceptar, no asumir su propia naturaleza transitoria y evolutiva. Cultura del hoy eterno y cambiante, ofrece una “sucesión no estructurada de momentos presentes” (Gabel, 1963), contribuye al nuevo conformismo, denominado “contemporaneísmo” por Whyte Jr, que hace del presente un cuadro de referencia absoluto, atomiza el tiempo como al individuo… No obstante, no puede decirse que esta adhesión al presente sea

ceguera, huida o distracción. Los grandes valores trascendentes han sido erosionados por el devenir acelerado de una civilización proyectada del tiempo irreversible, sustituidos por valores basados en consumos del presente. Se vuelve dominante la tendencia a buscar la verdad y el sentido en las apariencias fenoménicas. *Lo que es ahora* se convierte en la realidad esencial».[34]

No es de extrañar, pues, que a los jóvenes que, arrastrados por ese «contemporaneísmo», no perciben ya el sentido del tiempo y, por consiguiente, del pasado y del futuro, les cueste mucho memorizar los mensajes conceptuales y, por tanto, formarse un bagaje de conocimientos abstractos.

Todo esto comporta una serie de problemas, especialmente en la formación de los jóvenes en la escuela, y en general en la adquisición de una cultura que responda a ciertas necesidades inalienables del espíritu humano y, por consiguiente, también para la formación del «hombre europeo» del futuro.

Existe, no obstante, otro efecto colateral ocasionado por la tecnología de las máquinas y de los ordenadores en la mecanización de los distintos servicios relacionados con la vida social: la mecanización de los servicios que, si bien por un lado simplifica muchas operaciones, por el otro *despersonaliza cada vez más las relaciones humanas.*

Ya Aldous Huxley, en *Nueva visita a un mundo feliz*, observaba: «La organización es indispensable, porque la libertad sólo surge y adquiere sentido en el seno de una comunidad que sepa regularse por sí misma, compuesta de individuos libres y cooperantes. Pero la organización, si bien es indispensable, puede ser también letal. La organización excesiva transforma a los hombres en autómatas, ahoga el espíritu creativo, impide cualquier posibilidad de liberación. […] En el siglo pasado los progresos tecnológicos fueron acompañados de procesos organizativos análogos. La complejidad de las máquinas debía ir unida a la complejidad de los acuerdos sociales, destinados a funcionar de forma llana y perfecta, como los nuevos instrumentos de producción. Para adaptarse a estas nuevas organizaciones, los individuos debían desindividualizarse, negar su identidad originaria, adaptarse a una norma media, en resumen, hacer lo posible por convertirse en autómatas».[35] El camino para salir de la situación que Huxley denunciaba coincide, *mutatis mutandis*, con lo que sostengo en el presente libro: «Como siempre, la vía más segura es la de en medio: entre el extremo del *laissez-faire* por una parte, y el control por la otra».[36]

Pero se ha seguido un camino bien diferente, y mientras tanto las cosas han empeorado considerablemente, como escribe Gadamer: «Basta pensar en la creciente automatización de todas las formas de vida social, en el papel de la planificación, que obliga a tomar decisiones a largo plazo y de ese modo impide la libertad de decisión, o en el creciente poder de la administración pública, que pone en manos de los burócratas un poder que nadie quiere, pero del que no se puede prescindir. Cada vez son más las esferas de nuestra vida que están sometidas a procesos automáticos, mientras que en estas objetivaciones del propio espíritu el hombre se reconoce cada

vez menos a sí mismo».[37]

Además, todos los servicios organizados y llevados a cabo con los nuevos métodos tecnológicos, aunque eficaces, reducen al beneficiario a poco más que un número. Sigue escribiendo Gadamer: «¿Qué significa en nuestra sociedad que se ha vuelto anónima, qué significa la necesidad de un ser humano racionalizado, al que se aplica también el aspecto siniestro de la estadística, sin la que no sería posible una economía global? ¿No se nos ofrecen demasiadas cosas, hasta el punto de que ya no podemos reconocernos realmente en ellas?».[38]

Como veremos, la pérdida del sentido del hombre como «persona» implica la pérdida del sentido de la antigua «comunidad» y «solidaridad», cosa que genera el fenómeno de la soledad. Se pasa del humanismo a una desconsoladora forma de «individualismo», con todas las consecuencias que eso supone.

De todo lo dicho se desprende con claridad —y aún se verá mejor en las profundizaciones que haré a lo largo de la obra— cuál es la situación en que nos encontramos en el momento del nacimiento de la nueva Europa, que debería estar dotada de una unidad espiritual además de política.

Estoy hablando, por supuesto, de la situación bastante problemática en que se encuentran los hombres en general y los hombres de Europa en particular.

Jan Patočka ha hecho observaciones pertinentes y profundas a este respecto. La situación en que se encuentra el hombre en la actualidad no debe considerarse totalmente incontrovertible; se puede modificar, al menos en parte, si se es consciente de ella. Y aunque esto no suponga necesariamente una mejora, implica en cualquier caso un conocimiento reflexivo que resulta beneficioso. Escribe Patočka: «El camino de la reflexión pasa por el examen de las opiniones y por su crítica; no podemos llegar a la verdad sobre nuestra situación si no es a través de este camino crítico, mediante una reflexión crítica. De ello se sigue que al reflexionar sobre nuestra situación podemos modificarla, podemos transformarla en una situación consciente, explicada, que como tal será un camino hacia la verdad sobre la situación».[39]

En esta operación de *toma de conciencia de la* «situación», es muy poca la ayuda que prestan las ciencias sociales. Precisa Patočka: «Naturalmente, todas las ciencias sociales se ocupan de un modo u otro de la situación del hombre; pero obviamente, y a pesar de esto, se esfuerzan por hacer abstracción de esta situación, para regresar luego a ella sólo indirectamente, desde un determinado punto de vista. Por otra parte, las ciencias como tales están vinculadas a ciertos presupuestos metodológicos. La ciencia es esencialmente objetiva, y las ciencias sociales quieren ser puramente objetivas, como lo son las ciencias de la naturaleza. ¿Y acaso esto no significa que, si bien pueden captar alguna parte de la situación, la situación como tal se les escapa? ¿Por qué? Porque la situación no es una realidad totalmente objetiva. La situación implica no sólo lo que se puede o se ha podido constatar, esto es, el presente y el pasado, sino también lo que no puede ser objeto de constatación: el futuro, que también es una parte de la situación. La situación es una situación precisamente

porque se mantiene sin determinar, una situación ya determinada no es realmente una situación».[40]

En concreto, la toma de conciencia de la «situación» *nos permite comprender lo que nos falta* y, por tanto, lo que habría que adquirir para reconstruir espiritualmente Europa: hay que recuperar el discurso filosófico en el sentido antiguo, y en especial el «cuidado del alma» como tarea esencial del hombre; hay que recuperar, además, el sentido del hombre como persona y la dimensión de lo religioso y de lo divino; al mismo tiempo, hay que realizar correctamente la operación de «desdogmatización de la ciencia» y de redimensionamiento del carácter absoluto de la técnica (véase el capítulo 8).

En la situación actual se plantea en primer lugar la cuestión del «pluralismo» en la «unidad» de la nueva Europa. Ciertamente, como afirman algunos, el hombre debe sentirse hoy más que nunca «ciudadano del mundo» y, por tanto, debe aprender a comprender las distintas culturas, a aceptar las diferencias y a saber dialogar de forma constructiva con ellas.

En efecto, nuestra vida cotidiana muestra que todo lo que hacemos, incluso las cosas más insignificantes, es fruto de una interrelación de nuestro país con otros países del mundo. Respecto a esto escribe Morin: «Estamos en el planeta y el planeta está en nosotros, como la totalidad de un holograma está inscrita en uno de sus puntos parciales. Así, los granos del café que bebo todas las mañanas proceden de los altiplanos de América central o de Etiopía, el té de la infusión que hay en mi taza ha sido cultivado en el lejano Yunnan, mi zumo de fruta está hecho con pomelos de Florida o de Israel. Mis camisas de algodón indio han sido confeccionadas en Taiwan o en Macao. Me sueno la nariz con pañuelos de algodón egipcio o de papel procedente de los bosques canadienses. Escucho las informaciones con mi transistor japonés, escribo el primer borrador de este libro europeo con el oro siberiano o sudafricano de una pluma estilográfica, lo paso a máquina en mi Canon japonesa esperando un Macintosh americano. En cada una de mis comidas, reservando siempre el vaso a Francia, tengo en mi plato América, Asia y África. El tejido de nuestras vidas contiene ya una gran parte de textura planetaria. De hecho, estamos en la edad planetaria porque ella está en nosotros».[41]

Ahora bien, ¿qué relaciones deberá establecer Europa con la «multiplicidad» y la «diversidad» de las culturas de los distintos países, y con la diversidad de cultura de los distintos hombres de distintos países que están ya en suelo europeo o están a punto de llegar a él? ¿Deberá ser una especie de «constelación multicultural»? ¿No supondría esto una cierta anulación de la «identidad de Europa»?[42]

Evidentemente, la «unidad europea» no puede ser una construcción predefinida en abstracto, y tampoco puede pensarse como definitiva; más bien *deberá crecer continuamente* tal como exijan las circunstancias concretas; pero deberá *mantener siempre ciertos límites, no traspasables, impuestos por los fundamentos.*

Hay que tener presente sobre todo el hecho de que los no europeos que vienen a

Europa —y en la actualidad parece que son unos veinte millones— no podrán sustituir a los europeos en la construcción del continente. Escribe Lützeler: «Sin duda son muchos los que buscan vivienda, y quieren ocupar la casa de la identidad europea, pero a la mayoría sólo le interesa una casa en alquiler, un apartamento para la preservación del yo nacional. No se sabe aún cómo y cuándo acabará la construcción, porque los maestros constructores no sólo discuten sobre numerosos detalles, sino también sobre cuestiones importantes, que afectan al proyecto de fondo. El conjunto habitable de la nueva identidad multicultural europea podría compararse a una construcción posmoderna, donde lo que parece acabado cambia, lo que está superado se destruye y lo nuevo se pone a prueba. Se impone la imagen de una nueva torre de Babel: la visión de una obra que seguramente nunca está terminada, en cuya construcción y acabado los trabajadores consiguen comprenderse a pesar de la diversidad de sus lenguas».[43]

Insistiremos más adelante (véase el capítulo 8) en esta tesis y en esta imagen. De momento, nos limitamos a subrayar cómo la «unidad» y la «identidad» de Europa sólo pueden ser construidas *mediante la recuperación de sus raíces grecorromanas y cristianas.* En este sentido, son válidas las palabras de Sartori: «En Europa, si la identidad de los hospedados se mantiene intacta, *la identidad que hay que salvar es, o será, la de los que hospedan*».[44]

En el informe presentado en el Campidoglio aparecía una referencia a Dante, en honor del presidente Ciampi, y de Eliot, para quien la *Divina Comedia* era una de las aportaciones más notables de Italia a la construcción de la imagen de Europa. En el presente libro, que como se ha dicho en el «Prefacio», retoma y amplía aquel informe, la referencia a Dante habría exigido un capítulo entero, una especie de intermedio. En ese caso hubiera tenido que adentrarme en la hermenéutica dantesca y habría corrido el riesgo de fragmentar el curso de la reflexión, pasando del plano general al particular. En cualquier caso, considero oportuno reproducir en esta «Introducción» la opinión de Eliot sobre las relaciones de Dante con Europa (que es extraordinaria, aunque por extraños motivos es poco conocida), puesto que está estrechamente vinculada al problema en cuestión y no interrumpe la línea del discurso sino que la completa.

En su ensayo sobre Dante de 1929 escribe Eliot: «Dante es el poeta más “universal” que ha escrito en una lengua moderna. […] Dante, aun siendo italiano y un hombre de partido, *es ante todo un europeo*».[45]

Dante, precisa Eliot, «pensaba igual que cualquier otra persona de su misma cultura en Europa».[46] Leía y expresaba las ideas de los pensadores que formaban la cultura europea: Tomás de Aquino, italiano; Alberto Magno, alemán; Abelardo, francés, Hugo y Ricardo de San Víctor, escoceses. Por consiguiente, «la cultura de Dante no era la de un país europeo, sino la de Europa».[47]

En un ensayo de 1950, Eliot afirma que Dante es sin duda el mayor poeta religioso, aunque esto no limita su «universalidad, sino que más bien la refuerza».

«La *Divina Comedia* expresa en el ámbito de la emoción todo aquello que, entre la desesperación de la depravación y la visión de la beatitud, el hombre es capaz de experimentar»; y, precisamente debido a esta universalidad, «Dante es *con mucho el más europeo* de todos los poetas de nuestro continente».[48] Y sigue diciendo: «El italiano de Dante se convierte en cierto modo en *nuestra* lengua desde el momento en que comenzamos a esforzarnos por leerlo; y las lecciones de experiencia, de lenguaje y de exploración de la sensibilidad son lecciones que todo europeo puede hacer suyas e intentar aplicarlas a su propia lengua».[49]

Son afirmaciones que dan mucho que pensar, sobre todo en un momento en que en muchas escuelas (incluidas las que imparten bachillerato humanístico) apenas se estudia a Dante, porque se considera que ya no conmueve a la juventud de hoy.

En su libro *L'autonomia dell'Europa* (2000) Arno Baruzzi escribe: «La Europa de los tratados, si bien es sin duda una Europa del estado constitucional y del estado de derecho, no es una Europa de la *politeia.* Ésta requiere algo más que los tratados, los acuerdos, las técnicas y las artes, y por tanto también algo más que las técnicas y las artes del derecho, esto es, requiere esa forma vital de la que emana después el derecho».[50]

Como se ha anticipado en el «Prefacio», el objetivo de la presente obra es centrar la atención del lector en las raíces culturales y espirituales de las que nació el «espíritu de Europa», es decir, la «idea de Europa». Mi discurso sobrepasa, por tanto, los limitados horizontes de la política actual y se sitúa en una dimensión «metapolítica», relacionado con algunos rasgos esenciales de la situación especial y dramática en que hoy vivimos y de la que hay que tener plena conciencia.

Habría podido considerar aquí otras raíces culturales y espirituales distintas a las examinadas. En primer lugar, habría podido poner el énfasis en la contribución del mundo romano al nacimiento de Europa, y no sólo con la creación del concepto de *officium* y, por tanto, del derecho, sino en general con su *ethos.* Este tema ha sido tratado ya de forma especial por Rémi Brague, que escribe: «En cuanto a Europa en sentido estricto, hay un rasgo que tal vez sólo ella posee, sólo ella reivindica, y que en cualquier caso nadie le discute. Es el romanismo. O, para ser más precisos, la *latinidad*».[51] El libro de Brague es un punto de referencia válido sobre esta cuestión.

También habría podido destacar la contribución del Humanismo y del Renacimiento, que reforzaron más tarde —aunque de distinta manera y con choques dialécticos— la fusión de algunos mensajes de la Antigüedad con los del pensamiento cristiano. También habría podido hablar de la Reforma protestante; por último, habría podido tratar incluso de la filosofía de la Ilustración de la Revolución francesa.

Pero después de pensarlo mucho he preferido centrarme *en las que, a mi juicio, son las raíces culturales y espirituales primarias en sentido absoluto,* esto es,

aquellas sin las cuales no podría comprenderse cómo y por qué la «idea de Europa» y el «hombre europeo» nacieron, se convirtieron en lo que han sido y, por tanto, también en lo que en muchos aspectos deberían seguir siendo.

Capítulo primero

A PROPÓSITO DE LA «IDEA DE EUROPA» Y DEL «HOMBRE EUROPEO»

> Se habla continuamente de Europa en sentido político, pero se olvida la cuestión de saber qué es realmente y de dónde nació. Queremos hablar de la unificación de Europa. Pero ¿Europa es algo que se pueda unificar? ¿Es un concepto geográfico o puramente político? ¡No! Si queremos abordar la cuestión de nuestra situación presente, debemos comprender que Europa es un concepto que se basa en cimientos espirituales, y así se entiende qué significa la pregunta.
>
> JAN PATOČKA

¿Sobre qué se debe fundar una Europa espiritual?

Desde hace tiempo se ha destacado el hecho de que las directrices económicas y jurídicas fijadas en Maastricht, y la creación del euro como moneda europea impuesta ya con éxito, a lo que hay que añadir ahora también la Constitución europea, son condiciones ciertamente necesarias, pero no son más que el comienzo de la formación de una «nueva Europa» en el plano moral y espiritual.

Sobre el éxito del euro —si exceptuamos algunas críticas e incertidumbres que se han expresado de forma diversa— no parece que existan dudas.

Carlo Secchi y Carlo Altomonte, en *L'euro: una moneta una Europa,* subrayan que la creación de la moneda única no es sólo una etapa fundamental en el proceso de formación de la unidad europea, sino que constituye un *unicum* en su género en la historia de las relaciones entre los Estados y, por tanto, un hecho absolutamente excepcional. En efecto, nunca se había dado el hecho de que un grupo de países decidiera adoptar una moneda única renunciando a su soberanía monetaria, aunque manteniendo su propia autonomía en política fiscal.

Veamos cuáles son sus afirmaciones concretas: «En el ejemplo más parecido del que tenemos conocimiento, el de la unificación de los trece Estados americanos en el siglo XVIII, que desembocó en el nacimiento de Estados Unidos y de su moneda única, el dólar, los propios Estados tuvieron limitada *ab origine* su autonomía política por un poder ejecutivo central y, posteriormente, por un presupuesto federal cuyas dimensiones crecientes influyen cada vez más en la autonomía fiscal de los propios Estados. Dos características que, por el momento, no se encuentran en el modelo de moneda única de que se ha dotado la Unión Europea, puesto que sus Estados miembros, al conservar sus prerrogativas de sujetos autónomos de derecho internacional, no tienen con el órgano ejecutivo comunitario, la Comisión, la misma relación que une a los Estados americanos con la institución de la presidencia y del

gobierno federal; además, los Estados europeos mantienen sus propios presupuestos autónomos, que son de dimensiones notablemente superiores (entre diez y veinte veces) al presupuesto federal de la Unión».[1]

Ciertamente, la renuncia por parte de los Estados europeos a la potestad de acuñar moneda junto con la creación del Banco central europeo (es decir, la puesta en común de un elemento importante de la soberanía de los Estados) supone renunciar a uno de los rasgos esenciales de la identidad nacional a favor del nacimiento de una Unión europea, y *es sin duda alguna un hecho histórico de importancia excepcional.*

Sin embargo, puede decirse que incluso este hecho, a pesar de su gran importancia, forma parte de aquellos hechos que constituyen condiciones «necesarias» pero no «suficientes». En cualquier caso, la creación y la importancia del euro no pueden valorarse de forma restrictiva, como hizo Ralf Dahrendorf, que en 1997 escribió: «Para los grandes problemas políticos que hay que abordar, la EMU *(European Monetary Union)* es casi irrelevante»;[2] «La EMU no hace que se avance en el camino hacia la Unión Europea. La unión monetaria aparta la atención de los problemas más serios del momento, quiebra la unión hasta ahora alcanzada y no funciona como estímulo de la unión política».[3] Y acaba su discurso diciendo: «El Euro de la EMU tiene éxito. La política exterior e interior común progresa. Irrumpe una primavera europea. Es una posibilidad. Si se convierte en realidad quiere decir que me he equivocado completamente».[4] Respecto a lo ocurrido después de 1997, si bien no podemos decir que Dahrendorf se equivocó en todo, sí podemos decir que al menos se equivocó a medias.

Evidentemente, queda aún mucho por hacer.

En la *Laudatio* del presidente de la República italiana, Carlo Azeglio Ciampi, en la ceremonia de entrega del premio internacional Carlo Magno al euro (Aquisgrán, 9 de mayo de 2002) se lee: «Con la creación del Banco central europeo se ha instituido un auténtico órgano federal. Se ha dado un gran salto adelante; se ha dado un gran ejemplo de puesta en común de la soberanía nacional».[5] E inmediatamente después se precisa: «Forma parte de la lógica del proceso de constitución de la Europa unida que cada avance exija otros: o se avanza o se pone en peligro lo que ya se ha hecho. Y lo que ya se ha hecho, tanto en el terreno económico como en el político, parece siempre demasiado importante para que se ponga en peligro: tan importante como para dar a los gobiernos y a los pueblos el valor de seguir avanzando hacia una unificación cada vez mayor, hasta cruzar el umbral que separa una alianza de Estados de una auténtica unión. En este sentido, la creación del *euro* es, además de un punto de llegada, un punto de partida».[6]

Además de estas palabras tan sabias, también siguen siendo válidas las palabras provocadoras de Julien Benda, pronunciadas en los años treinta del siglo pasado, cuando la cuestión de la moneda única no era más que un vago sueño: «Dicen también a Europa que deberá cambiar su concepción de la moneda; que deberá comprender que la garantía de ésta no es un determinado volumen de metal

amontonado en cajas de caudales, sino la disciplina de los pueblos que la administran, la confianza que inspiran al mundo sus gobernantes. ¿Qué base sólida puede tener este cambio de concepción, si no es un cambio en la religión de los hombres, que ya no han de creer en la omnipotencia de la materia, sino en la de los factores morales?». [7]

A propósito de la Carta constitucional de Europa

Observaciones análogas hay que hacer a propósito de la Carta constitucional de Europa.

Obviamente, era necesario —como se ha hecho— poner en marcha un imponente mecanismo para establecer las adecuadas garantías socioeconómicas, con toda una serie de normas de carácter jurídico bien ensambladas.

Pero el «ciudadano europeo» deberá ir más allá de los meros intereses de carácter sobre todo económico e intentar oponerse a ciertas tendencias «reductivistas», que ponen el dinero y los negocios por encima de los principios espirituales y de los valores morales.

Morin, con la agudeza que le caracteriza, destaca: «Europa hoy, para los europeos occidentales, es excedente de mantequilla, cuotas de leche, luchas fratricidas entre cerdos holandeses y franceses, reuniones interminables en las que al amanecer se logra arrancar un 0,01 de aumento o disminución de la remolacha, maletines diplomáticos que viajan de

Bruselas a Estrasburgo, índices de producción, tasas comparativas de inflación. El pensamiento de los problemas europeos está reservado a los euro-tecno-burócratas y a unos diputados que ningún elector sabría reconocer y que tienen el escaño en un Empíreo de Estrasburgo. Ciertamente no hay que esperar que las maletas diplomáticas se vacíen y que los eurócratas cesen en su labor. Lo que hay que esperar sobre todo es que los políticos se dediquen cada vez más al destino común. *Pero para esto hace falta que surja el nuevo espíritu europeo, que crea la conciencia de la comunidad de destino*».[8]

Por consiguiente, existe el riesgo de que la Carta constitucional esté fundada no sobre una roca, sino sobre arena, y que sea por tanto frágil, si los «hombres europeos» no recuperan también algunos de los fundamentos culturales y espirituales de los que nació Europa y se mantienen encerrados en los límites que tan bien pone en evidencia Morin.

Como ya he recordado, decía Max Scheler: «Nunca y en ningún lugar los simples tratados han creado una comunidad, a lo sumo la reflejan».[9] Más que sobre conceptos abstractos y sobre principios de carácter jurídico, una comunidad sólida y consistente nace, se desarrolla y crece *in primis et ante omnia* sobre fundamentos espirituales; y son éstos precisamente los que deben ser recuperados por el

«ciudadano europeo».

Prosigue Morin: «Al ritmo al que van las cosas, se necesitarían más de mil años para que el parlamento europeo adquiriera competencias dignas de los parlamentos nacionales, y grandes cambios para que se constituyera una entidad que contribuyera a formar una federación. Europa no tiene un Mesías que le diga: "Levántate y anda". Y eso es a la vez una suerte y una desgracia: Europa no puede producir sus mártires, sus santas Blandinas, sus Juanas de Arco, pero tampoco podría producir Torquemadas o Loyolas. Para la Europa dominadora y hegemónica del siglo pasado, el humanismo, la razón y la ciencia actuaban de mesías. Pero las verdades del humanismo, de la razón y de la ciencia *se vuelven engañosas desde el momento en que se vuelven mesiánicas.* De modo que hay que salvaguardar el humanismo, la razón y la ciencia privándolos justamente de cualquier misión o función mesiánica. Europa no tiene ni ha de tener mesías. Pero podría, y debería tener sus exploradores y sus catalizadores». [10]

Y éstos deberían ser, además de los intelectuales, los ciudadanos europeos en general, o al menos los que creen en la posibilidad de dar vida espiritual a una nueva Europa.

La actualidad del mensaje de Platón

Platón, en la *República*, expresaba un concepto de gran importancia y de extraordinaria profundidad: no es la Ciudad (es decir, el Estado) el que crea a los ciudadanos, sino al revés. En efecto, *el Estado no es más que la proyección agrandada del alma del ciudadano.* Y para comprender qué es la justicia o la injusticia que reside en el alma del hombre, Platón se basa en un examen del Estado, entendido precisamente como *engrandecimiento del alma humana.*

Veamos ese hermoso texto:

> La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos bastante hábiles para ello —dije—, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primero las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas. […] Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado? […] ¿Y no es el Estado más grande que un individuo? […] Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primero cómo es ella en los Estados; y después del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.[11]

Toda la *República* no es más que un estudio del alma humana realizado *sobre la base del engrandecimiento del Estado,* con la demostración sistemática y bien articulada de la tesis de que la excelencia del Estado depende de la excelencia del alma, mientras que las corrupciones de los Estados dependen de las corrupciones de

las almas. Las distintas formas de Constituciones degradadas de los Estados corresponden exactamente a formas degradadas de almas, y de ellas dependen.

Ernst Jünger —sin citar a Platón y empujado tal vez a las mismas conclusiones por el cataclismo de la Segunda guerra mundial— dice lo mismo en términos actuales: «El hombre no debe olvidar nunca que las imágenes que ahora le horrorizan son las proyecciones de su interioridad. El mundo incendiado, las casas en llamas y las ciudades en ruinas, las huellas de la destrucción son como la peste, cuyos gérmenes han proliferado por dentro durante mucho tiempo antes de afectar a la superficie. Parece que ha ocurrido lo mismo desde hace tiempo en las cabezas y en los corazones. *Es la propia materia del hombre la que se refleja en la imagen del mundo, del mismo modo que el orden interno se manifiesta en la paz exterior.* Por eso el remedio debe aplicarse en primer lugar al espíritu, y sólo *la paz que brota del dominio sobre las pasiones puede aportar prosperidad*».[12]

Nosotros, hoy en día, podemos afirmar que no basta redactar una Carta constitucional de Europa de forma abstracta, y sobre bases preferentemente jurídicas y económicas, para crear al «ciudadano europeo»; por el contrario, dependerá de la riqueza o de la pobreza del alma de los ciudadanos europeos la consistencia, la resistencia o la fragilidad de la propia Carta constitucional de Europa.

O, mejor dicho, una Constitución de Europa hecha por lo general por «burócratas» y por «funcionarios» de Estado, aunque sean de alto nivel, es decir, por hombres que actúan sobre bases preferentemente jurídicas y económicas, sólo podrá sostenerse si hay además otros hombres que sepan inspirarse *también* en un espíritu «político» auténtico, en el sentido más elevado del «deber ser», esto es, en sentido «platónico».

De la «Ciudad ideal» escribía Platón:

> Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra.[13]

El hombre europeo en el ámbito de la Constitución

Algunos conceptos presentados y desarrollados por Platón en el *Político* nos ayudarán a aclarar este punto.

Todas las formas de arte, y en especial el arte de la política, para poder ser realmente constructivas, deben hallar la «justa medida» y aplicarla en aquello de lo que tratan, evitando así el «más» y el «menos», esto es, el «exceso» y el «defecto».

Pero esto tiene sus dificultades, por las razones que expongo a continuación.

El «más» y el «menos», el «exceso» y el «defecto» pueden establecerse *en función de dos relaciones diferentes,* situándose en dos planos diferentes:

- actuando según un criterio *aritmético*, «más» y «menos» pueden ser conmensurados entre sí;
- actuando según un método más complejo, que podríamos llamar *ontológico* y *axiológico*, pueden ser conmensurados en función del «justo medio».

El primer tipo de relación es de carácter *cuantitativo* y el segundo *cualitativo* o, mejor dicho, *axiológico, porque implica una relación de valor.* En función de este segundo tipo de relación está estructurada la realidad, y en función de ella los hombres distinguen lo que es *bueno* de lo que es *malo*, lo que *vale* de lo que *no vale*, lo que es *conveniente* y lo que es *necesario*.

Téngase presente que la aceptación de una medición del «más» y del «menos» en función del «justo medio» constituye una auténtica *revolución teórica* efectuada por Platón respecto al modo de medir en sentido aritmético impuesto por Pitágoras y los pitagóricos; pero también es una revolución respecto al modo de pensar común. En efecto, se trata de una forma de *medición no aritmética, esto es, no cuantitativa, sino precisamente ontoaxiológica,* basada en valores. Y las artes, en especial la política, están basadas en este tipo de medición.[14]

Conviene leer el pasaje del *Político* en el que Platón expone su doctrina. Aunque limitado al arte de la política, que constituye el objeto específico de su diálogo, su discurso es válido para todas las artes:

> Extranjero: *Si se concede que la naturaleza de lo que es más grande no guarda relación alguna sino con lo que es más pequeño, jamás estará en relación con el justo medio. ¿No es así?*
>
> Joven Sócrates: Así es.
>
> Extranjero: En consecuencia, ¿con tal afirmación no estaríamos destruyendo las artes mismas así como también la totalidad de sus productos? Y, seguramente, *también la política, que ahora buscamos,* y el arte de tejer del que ya hablamos, ¿no estaríamos haciéndolas desaparecer? En efecto, las artes de tal tipo, todas sin excepción, *se cuidan bien de no caer en el más o en el menos del justo medio*, y los consideran no como algo inexistente, sino como algo peligroso en lo que a sus actividades se refiere, y precisamente de ese modo, *cuando preservan la medida*, logran que sus obras sean todas bellas y buenas.
>
> Joven Sócrates: Así es.
>
> Extranjero: Por lo tanto, si suprimimos la política, ¿no quedará cortada nuestra siguiente búsqueda de la ciencia real?
>
> Joven Sócrates: Sí, completamente.
>
> Extranjero: Entonces, así como en nuestro examen del sofista nos vimos forzados a admitir que lo que no es es, puesto que en eso nos hizo refugiarnos el razonamiento, *¿así también ahora nos veremos forzados a admitir que el más y el menos son mensurables, no sólo en su relación recíproca, sino también en relación con la realización del justo medio*? Porque, si eso no se admite, no será posible sostener, sin lugar a dudas, que exista el político ni ningún otro individuo de los que poseen una ciencia relativa a las acciones.
>
> Joven Sócrates: También ahora es del todo forzoso admitir eso.
>
> Extranjero: *Mayor aún que aquélla, Sócrates, es esta empresa* —aunque creo que recordamos muy bien cuán larga fue—, pero sería del todo justo que sobre esta cuestión hiciéramos la afirmación siguiente.
>
> Joven Sócrates: ¿Cuál?
>
> Extranjero: Que en algún momento habrá necesidad de lo que ahora se dijo para hacer una presentación *de lo exacto en sí.* Pero si nos atenemos a aquello que, para nuestro presente propósito, está bien y suficientemente probado, nos presta —creo yo— una magnífica ayuda este argumento, según el cual debe sostenerse concomitantemente que *todas las artes existen y que el «más» junto con el «menos» son conmensurables no sólo en su relación recíproca, sino también respecto de la realización del justo medio;* porque, si esta conmensurabilidad existe, existen también las artes, y, si éstas existen, también existe

aquélla; si, en cambio, alguno de estos dos términos falta, tampoco existirá jamás el otro.

Joven Sócrates: Esto es cierto; pero ¿qué viene a continuación?

Extranjero: Está claro que podríamos dividir el arte de medir, como dijimos, cortándolo en dos del siguiente modo: ubiquemos en una de sus porciones a todas aquellas artes que miden en relación con sus opuestos un número, una longitud, una profundidad, un ancho, una velocidad; y *en la otra, a las que miden en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente, lo oportuno, lo debido y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos.*[15]

Gadamer considera que el *Político se* impone como un texto de vanguardia y que incluso contiene aquello que parece faltarle a la ciencia moderna, debido a que reduce la medición al nivel puramente empírico y matemático: «[…] debemos preguntarnos: ¿qué es la medida? *Tengo muy en cuenta los pensamientos de Platón, que aconsejo vivamente que lean con atención todos aquellos que desean comprender lo que parece faltar a la ciencia moderna.* En el *Político*, por ejemplo, se discute sobre una cuestión sumamente actual, esto es, sobre las cualidades que distinguen a *un auténtico estadista de un auténtico funcionario de la sociedad.* Platón distingue dos medidas: la primera se obtiene cuando se mide un objeto aproximándose desde fuera, la otra, en cambio, se encuentra en la cosa misma. Las palabras griegas son las siguientes: *metron*, que significa medida, y *metrion*, que indica lo que es mesurado, o bien adecuado. Ahora bien, ¿qué quiere decir "adecuado"? Evidentemente, designa la medida *interior* de una totalidad viviente».[16]

¿Qué pasa entonces con los métodos de los tecnócratas de la política y de muchos hombres de hoy, para quienes lo económico se ha vuelto determinante y en muchos aspectos decisivo?

Veamos la respuesta de Gadamer: «Mientras tanto, la ciencia moderna ha llegado a considerar todos los resultados de las mediciones como datos reales, que hay que recoger escrupulosamente. Ahora bien, estas medidas dependen de un criterio fijado por convención, que se aproxima a los fenómenos. Se sobrepone a lo que es medido. […] En efecto, además de la esfera de lo que es mensurable de este modo, *existe otro concepto de medida.* Éste es el tema del *Político*, donde se discute sobre la *existencia de una medida que está implícita en la cosa misma*, y no impuesta desde el exterior. Parafraseando, podríamos decir que *además de lo que es medido de una determinada manera tenemos también lo que es adecuado en sí mismo*».[17]

Lo que es en sí mismo «adecuado» —es decir, axiológicamente «conveniente»— coincide con los *principios espirituales* y con los *valores éticos*.

Intentemos, pues, considerar los fundamentos culturales y espirituales a partir de los cuales nació y se desarrolló Europa, que reflejan la «justa medida» de la que hablaba Platón y que podrían ser de gran ayuda para una renovación de la «idea de Europa» y del «hombre europeo».

Capítulo segundo

LA MENTALIDAD ESPECULATIVA DE GRECIA COMO PRIMER FUNDAMENTO DE EUROPA

> La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento […] en una nación. […] Esta nación es la antigua Grecia de los siglos VII y VI a.C.
>
> EDMUND HUSSERL

> Sin la perspectiva abierta por Platón, la historia europea tendría un aspecto completamente diferente.
>
> JAN PATOČKA

No una realidad geográfica, sino una idea espiritual

Partamos de algunas observaciones de Edgar Morin. En su obra *Pensar Europa*, el filósofo francés escribe: «Si se busca la esencia de Europa sólo se halla un "espíritu europeo" evanescente y aséptico. Si se cree que se está desvelando su cualidad más auténtica, al mismo tiempo se está ocultando una cualidad contraria pero no menos europea. Así, si Europa es el derecho, también es la fuerza; si es la democracia, también es la opresión; si es la espiritualidad, también es la materialidad; si es la mesura, también es la *hybris*, el exceso; si es la razón, también es el mito, incluso el que hay en la idea misma de razón. Europa es una noción vaga, que nace del caos, sus límites son inciertos, de distribución variable, susceptibles de corrimientos, roturas y metamorfosis. *Se trata, por tanto, de buscar la idea de Europa precisamente en aquello que tiene de incierto, de borroso, de contradictorio, para intentar extraer su compleja identidad*».[1]

Y sigue diciendo: «De modo que la Europa histórica no puede ser definida por sus fronteras geográficas. Tampoco se puede definir la Europa geográfica a través de fronteras históricas, estables y cerradas. Ahora bien, esto no significa de ningún modo que se deba disolver Europa en su ambiente. Lo que significa es que Europa, como todas las nociones importantes, se define no a través de sus fronteras, que son borrosas y cambiantes, *sino a través de lo que organiza y produce su originalidad.* Europa no sólo carece de fronteras; también carece de unidad geográfica interna. Desde este punto de vista, su originalidad consiste, por así decir, en su falta de unidad: el interior de la península presenta una extraordinaria diversidad de paisajes, debida a la vez a la fragmentación de los relieves, a las multiformes intersecciones tierra-mar y a la variedad de los climas. *Nada hacía pensar, por tanto, que Europa llegara a ser una entidad histórica. Y sin embargo lo ha sido. ¿En qué? ¿Cuándo?*

¿Cómo?».[2]

Morin plantea correctamente el problema, y de ese planteamiento partimos nosotros, aunque seguiremos otros caminos, que en parte coinciden con algunas de sus observaciones (que se encuentran no sólo en *Pensar Europa* sino también en otras obras suyas)[3] y en parte se apartan de ellas y se remiten a otros autores que han sabido captar el meollo de la cuestión.

¿Cuáles son, pues, los fundamentos sobre los que se ha formado la «idea de Europa»?

El primer fundamento del espíritu europeo

La primera raíz de Europa es la creación griega del *elemento racional*, que dio origen a una cultura de características absolutamente peculiares.

Escribe Werner Jaeger: «Los griegos, vistos desde la perspectiva actual, representan respecto a los grandes pueblos históricos de Oriente un "progreso" radical, un nuevo "grado" en todo lo que se refiere a la vida del hombre en la comunidad, que entre los griegos está planteada sobre bases completamente nuevas. Por mucho que se aprecie la importancia artística, religiosa y política de los pueblos anteriores, la historia de lo que podemos llamar *cultura*, en el sentido que conocemos, no empieza hasta los griegos».[4]

Ahora bien, hay que especificar y puntualizar de inmediato esta afirmación, puesto que la nueva cultura creada por los griegos *nace de una peculiar mentalidad teórica*, de la que surgieron tanto la filosofía —como veremos en el próximo capítulo — como la propia ciencia en sus primeras formas.

Se trata de un cambio revolucionario que supuso el paso del tradicional modo de «pensar por medio de imágenes y de mitos», estrechamente vinculado a la «cultura arcaica de la oralidad», a un nuevo modo de «pensar por medio de conceptos».

Que Europa nace con la creación de la filosofía por parte de los griegos lo afirmó Edmund Husserl en una célebre conferencia pronunciada en Viena el 7 de mayo de 1935, cuyo título era «La crisis de la humanidad europea y la filosofía»:[5] «La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No estoy hablando de un lugar geográfico, de un país, aunque también sería legítimo; hablo de un nacimiento espiritual que se produjo en una nación o, mejor dicho, en unos hombres y en unos grupos de hombres de esta nación. Esta nación es la antigua Grecia de los siglos VII y VI a.C. En ella se perfila una *nueva postura* de algunos hombres frente al mundo que les rodea. De esta postura derivó una formación de tipo espiritual completamente nueva, que se transformó rápidamente en una forma cultural sistemáticamente concluida. Los griegos la llamaron *filosofía.* En su traducción exacta, de acuerdo con su sentido originario, este término significa simplemente ciencia universal, ciencia

del cosmos, de la totalidad de lo existente. […] Aunque pueda parecer paradójico, *en la aparición de la filosofía entendida en este sentido* […] yo veo el fenómeno originario de la Europa espiritual».[6]

Ahora bien, ¿en qué sentido puede afirmarse que el espíritu nuevo del que nació Europa se formó con la filosofía?

El propio Husserl nos proporciona una respuesta: «Con la primera concepción de las ideas, el hombre se convierte poco a poco en un hombre nuevo. Su ser espiritual comienza el movimiento de una progresiva transformación. Este movimiento se produce desde el principio en la comunicación; en el propio ámbito de vida despierta un nuevo estilo de existencia personal y, en la posterior comprensión, otro nuevo devenir. En éste (y posteriormente más allá de éste) se difunde ante todo una humanidad especial que, aun viviendo en la finitud, vive tendida hacia los polos de la infinitud. Crece así una nueva forma de unión y una nueva forma de comunidad duradera, cuya vida espiritual, en la comunión del amor por las ideas, por la producción de las ideas y por la normatividad ideal de la vida, lleva consigo el horizonte de un futuro al infinito: el horizonte de una infinidad de generaciones que se renuevan en el espíritu de las ideas. Todo esto se produce en primer lugar en el espacio espiritual de una nación, de Grecia, como desarrollo de la filosofía y de las comunidades filosóficas. Al mismo tiempo, surge en esta nación por primera vez un espíritu cultural general, que atrae a su órbita a toda la humanidad, y se perfila así una progresiva evolución de la forma de una nueva historicidad».[7]

Estas afirmaciones plantean, no obstante, un problema nuevo y más radical: ¿cómo se produjo esto y por qué precisamente en Grecia?

Parece que a Husserl no le preocupaba ese problema, que no se abordó y resolvió hasta más tarde, a partir de los estudios vinculados a la cuestión de la tecnología de la comunicación en el mundo antiguo y al paso de la cultura de la oralidad a la civilización de la escritura.[8]

En mi opinión, y contrariamente a lo que a veces se escucha, los mensajes sapienciales de los sabios de Oriente y de la India no tienen nada que ver con la filosofía occidental. Como observa Gadamer: «Se trata realmente de otros mundos y así deben ser considerados por los filósofos. La huella religiosa de estas antiguas culturas es muy especial. De todos modos la sabiduría del Extremo Oriente tuvo cierta acogida a través de la filosofía europea ya en el siglo XVIII como *sapientia sínica* y, a partir del Romanticismo y en el siglo XIX, incluyó en cierto modo la sabiduría india en el pensamiento idealista de la *Mitteleuropa.* Ahora bien, todo esto no dio lugar a un desplazamiento de los centros de gravedad. En cambio, la ciencia europea como tal alcanzó finalmente una difusión internacional e intercontinental tan grande que es única para todo el mundo. No obstante, el concepto de filosofía no puede aplicarse aún a las grandes respuestas que las grandes culturas de Oriente y de la India han dado a las preguntas de la humanidad, tal como las replantea constantemente en Europa la filosofía. Básicamente, es del todo arbitrario llamar

filosofía al diálogo entre un sabio chino y su discípulo […]».[9]

La filosofía nace en Grecia a través de una auténtica revolución cultural, iniciada en primer lugar en los círculos restringidos de los filósofos presocráticos (empezando por Tales), extendida más tarde por los sofistas a círculos más vastos, difundida ampliamente en todos los niveles sobre todo por Sócrates con su método dialéctico y con la célebre pregunta «¿Qué es?», e impuesta definitivamente, con sus implicaciones y consecuencias, por Platón. En efecto, fue Platón el que codificó la nueva terminología conceptual y la nueva sintaxis vinculada a ella, y el que llevó el método socrático a sus últimas consecuencias, como intentaré explicar a continuación.

De la cultura de la oralidad y de la imagen a la civilización de los conceptos racionales

La cultura griega arcaica estaba basada en la oralidad miméticopoética, y tenía como referentes esenciales los poemas de Homero y de Hesíodo y las composiciones poéticas en general, que se consideraban la *expresión de toda la gama del saber que poseía la comunidad.* Por tanto, las obras de Homero y de Hesíodo constituían, como se ha dicho acertadamente, una auténtica «enciclopedia tribal».

La terminología y la sintaxis de esta cultura estaban relacionadas con la *imagen* y con el *discurso narrativo,* cuyos protagonistas eran personajes, hechos y acontecimientos vinculados temporalmente al pasado, al presente ya la expectativa de futuro, sobre todo de forma «paratáctica».

La técnica de la comunicación se basaba en la memorización de los versos poéticos y en su continua repetición a diferentes niveles. Eso implicaba una *participación* y hasta una *identificación emotiva* del sujeto con los contenidos, una *imitación* y *asimilación* de éstos y, por tanto, una especie de identificación del sujeto con el objeto, y viceversa.

Como ya se ha dicho, fue el nacimiento de la filosofía el que modificó de forma radical la terminología y la sintaxis de la cultura de la oralidad mimético-poética. En un primer momento, la indagación filosófica se hizo mediante la «oralidad dialéctica», que implicaba *pregunta* y *respuesta* y que daba un vuelco a la estructura misma de la «oralidad mimético-poética». Inmediatamente después, o más bien en paralelo, se reforzó la difusión de la escritura, sin la cual la nueva cultura no habría podido imponerse, conservarse y desarrollarse.

El «sujeto» que conoce se diferenciaba así del «objeto» conocido y nacía, en consecuencia, el *autoconocimiento* y por tanto un pensamiento radicalmente nuevo tanto en la terminología como en la sintaxis.

En obras recientes[10] he demostrado que fue precisamente el nacimiento de un

nuevo modo de pensar, expresado mediante una nueva forma de oralidad —la *dialéctica*, opuesta a la mimético-poética— el que hizo necesaria e impuso de manera irreversible la difusión de la escritura y, por tanto, la nueva forma de civilización vinculada a ésta.

Intentaremos explicar mejor cómo se produjo la revolución con el nacimiento de la filosofía.

La metodología de la dialéctica como superación de la cultura mimético-poética

Havelock (pese al planteamiento unilateral con que enuncia y desarrolla su tesis de fondo)[11] hace algunas observaciones bastante pertinentes sobre la génesis y las características de la dialéctica en sus primeras manifestaciones, y las expone con gran expresividad. Conviene pues leer algunos fragmentos de su obra, que harán que el lector comprenda de qué clase de revolución nació la nueva civilización y, en consecuencia, la ciencia misma.

Respecto a la dialéctica, Havelock escribe: «Y esta separación del sujeto de la palabra recordada es quizá a su vez el presupuesto del uso creciente, a lo largo del siglo V, de un recurso que a menudo se ha considerado característico de Sócrates, pero que quizá era de uso general, para atacar la costumbre de la identificación poética e inducir a la gente a darle la espalda. Se trataba del método de la dialéctica; no necesariamente esa forma evolucionada de razonamiento lógico encadenado que se encuentra en los diálogos de Platón, sino el recurso originario en su forma más sencilla, que consistía en pedir a un interlocutor que repitiera lo que había dicho y *explicara lo que quería decir.* En griego, las palabras que expresan decir, explicar y significar pueden coincidir. Es decir, la función originaria de la pregunta dialéctica era simplemente obligar al interlocutor a repetir una enunciación ya hecha, con la premisa tácita de que esa enunciación era en cierto modo insatisfactoria y de que era mejor formularla de nuevo. Ahora bien, la enunciación oral, si se refería a cuestiones importantes de tradición cultural y de ética, tenía que ser de naturaleza poética y tenía que utilizar las imágenes de la poesía y a menudo también sus ritmos. Era de tal naturaleza que invitaba a identificarse con algún ejemplo emotivamente expresivo y a repetirlo muchas veces. Pero decir "¿Qué quieres decir? Repítelo" perturbaba la agradable satisfacción proporcionada por la frase o por la imagen poética. Significaba utilizar palabras distintas, y estas palabras equivalentes no fluían poéticas; habían de ser prosaicas. En el momento en que se planteaba la pregunta, las fantasías del interlocutor y del enseñante resultaban perturbadas, y podía decirse que el sueño se rompía y era sustituido por un desagradable esfuerzo de reflexión y de cálculo. En resumen, la dialéctica, arma que, sospechamos, era utilizada de esta forma por todo

un grupo de intelectuales en la última mitad del siglo V, *era un instrumento para despertar la conciencia de su lenguaje de sueño y para estimularla a pensar de forma abstracta.* Al hacer esto nació la concepción "yo que pienso acerca de Aquiles", en lugar de "yo me identifico con Aquiles"».[12]

Por consiguiente, con la *dialéctica* nacían el *nuevo vocabulario* de preguntas y respuestas y la *nueva sintaxis,* que modificaban en sus raíces la cultura oral mimético-poética basada en las imágenes, en los nexos paratácticos y en la mímesis, y la disolvían. Y así se formaban la nueva mentalidad y *la fuente cultural*, de la que nacieron la filosofía y la ciencia.

El papel de Sócrates en la revolución cultural de la que nació el espíritu de Occidente

En el ámbito de esta revolución cultural, Sócrates desempeñó un papel fundamental dando término al movimiento que habían iniciado filósofos anteriores a él, empezando por Tales.

Siguiendo con Havelock, «la idea de que la doctrina de Sócrates representa una inversión de las tendencias anteriores es insostenible, aunque parece fomentada tal vez por la *Apología* de Platón. Si bien los presocráticos habían buscado la sintaxis y el vocabulario necesarios, y habían expresado su conciencia de las facultades mentales que eran necesarias para este objetivo, podemos decir que no siempre sabían lo que hacían. *Fue el genio de Sócrates el que descubrió lo que estaba sucediendo y definió sus consecuencias psicológicas y lingüísticas.* El método de la abstracción lo propone Sócrates como método; se reconoce específicamente que el problema es tanto lingüístico *(logos)* como psicológico. El carácter de la abstracción se formula acertadamente como un acto de enucleación, que separa "la cosa en sí" del contexto narrativo, que se limita a decirnos cosas *en torno* a esta "cosa en sí", o la ilustra o la personifica. Gran parte de la energía socrática fue utilizada probablemente para definir al sujeto pensante *(psyche*) que se estaba separando críticamente de la fuente poética en la que toda la experiencia había estado representada en secuencias de imágenes. Y mientras se separa, el sujeto piensa "pensamientos" o abstracciones que forman el nuevo contenido de su experiencia».[13]

El papel de Platón y su «segunda navegación»

Como precisa Havelock más tarde, las «Formas» o «Ideas» platónicas *eran una auténtica «necesidad», la desembocadura irreversible de la revolución llevada a cabo por los presocráticos y por Sócrates:* «Las Formas anunciaban la aparición de

un nivel de raciocinio totalmente nuevo que, al ser perfeccionado, había de crear a su vez un nuevo tipo de experiencia del mundo: reflexiva, científica, tecnológica, teológica, analítica. *La nueva era intelectual reclamaba banderas propias bajo las cuales poder marchar, y las halló en las Formas platónicas.* Vista desde esta perspectiva, *la teoría de las Formas era una necesidad histórica*».[14]

Son muchas las cosas que habría que decir, pero me limitaré a un solo punto, concretamente a lo que Platón llamó su «segunda navegación», esto es, a la transposición del pensamiento, a través de la dialéctica, *del plano de lo sensible al plano puramente racional,* en el ámbito de *logoi,* con el descubrimiento del ser inteligible *del mundo de las Ideas y de las puras Formas.*[15]

Este descubrimiento realmente histórico puede ser considerado desde dos puntos de vista diferentes e igualmente importantes, es decir, desde el punto de vista estrictamente filosófico y desde un punto de vista más general vinculado a la tecnología de la comunicación y al paso definitivo de la cultura de la oralidad a la civilización de la escritura; y ambos son esenciales para comprender la idea de Europa.

Examinaremos más adelante esos dos puntos de vista.

La «teoría de las ideas» de Platón como Carta Magna de la espiritualidad europea

Con Platón nace la primera exposición racional y demostración de la existencia de una realidad suprasensible y trascendente, de un ser metasensible. Por consiguiente, con Platón nace la que podríamos llamar «Carta Magna» de la metafísica occidental.

En contra de todos los predecesores naturalistas y en contra de muchos de sus contemporáneos, Platón no se cansó de insistir en su descubrimiento fundamental: *hay muchas más cosas de las que conoce vuestra filosofía, limitada a la dimensión de lo físico.*

Todo el pensamiento europeo estará condicionado decisivamente por esta distinción, tanto en la medida en que la acepte como en la medida en que no la acepte. En efecto, en este último caso deberá justificar la no aceptación mediante la negación del descubrimiento platónico, y de todos modos también resultará condicionado por éste. Sólo a partir de Platón y, por consiguiente, de su descubrimiento, se hablará de «materialismo» y «espiritualismo».[16]

Ya Hegel afirmaba: «La grandeza auténticamente especulativa de Platón, aquello por lo cual marca un hito en la historia de la filosofía y, por tanto, en la historia en general, reside en la determinación más precisa de la Idea».[17] En 1949, Whitehead escribía incluso: «La caracterización más segura de la tradición filosófica europea es

que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón».[18] Y Patočka, por su parte, precisaba: «Sin la perspectiva abierta por Platón, la historia europea tendría un aspecto completamente diferente».[19]

Leamos el pasaje del *Fedón* que ilustra esta «segunda singladura», piedra miliar del pensamiento europeo y occidental:[20]

> Pues eso *[scil.* vincular la Inteligencia con los elementos físicos y no con lo mejor, es decir, con el Bien] es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas, como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra, hace que se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire. En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, *y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo.* Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro —dijo—, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?[21]

Veamos las precisiones puntuales que hace Platón:

> Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esta clase. […] Examina, entonces, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. […] Por tanto, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Con que, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas.[22]

El ejemplo de la belleza es claro: la belleza del cuadro que el pintor pinta o la de la estatua que el escultor esculpe no pueden explicarse a partir de los elementos físicos de que se valen el pintor y el escultor para realizar sus obras, no se pueden reducir de ningún modo al color, a la tela, al mármol, ni a ningún otro material que utilizan los artistas. Estos elementos no son las «causas» de la belleza, sino sólo «concausas», esto es, los medios de que se valen los artistas para la realización concreta de la Belleza en sí y para sí, es decir, hace referencia a la «Idea» y al correspondiente «Eidos», que constituyen los términos técnicos que expresan la esencia misma, la forma metasensible de lo Bello, que se plasma en los fenómenos sensibles.[23]

La teoría de las ideas como nuevo nivel de racionalidad

No obstante, la terminología y la sintaxis conceptual introducidas por Platón con su teoría de las Ideas o de las Formas, ha sido decisiva también desde el punto de vista de la historia de la tecnología de la comunicación. Havelock habla incluso de la «necesidad de Platón»,[24] en la medida en que la introducción de una nueva forma de lenguaje, de una nueva terminología y de una nueva sintaxis imponía de forma decisiva, y en ciertos aspectos definitiva, *el adiós a la poesía como instrumento de comunicación*, su reducción al nivel de mera «opinión». Por esto Platón insistía en explicar las razones por las que había que abandonar a Homero como maestro y educador de los griegos.[25]

Para Havelock, con este lenguaje Platón *preanunciaba una fase nueva de la evolución, no sólo del espíritu griego sino también del europeo.* «Y sin embargo Platón era también consciente, y con razón, de que sólo su genio había sido capaz de comprender plenamente que se trataba de una revolución que había que realizar con urgencia. Otros antes que él se habían movido en esta dirección, habían hecho los primeros e inciertos experimentos con la nueva sintaxis, y se habían dado cuenta de que la sintaxis poética era un obstáculo. De modo que si Platón pretendió poblar el universo y la mente del hombre con toda una familia de Formas surgidas Dios sabe de dónde, se trataba en cierto modo para él de una necesidad. *Puesto que veía en su esencia una profunda transformación en la experiencia cultural del hombre.*»[26]

De ahí la frase paradójica y deliberadamente provocativa de Whitehead que hemos recordado: «La caracterización más segura de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón».[27] Y esto, además de ser válido para la filosofía en particular, lo es también para una buena parte de la cultura europea en general, según observa Patočka en el pasaje citado anteriormente: «Sin la perspectiva abierta por Platón, la historia europea tendría un aspecto completamente diferente».[28]

Capítulo tercero

LAS PRIMERAS FORMAS DE CIENCIA EN GRECIA

> La filosofía y la ciencia son una sola cosa que no puede escindirse, y ambas son una creación de los griegos.
>
> HANS-GEORG GADAMER

> Solamente las civilizaciones que derivan de la civilización griega han poseído una ciencia que no es meramente rudimentaria.
>
> THOMAS KUHN

La ciencia nació de la mentalidad filosófica y especulativa de los griegos

De la *forma mentis* creada por los filósofos, explicada en el capítulo anterior, surgió también la ciencia. La tesis de que la ciencia nació de la peculiar mentalidad filosófica creada por los griegos la defienden muchos estudiosos, aunque con formulaciones diferentes.

Edgar Morin, por su parte, precisa: «No es Grecia la que inventó la racionalidad. En todas las sociedades humanas, incluidas las más arcaicas, encontramos un pensamiento empírico-lógico-técnico que permite elaborar estrategias de conocimiento y de acción, fabricar instrumentos y armas, practicar la caza, etc. Es lo que podríamos llamar ejercicio racional de la inteligencia. Las prácticas mágicas, las concepciones mitológicas y religiosas no impiden de ningún modo que estas sociedades produzcan racionalidad. Ahora bien, esta racionalidad tan sólo es difusa, dispersa, empapada de no racionalidad, y es solamente instrumental, es decir, adaptada a las finalidades prácticas a las que estaba destinada. En Grecia, en cambio, se había desarrollado una esfera autónoma de racionalidad que ya no es instrumental, para fines prácticos, de actividad social, sino que está orientada al pensamiento teórico y a la reflexión sobre todo tipo de problemas. Se trata de la esfera filosófica como tal, en la que la racionalidad se desarrolla sobre la base del intercambio de argumentaciones y de confrontación de ideas».[1]

Mejor aún sería decir que no fue Grecia la que inventó la «razón»; la invención de los griegos es la «racionalidad» como desarrollo sistemático y metódico de la razón, tal como admite por otra parte el propio Morin.

Thomas Kuhn, uno de los más grandes epistemólogos del siglo XX, escribe: «Todas las civilizaciones de las que tenemos documentos han poseído su propia tecnología, su arte, su religión, su sistema político, sus propias leyes, etc. En muchos

casos estos aspectos de la civilización eran tan desarrollados como los nuestros. Pero solamente las civilizaciones que derivan de la civilización griega han poseído una ciencia que no es meramente rudimentaria».[2]

Así pues, la fuente de la que nació la ciencia, en el ámbito de la civilización helénica, fue precisamente la formación y el desarrollo de la mentalidad filosófica, que no tiene una correspondencia precisa en las otras civilizaciones antiguas. En otras palabras, los griegos, con la creación de la *forma mentis* de carácter teórico, produjeron una cosa que ningún otro pueblo fue capaz de producir, y que con el paso del tiempo ha tenido una importancia revolucionaria, hasta el punto de cambiar las connotaciones estructurales de la vida de los hombres.

Sólo teniendo esto bien presente podremos llegar a comprender las razones por las que la civilización occidental, por influencia de la nueva mentalidad creada por la filosofía, *se configuró de forma muy distinta a la civilización oriental,* y por qué la ciencia nació precisamente en Occidente, y no en Oriente. Es más, hay que recordar que los propios pueblos orientales, cuando y en la medida en que han querido apropiarse de la ciencia creada en Occidente, han tenido que hacer suyas algunas categorías esenciales del pensamiento europeo y occidental.

Ahora bien, ¿cómo nació la *ciencia* a partir de esta mentalidad?[3]

En primer lugar, la ciencia se mezcló con la *filosofía,* y no se diferenció claramente de ella hasta más tarde, también por obra de los griegos.

Forzosamente he de limitar mi análisis a algunos puntos esenciales, y por esto me detendré tan sólo en tres grandes ramas de la ciencia en las que los griegos alcanzaron resultados significativos: la *matemática* (en especial la geometría), la *astronomía* y la *medicina;* centraré pues la atención en las relaciones que los filósofos (sobre todo Platón y Aristóteles) establecieron entre la filosofía (en especial la metafísica) y estas ciencias. Esas relaciones son muy interesantes y en ciertos aspectos pueden constituir un aviso incluso para el hombre contemporáneo, que con demasiada frecuencia olvida o infravalora esas diferencias.

La creación de la ciencia geométrica

Se ha destacado a menudo que las primeras nociones aritméticas y geométricas de los griegos procedían de la cultura egipcia. Pero este hecho en sí mismo es poco significativo, puesto que esas nociones *fueron radicalmente transformadas por los griegos, justamente a nivel cognoscitivo.*

Como se desprende de un antiguo papiro, la aritmética egipcia se reducía básicamente a determinadas operaciones y a técnicas de cálculo que tenían una finalidad de tipo práctico, como la medición de los cereales y de la fruta, el establecimiento de las formas de dividir una cantidad determinada de cosas entre un número determinado de personas, etc. También la geometría de los egipcios debía de

tener las mismas características: en concreto, las nociones geométricas habían de servir para construcciones como las pirámides o para la medición de los campos después de las inundaciones del Nilo.

Pero la teoría general de los «números en cuanto números» así como las bases y el planteamiento estructural de la ciencia geométrica han de considerarse auténticas *creaciones de los griegos,* empezando por Pitágoras y los pitagóricos. Naturalmente, en la medida en que los egipcios establecieron precisas reglas prácticas de carácter aritmético y geométrico, demostraron tener sin duda aptitudes teóricas; pero la explicitación del momento propiamente teórico y el planteamiento de los problemas matemático-geométricos de forma especulativa fueron adquisiciones no de los egipcios, sino de los griegos. Fue el mismo procedimiento racional de la oralidad dialéctica el que cambió el modo de pensar de la oralidad mimético-poética (véase pp. 41-49), es decir, aquel mediante el cual se formó el pensamiento filosófico, el que permitió a los griegos llevar la matemática del plano práctico-empírico al conceptual-teórico.

Cuando se habla de geometría griega se piensa inmediatamente en la *euclídea.* Pero la realidad es más compleja. En la época de Platón y de Aristóteles, mientras se estaban sentando definitivamente las bases estructurales de la geometría que Euclides fijará en los *Elementos,* subsistían entre los geómetras algunas tendencias rudimentarias a una forma de geometría que hoy se denomina «no euclídea». A partir de 1967,[4] Imre Toth ha descubierto más de dieciocho pasajes contenidos en las obras de Aristóteles, en los que aparecen testimonios de la existencia de *huellas concretas de geometría no euclídea* en los orígenes del pensamiento geométrico.[5]

Aristóteles nos ha dejado estos testimonios no porque tuviera un especial interés por las matemáticas o porque tuviera una especial habilidad matemática; al contrario, experimentaba una seria perplejidad frente a esas alternativas, pero eso no le impedía, como historiador, destacar la existencia de esas alternativas, siguiendo ese criterio de descripción objetiva de la realidad del que también dan prueba muchas de sus investigaciones de ciencia empírica (piénsese, por ejemplo, en los estudios sobre los animales).

En cambio Platón, que tenía una notable habilidad matemática además de filosófica, desempeñó un papel determinante en la atribución de la primacía a la forma de geometría que Euclides fijará en sus *Elementos.*

Recuérdese que en la Academia se estudiaron por primera vez a fondo y se definieron los cinco sólidos geométricos regulares. Además, Vittorio Hosle avanzó la hipótesis de que las propias «doctrinas no escritas» de Platón contribuyeron a eliminar algunas dudas, por ejemplo en la decisión de considerar determinante el ángulo recto.[6] Y el ángulo recto es precisamente la justa medida que el *Uno* impone a la *Diada indefinida de grande y pequeño* (el ángulo obtuso puede ser cada vez «más grande», y el agudo cada vez «más pequeño», mientras que el recto materializa la «justa medida»).

Escribe Hosle: «Parece que la contribución de Platón, en esta difícil coyuntura, fue haber insistido en un concepto de geometría riguroso, que renuncia a la intuición, y que en ese sentido es muy moderno, y haber evitado la crisis por medio de una construcción ontológica: la geometría euclídea, como "geometría del ángulo recto", es la geometría ontológicamente verdadera. Desde esta perspectiva es verosímil que el responsable del fracaso de los primeros ensayos antieuclídeos, hasta su renacimiento en los siglos XVIII y XIX, fuera Platón. Así pues, en justicia habría que llamar a la geometría euclídea "geometría platónica"».[7]

Según la tradición, sobre el portal de la Academia platónica estaba escrito: «Que no entre el que no sea geómetra». Pero sólo han llegado hasta nosotros testimonios tardíos y posteriores al año 362 d.C.[8] No obstante, aun admitiendo que el epígrafe fuera una invención de la fantasía de los antiguos, refleja en cualquier caso el programa de formación esbozado en la *República*.[9]

Platón estaba convencido de que las ciencias matemáticas eran esenciales para el filósofo, ya que le ayudaban a «alcanzar el ser, apartando la mente del mundo del devenir»,[10] y por tanto necesarias «para facilitar la radical conversión del alma del mundo del devenir al de la verdad y del ser».[11]

No sorprende, por tanto, la conclusión a que llega: «Así pues, querido amigo, [la matemática], con respecto al alma, es una fuerza que arrastra hacia la verdad»;[12] es decir, estimula a la filosofía a alcanzar las cimas más altas del pensamiento.[13]

Astronomía y cosmología en sus relaciones con la metafísica

Todo lo que se ha dicho de las matemáticas es válido asimismo para la astronomía, sólo que en este caso los griegos se inspiraron en los babilonios y no en los egipcios. En efecto, los babilonios estudiaron los fenómenos celestes sobre todo con *fines astrológicos*, o en cualquier caso para hacer previsiones y predicciones y, por tanto, con fines utilitaristas, y no propiamente especulativos.

Nos encontramos de nuevo con que, si bien en la llamada astrología caldea aparecían, al menos de forma implícita, importantes elementos de carácter conceptual y teórico —en concreto, la noción de número como instrumento de conocimiento, así como la idea de una unidad que conecta el todo, y tal vez incluso la concepción de los períodos cíclicos de la vida del cosmos—, lo cierto es que fueron precisamente los griegos los que *explicitaron a nivel teórico esos conceptos*, y pudieron hacerlo *en función de ese espíritu teórico del que nació la filosofía*.

No es éste el lugar para trazar, aunque sea de forma sintética, el desarrollo de la astronomía griega desde Tales (que, según sabemos, predijo un eclipse de forma bastante precisa) hasta Tolomeo, pasando por las aportaciones de la Academia y del propio Aristóteles acerca de la explicación de la estructura del cosmos y el

movimiento de los planetas.

Sin embargo, no puedo dejar de mencionar la sorprendente anticipación de la hipótesis de la centralidad del Sol hecha por Aristarco en el siglo III a.C. A ese respecto escribe Kuhn: «Se ha repetido a menudo que, si la ciencia griega hubiera sido menos deductiva y menos dominada por los dogmas, la astronomía heliocéntrica habría podido comenzar a desarrollarse dieciocho siglos antes. Ahora bien, este tipo de afirmaciones no tiene en cuenta el contexto histórico. Cuando Aristarco proponía su hipótesis, el sistema geocéntrico, mucho más razonable, no presentaba ninguna dificultad que pudiera ser eliminada por un sistema heliocéntrico; se trataba de algo inimaginable. Todo el desarrollo de la astronomía tolemaica, desde sus éxitos hasta su fracaso, se extiende a lo largo de muchos siglos que secundaron la propuesta de Aristarco. Por otra parte, no había razones evidentes para tomar en serio a aquel gran astrónomo. Ni siquiera el modelo más elaborado propuesto por Copérnico era más simple o más preciso que el sistema tolemaico. Los datos obtenidos de las observaciones […] no proporcionaban ninguna base para elegir una de las dos soluciones. En esas circunstancias, uno de los factores que indujo a los astrónomos a aceptar la teoría de Copérnico (y que no pudo, en cambio, actuar a favor de Aristarco) fue la existencia de una crisis reconocida, que fue decisiva a la hora de decidirse por la innovación. La astronomía tolemaica no había logrado resolver sus problemas; había llegado el momento de ofrecer a un competidor la oportunidad de afirmarse». [14]

La creación de la medicina y sus relaciones con la metafísica

También la medicina, al igual que la matemática y la astronomía, *nació como ciencia en Grecia.*

Hay que añadir de inmediato que los griegos no se limitaron a crear la ciencia médica, sino que le concedieron una importancia cultural que no se encuentra en otras culturas. Werner Jaeger, que ha estudiado a fondo las relaciones entre la medicina y la cultura griega, observa: «No es exagerado decir que la ciencia ética de Sócrates, que en los diálogos platónicos ocupa el centro de la disputa, no habría sido imaginable sin el modelo de la medicina, al que tan a menudo alude Sócrates. La medicina le resulta más afín que cualquier otra rama del saber humano conocida hasta entonces, incluidas las matemáticas y las ciencias naturales. Ahora bien, la medicina griega merece ser […] valorada no sólo por esto, es decir, por haber sido, en la historia del espíritu, el grado preliminar de la filosofía socrática platónica y aristotélica, sino también porque, en la forma que alcanzó en aquella época, superó por primera vez los límites de una mera técnica artesanal y se constituyó en fuerza cultural, elemento de guía intelectual en la vida del pueblo griego. Desde entonces, la medicina se convirtió cada vez más, aunque no sin oposición, en parte constitutiva de

la cultura general […], posición que no ha vuelto a conquistar en la cultura moderna. La ciencia médica de nuestro tiempo, nacida en la época del Humanismo de la resurrección de la literatura médica de la antigüedad, a pesar del admirable grado de desarrollo que ha alcanzado, no se parece ya en este sentido a su antigua madre, puesto que se halla encerrada en los rígidos límites de su competencia específica».[15]

La medicina griega no nace de las prácticas realizadas por los «sacerdotes sanadores» de Esculapio, sino de la experiencia y de las investigaciones de las escuelas de medicina anexas a los templos, en las que los médicos se fueron distanciando paulatinamente de los sacerdotes y definieron su identidad profesional específica sobre la base de investigaciones precisas.

Y también respecto a la medicina, al igual que ocurre con la matemática y la astronomía, hay que reconocer que *fue creada por los griegos a partir de la mentalidad conceptual que surge con el nacimiento de la filosofía.*

En el siglo XIX se descubrió un papiro que contenía un tratado de medicina que atestigua que los egipcios habían llegado a un estadio avanzado en la elaboración de material médico, y reproduce algunas reglas y algunas relaciones de causa-efecto. Podemos considerarlo un auténtico «antecedente» de la medicina griega. *Sin embargo, se trata de un antecedente que mantiene con la ciencia médica de los griegos la misma relación que mantienen los descubrimientos matemáticos y geométricos de los egipcios con la creación de la ciencia de los números y de la geometría griega.*

De este modo explica Jaeger cómo la medicina griega derivó de la mentalidad teórica creada por la filosofía de la naturaleza de los presocráticos: «Siempre y en todas partes ha habido médicos; *pero el arte sanitario de los griegos se convirtió en arte médicamente consciente gracias a la fuerza ejercida sobre él por la filosofía jónica de la naturaleza.* Esta verdad no ha de ser de ningún modo ensombrecida atendiendo a la postura declaradamente antifilosófica de la escuela hipocrática, a la que pertenecen las primeras obras de la medicina que conocemos. Sin el esfuerzo de búsqueda de los más antiguos filósofos naturalistas jónicos encaminado a descubrir una explicación “natural” de todos los fenómenos, sin su intento de relacionar todo efecto con una causa y revelar en la cadena de causas y efectos un orden universal y necesario, sin su confianza indestructible en su capacidad de penetrar en todos los secretos del mundo a través de la libre observación de las cosas y mediante el conocimiento racional, la medicina nunca habría llegado a ser una ciencia».[16]

No obstante, pese al gran conocimiento y elevada opinión que tenía de la medicina, Platón *la diferenciaba claramente de la filosofía, esto es, de la ciencia del hombre en su totalidad.* Los buenos médicos explican que no se puede curar un «órgano particular» del cuerpo sin curar «todo el cuerpo»:

> Pasa con él lo que, seguramente, has oído de los buenos médicos cuando se les acerca alguien que padece de los ojos, que dicen algo así como que no es posible ponerse a curar sólo los ojos, sino que sería necesario, a la par, cuidarse de la cabeza, si se quiere que vaya bien lo de los ojos. Y, a su vez, creer que se

llegue a curar jamás la cabeza en sí misma sin todo el cuerpo es una soberana insensatez.[17]

Ahora bien, para Platón esto no es suficiente. Los médicos tienen razón al sostener la tesis de que no se puede curar una «parte» del cuerpo, sin curar el «todo». No obstante, el cuerpo *no es el hombre en su «todo»*, sino que es *una «parte» del mismo: el «todo» del hombre es el cuerpo junto con su alma.* Y del mismo modo que no se puede curar una parte del cuerpo sin curarlo todo, tampoco *se puede curar el cuerpo sin curar también el alma.*

En el *Cármides* hay un diálogo dramático en el que se pone en boca de un médico tracio este mensaje realmente revolucionario:

> Zalmoxis, nuestro rey, siendo como es dios, sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza sin el resto del cuerpo; *así como tampoco del cuerpo sin el alma.* Ésta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: *se despreocupaban del conjunto,* cuando es esto lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes. *Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre;* como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. *El alma se trata,* mi bendito amigo, *con ciertos ensalmos.*[18]

Los «ensalmos» con que se cura el alma consisten en la filosofía, que educa al hombre a la «templanza», esto es, a aquella virtud que enseña en qué consiste y cómo se practica la *justa medida* y, por tanto, el equilibrio espiritual.[19] En la *República*, Platón observa agudamente:

> No creo que, aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al alma; pero en el caso inverso un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible. ¿Y tú qué opinas?[20]

Y esto es lo que también el hombre de hoy intenta redescubrir con grandes dificultades, al menos en parte.[21]

Aristóteles: la ciencia como conocimiento de lo particular

Aristóteles estableció mejor que nadie en qué consiste *la diferencia estructural entre la metafísica y las distintas ciencias.* Y pudo hacerlo porque, además de ser un gran metafísico, era un gran científico, concretamente un amante de la ciencia *empírica,* como demuestran sobre todo sus tratados sobre los animales *(Investigaciones sobre los animales, Partes de los animales, Movimiento de los animales, Reproducción de los animales).*

Leamos un texto que en muchos aspectos es paradigmático:

> Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las *denominadas particulares.*

> Ninguna de las otras ciencias, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que *tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta:* así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.[22]

La diferencia consiste, pues, en el hecho de que la metafísica considera el *«todo» del ser,* mientras que las ciencias particulares sólo consideran *una «parte» delimitada.* Pues bien, ¿las categorías generales y la lógica que sirven para el «todo» se diferencian estructuralmente de las que sirven específicamente para las «partes»?

De la definición que nos proporciona Aristóteles puede interpretarse en primer lugar en qué consisten los errores metodológicos que se deberían evitar. Las categorías y la metodología que sirven para las «partes» no pueden ni deben —precisamente porque sirven para las «partes»— extenderse *eo ipso* al «todo».

Quien así actúa, de manera consciente o inconsciente, está haciendo «criptometafísica», pseudometafísica, y *contrae indebidamente el todo a la dimensión restrictiva de las partes.* Veremos que en esto consiste el error del «cientifismo» (véase el capítulo 7), que está muy extendido hoy en día y representa uno de los efectos colaterales ocasionados por la revolución científica.

Así pues, la lógica de las «partes» no puede extenderse al «todo». Ni tampoco a la inversa, esto es, la lógica del todo no puede *eo ipso* extenderse a las partes. Quien así actúa comete un error igual y contrario al del cientifismo, un error que podríamos denominar «metafisicismo».

Ahora bien, los que investigan las ciencias particulares deben extraer de la metafísica ciertos axiomas (como el principio de *identidad* y de *no contradicción*), como precisa Aristóteles en este pasaje:

> Hemos de establecer si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los (principios) llamados axiomas en las matemáticas y el estudio de la entidad. Es, desde luego, evidente que la investigación acerca de aquéllos corresponde también a la misma, es decir, a la del filósofo, ya que pertenecen a todas las cosas que son y no a algún género particular con exclusión de los demás. Y, ciertamente, todos se sirven de ellos: como que son principios de lo que es, en tanto que algo es, y cada género particular es algo que es; no obstante, se sirven de ellos hasta donde les resulta suficiente, es decir, hasta donde se extiende el género acerca del cual llevan a cabo sus demostraciones. Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto, en efecto, es lo que tienen de común), su estudio corresponde también al que se ocupa en esclarecer lo que es, en tanto que es.[23]

¿Qué ciencia puede salvar al hombre?

Una respuesta al problema suscitado por el título de este apartado nos la proporciona Platón en el *Cármides,* en un pasaje escrito con sutil ironía que conviene leer entero, porque contiene premoniciones emblemáticas: lo que puede salvar al hombre no es la ciencia ligada a los «detalles», cualesquiera que sean los beneficios que ésta pueda aportar en concreto; lo que puede salvar al hombre es siempre y solamente afrontar e intentar comprender el problema último de la vida: *¿qué es el*

Bien?

Veamos el texto platónico:

—Escucha, pues, mi sueño; bien sea que haya pasado por la de cuerno o por la de marfil. Porque si la sensatez, tal como la hemos definido ahora, nos guiase realmente, tendría que ocuparse de todo, según el contenido de los distintos saberes, y ningún timonel que dijese, sin serlo, que lo era, nos podría engañar, ni ningún médico o estratega, o quienquiera que sea, que se las diese de que sabe algo sin saberlo, nos podría pasar desapercibido. Siendo así las cosas, ¿qué nos podría pasar, sino que precisamente los cuerpos serían más sanos que ahora, que escaparíamos mejor a los peligros del mar y de la guerra y que todo nuestro mobiliario, vestimenta y calzado, y, en definitiva, todas nuestras cosas y, en general, todo absolutamente estaría hecho más esmerada y artísticamente, porque dispondríamos de auténticos artesanos? Si quieres podemos ponernos de acuerdo en que el arte adivinatoria sea un saber de lo que tiene que pasar y en que la sensatez, sabiendo de ella, tenga a raya a los charlatanes, y, a los que sean verdaderamente adivinos, nos los presente como precursores del futuro. Convengo en que el género humano, así preparado, obraría y viviría más sabiamente, porque la sensatez no permitiría que, bajo su vigilancia, se colase, como colaboradora nuestra, la ignorancia. Sin embargo, que *obrando así de sabiamente, obraríamos bien y seríamos más felices*, eso, querido Critias, es cosa que aún no podemos alcanzar.

—Pero, en verdad, dijo él, no encontrarás fácilmente ningún otro fin para las buenas obras, si desdeñas el del conocimiento.

—Me tienes que enseñar además, dije yo, una pequeñez: hablas de conocimiento, ¿te refieres al del corte de suelas?

—Por Zeus, que no me refiero a eso.

—Entonces, ¿a trabajar el bronce?

—En modo alguno.

—¿Tal vez la lana, la madera, o alguna cosa así?

—No, en absoluto.

—Por tanto, no nos quedamos con nuestra afirmación de que el ser feliz es vivir con conocimiento, pues los que así viven no estarían todos de acuerdo, según tú, en que son felices, sino que me parece que estás delimitando al feliz en el dominio del que vive con conocimiento de ciertas cosas concretas. A lo mejor estás hablando del que yo decía hace un momento, del que sabe las cosas del porvenir, del adivino. ¿Es de éste o de algún otro del que hablas?

—De éste y de otro, dijo.

—¿De cuál?, dije yo. ¿Acaso de aquel que, además del porvenir, sepa todo lo que ha pasado y lo que ahora está pasando, y al que nada se le escapase? Porque, pongamos por caso que un tal así exista, no me irías a decir que habría otro más conocedor que él.

—No te lo diría, no.

—Pero aún hay algo que deseo conocer, *cuál de los saberes es el que le hace feliz*, ¿o son todos por igual?

—No, por igual no, dijo.

—Entonces, cuál es el que más y, por medio de él, qué es lo que conoce de las cosas que son, que fueron o que han de sobrevenir. ¿Quizá, con ayuda de éste: el juego de las damas?

—Qué damas ni damas, dijo.

—¿O puede que el cálculo?

—En manera alguna.

—¿O bien la salud?

—Más verosímilmente, dijo.

—Pero aquel al que, sobre todo, me refiero, ¿para qué le sirve?

—Para saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal, dijo.

—¡Oh tú, bribón!, exclamé. Rato ha que me estás obligando a dar vueltas, ocultándome que *no es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal.*[24]

El valor del pensamiento de los griegos

Antes de acabar este tema considero oportuno reproducir algunas observaciones hechas por Martin Heidegger sobre el pensamiento de los griegos, que ponen en entredicho las convicciones de quienes lo juzgan alejado del hombre de hoy.

Al tratar de los conceptos científicos fundamentales del pensamiento antiguo, Heidegger afirma, sin términos medios, que «no sólo determinaron y determinan de forma decisiva toda la filosofía posterior, sino que en general han hecho posible la ciencia occidental y la sostienen aún hoy».[25]

Normalmente, un arte o un conocimiento nace pequeño y se hace grande con el tiempo; en el caso de la filosofía griega ha sucedido lo contrario: según Heidegger, *nació grande* (y cabría añadir que en ciertos casos empequeñeció, como en algunos aspectos sucede precisamente en nuestros días).

En su *Introducción a la metafísica*, escribe asimismo Heidegger: «[…] aquí se trata de la filosofía, es decir, de una de las pocas cosas grandes de que es capaz el hombre. Ahora bien, cualquier cosa grande ha de tener forzosamente un comienzo grande. Su comienzo es siempre lo más grande […]. Así ocurre con la filosofía de los griegos».[26]

Capítulo cuarto

EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE Y EL «CUIDADO DEL ALMA»

> La historia de Europa es en gran parte, al menos hasta el siglo quince, la historia de los intentos de ocuparse del cuidado del alma.
>
> Europa nació de este motivo, es decir, del cuidado del alma, y ha muerto porque se ha permitido que cayera nuevamente en el olvido el cuidado del alma.
>
> JAN PATOČKA

El «cuidado del alma» como base espiritual sobre la que se construyó la conciencia europea

El fundamento espiritual de la conciencia de Europa lo pusieron los griegos y puede exponerse de forma sintética con la expresión «cuidado del alma». Lo presento en segundo lugar porque, en ciertos aspectos, depende del anterior (o, en cualquier caso, va unido estructuralmente a éste); ahora bien, desde un punto de vista axiológico, puede considerarse más consistente aún que el anterior.

Esta tesis la sostuvo y defendió de forma sistemática Jan Patočka, el más importante pensador checo del siglo XX.[1] Recordemos que Patočka se opuso en Praga al régimen comunista y sufrió por ello numerosas persecuciones; fue uno de los fundadores de la «Charta 77». Murió trágicamente a consecuencia de un «violento interrogatorio» de la policía. Por su vida y su ejemplo se le ha denominado el «Sócrates de Praga».[2]

Para Patočka, la conciencia de Europa se formó y desarrolló con la adquisición del concepto del «cuidado del alma». En su opinión, el cuidado del alma es la formación interior del hombre, es decir, la formación de una conciencia sólida e inquebrantable. No se trata de una forma de intelectualismo abstracto, sino que es más bien «una aspiración a encarnar lo eterno en el tiempo y en el propio ser, y a la vez una aspiración a resistir al huracán del tiempo, a resistir a todos los peligros que comporta, *a resistir cuando el cuidado del alma pone en peligro al hombre*».[3]

Cuando un hombre, en una comunidad, para cuidar el alma se sitúa al margen de las reglas de la sociedad y muestra su falta de adecuación y sus errores, *se le considera un peligro para la propia sociedad.* La existencia de Sócrates fue para la comunidad una provocación.

Escribe Patočka: «[Sócrates] es el primero que a la tiranía secreta y a la hipocresía de la antigua moral opone la idea de que el hombre orientado, en el pleno sentido del término, a la búsqueda de la verdad, el hombre que examina lo que es

bueno, sin saber él mismo lo que es positivamente bueno, pero rechazando simplemente las falsas opiniones, necesariamente parecerá el peor y más nocivo de los hombres, cuando en realidad es el mejor; y, por el contrario, el que adopta la postura de la masa parecerá el mejor, cuando en realidad su esencia más profunda representa lo peor, y el conflicto inevitable entre estos dos acabará por fuerza con la destrucción del hombre del bien».[4]

El mensaje de Sócrates en su doctrina y en el ejemplo de vida

Sócrates se impone, por tanto, como figura emblemática para Europa y para el pensamiento occidental. En efecto, según afirma Patočka, es *el enviado de la divinidad.* Al condenarle, los propios jueces se convirtieron en objeto de juicio y de condena divina.

Con su muerte, Sócrates lega a la posteridad una herencia que tiene un significado ético-político decisivo: *al no socorrerse a sí mismo, socorrió a los demás.* Es más, inculcó en la mente de la posteridad el proyecto de una comunidad en la que pueda vivir el hombre que practica el «cuidado del alma». De la tragedia de Sócrates nació el proyecto de la «república ideal» de Platón.

Veamos las consecuencias que saca Patočka: «La aparición de la filosofía, su irrupción en la realidad, no significa que a partir de ese momento se convierta en una fuerza dirigente de la realidad. La filosofía nunca fue una fuerza dirigente. La filosofía es la reflexión. Incluso tras el despertar representado por la aparición de la reflexión, los hombres siguen cediendo al sueño, siguen viviendo en el mito. Platón lo sabe, y es una de las razones que le inducen a crear a su vez mitos, mitos nuevos (aunque hay otras razones más profundas). Pero el hecho es que, debido a la aparición de la filosofía, la vida no filosófica también se ve obligada de algún modo a enfrentarse consigo misma, se ve obligada a reflexionar, y este mero hecho hace que asimile algunos elementos de la filosofía. Esto determinó la especificidad de Europa: *solamente en Europa* nació la filosofía, en el sentido de ese despertar por el que el hombre se libera de la tradición para entrar en el presente del universo; solamente en Europa o, para ser más precisos, en lo que fue el germen de Europa: en Grecia».[5]

Y para terminar, reproduzco el pasaje en el que Patočka *lanza un mensaje de extraordinaria actualidad para el hombre de hoy que pretende construir la nueva Europa* (ya he anticipado algunas ideas en los capítulos anteriores): «Se habla continuamente de Europa en sentido político, pero se olvida la cuestión de saber qué es realmente, y de dónde nació. Queremos hablar de la unificación de Europa, pero ¿acaso Europa es algo que pueda unificarse? ¿Se trata de un concepto geográfico o puramente político? No; y si queremos abordar la cuestión de nuestra situación actual, debemos comprender ante todo que Europa es un concepto que se basa en cimientos *espirituales*, y de este modo se entiende qué significa esta pregunta».[6]

Esta tesis la expuso Patočka en varias obras, pero especialmente en *Platón y Europa*.[7] Como reza el título, el análisis se centra en la figura de Platón; además, como ya hemos recordado, para Patočka «sin la perspectiva abierta por Platón, la historia europea habría tenido un aspecto completamente diferente».[8] Pero en la redacción definitiva de la obra dedicada a *Sócrates*,[9] destaca acertadamente el origen socrático de la doctrina platónica.

En realidad, la tesis del «cuidado del alma» *se basa en un nuevo y revolucionario concepto del hombre*, que se impuso como auténtico emblema de la cultura occidental y que la tradición atribuye precisamente a Sócrates y a sus discípulos: la esencia del hombre coincide con su *psyche*, es decir, con su inteligencia y con su capacidad de entendimiento y de voluntad.

Esa tesis, que fue combatida en el pasado —presentada originariamente por Burnet[10] y por Taylor,[11] vinculada a otra tesis que se reveló errónea (la tesis de que todo lo que Platón dice no sólo en los diálogos juveniles, sino también en los de la madurez, sería expresión del pensamiento socrático, de modo que Platón sólo expresaría ideas propias en los diálogos de la vejez), aunque era completamente independiente de ella—, se está afirmando cada vez más desde el punto de vista hermenéutico, y puede considerarse ya un logro irreversible.[12]

Características y alcance de la tesis socrática

De este modo resume Sócrates su mensaje ante los jueces:

> Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?». Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a *no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos»*.[13]

Antístenes, uno de los discípulos de Sócrates y muy cercano a él, sostenía que era «rico» no en el sentido común de la palabra, sino *rico en la auténtica riqueza*, es decir, rico no en dinero ni en bienes materiales, sino en *bienes del alma*, y que había adquirido esa riqueza precisamente de Sócrates. Veamos un testimonio significativo de su pensamiento:

—Y tú, Antístenes —repuso Sócrates—, dinos cómo es que poseyendo tan poco estás tan orgulloso de tu riqueza.

—Porque para mí, amigos, *los hombres tienen la riqueza y la pobreza no en casa sino en el alma.* […] Nuestro Sócrates, del que yo la he adquirido, no la medía ni la pesaba conmigo, sino que me daba toda la que podía llevarme, y yo no me muestro celoso de ella con nadie, y a todos los amigos la muestro sin celos y *comparto con quien la quiera la riqueza de mi alma.*[14]

Platón, en *Alcibíades mayor,* nos ofrece una explicación detallada de la tesis con un razonamiento articulado que gira en torno al núcleo conceptual siguiente: *el hombre sólo se cuida a sí mismo si cuida su alma*, mientras que si cuida su cuerpo y sus bienes, cuida lo que *tiene* y *posee*, y no lo que *es* como hombre.

Conviene leer el texto íntegramente (uno de los más bellos), partiendo de las conclusiones de la demostración de la primera tesis (que ya conocemos y en la que profundizaremos en el próximo apartado), que constituye su premisa obligada:

Sócrates —El alma, pues, nos ordena conocer al que manda conocerse a sí mismos.

Alcibíades —Así es.

Sócrates —Entonces, quien conoce una parte de su cuerpo conoce lo que le pertenece, pero no se conoce a sí mismo.

Alcibíades —Así es.

Sócrates —Por consiguiente, ningún médico ni ningún maestro de gimnasia, en cuanto tal, se conoce a sí mismo.

Alcibíades —Creo que no.

Sócrates —Por tanto, los campesinos y los artesanos están aún más lejos de conocerse a sí mismos. Es más, no parece ni siquiera que conozcan lo que les es propio, sino algo que es aún más distante, según las distintas artes ejercidas por ellos, puesto que conocen, de lo que se refiere al cuerpo, lo que a éste complace.

Alcibíades —Es cierto.

Sócrates —Así pues, si es moderación conocerse a sí mismos, ninguno de éstos es moderado gracias a su propio arte.

Alcibíades —Creo que no.

Sócrates —Precisamente por este motivo se considera que tales artes son innobles y no son conocimientos dignos de un hombre de valor.

Alcibíades —Sin duda.

Sócrates —Entonces una vez más, ¿el que cuida de su propio cuerpo se cuida de lo que le es propio, pero no de sí mismo?

Alcibíades —Puede que así sea.

Sócrates —Entonces, ¿el que se ocupa de las riquezas no se cuida de sí mismo, ni de lo que le pertenece, sino de algo más distante?

Alcibíades —Así creo.

Sócrates —Por tanto, el que acumula riquezas no se ocupa de lo que le es propio.

Alcibíades —Exactamente.

Sócrates —Entonces, si uno ama el cuerpo de Alcibíades, no ama a Alcibíades sino a una de las cosas que le pertenecen.

Alcibíades —Dices la verdad.

Sócrates —En cambio te ama sólo el que ama tu alma.

Alcibíades —Eso se sigue necesariamente del razonamiento hecho.

Sócrates —Pero ¿el que ama tu cuerpo no te abandona tal vez cuando se marchita?

Alcibíades —Así lo creo.

Sócrates —En cambio, ¿quién ama el alma no se aparta de ella, hasta que ésta avanza por el camino más adecuado?

Alcibíades —Naturalmente.

Sócrates —Pues yo soy el que no te abandona, sino que permanece incluso cuando tu cuerpo se marchita, mientras que los otros se han alejado.

Alcibíades —Y haces realmente bien, Sócrates. ¡No me abandones!

Sócrates —Intenta, pues, ser hermoso el mayor tiempo posible.

Alcibíades —Lo intentaré sin duda.

Sócrates —La situación es la siguiente: Alcibíades, hijo de Clinia, no ha tenido, ni tiene, como parece, ningún amante, excepto uno, y digno de ser amado, Sócrates, hijo de Sofronisco y de Fenareta.

Alcibíades —Es cierto.

Sócrates —Pero ¿no me habías dicho que me había anticipado en muy poco, porque tú fuiste el primero que tuviste intención de aproximarte a mí, queriendo saber por qué solamente yo no te abandono?

Alcibíades —Así es justamente.

Sócrates —La razón es ésta: solamente yo estaba enamorado de ti, mientras que los otros lo estaban de lo que te pertenece. Pero lo que es tuyo comienza a perder la lozanía juvenil, mientras que tú empiezas a florecer. Y ahora, si no te dejas corromper por el pueblo de Atenas y no te vuelves peor, no te abandonaré. Justamente es esto lo que más temo, que te dejes corromper convirtiéndote en amante del pueblo; a muchos atenienses de valía les ha ocurrido algo así, porque «el pueblo del magnánimo Erecteo» tiene un hermoso aspecto, pero hay que contemplarlo cuando se quita la máscara. Toma pues las precauciones que te sugiero.

Alcibíades —¿Cuáles?

Sócrates —Ante todo, querido mío, ejercítate y aprende lo que hay que conocer para entrar en la vida política. No obstante, no lo hagas antes, de modo que te introduzcas cuando poseas el antídoto, sin sufrir ningún peligro.

Alcibíades —Creo que hablas bien, Sócrates; intenta, no obstante, explicarme de qué modo podremos cuidar de nosotros mismos.

Sócrates —Pues bien, ya hemos dado el primer paso: en efecto, hemos llegado a un acuerdo conveniente sobre lo que somos, mientras temíamos, sumidos en el error acerca de esto, que cuidábamos, sin darnos cuenta, de algo distinto, pero no de nosotros mismos.

Alcibíades —Así es.

Sócrates —Y luego hemos acordado que hay que cuidar del alma y tender a esto.

Alcibíades —Está claro.

Sócrates —En cambio, el cuidado del cuerpo y de las riquezas ha de dejarse a otros.[15]

Muchos otros filósofos retomaron este sublime concepto socrático e insistieron en él. Así, inspirándose en Sócrates, escribe Demócrito:

Quien elige los bienes del alma elige las realidades más divinas; mientras que quien opta por los bienes del cuerpo elige las realidades más humanas.[16]

El propio Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, afirma:

Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad.[17]

El fundamento de la tesis sobre el «cuidado del alma»

La tesis del «cuidado del alma» sólo podía nacer en Grecia y con Sócrates, como consecuencia de la revolución que supuso su concepción de la esencia del hombre como *psyche*, sobre la que considero oportuno hacer algunas precisiones.

Recuerdo que el concepto de *psyche* es una creación griega. Los pensadores cristianos lo tomaron de los griegos y se lo apropiaron, aunque con ciertas dificultades.

Como todo descubrimiento revolucionario, el nuevo concepto de *psyche* tiene a sus espaldas una larga y compleja preparación, que parte del primer filósofo y sólo alcanza la madurez con Sócrates y sus discípulos.[18]

Escribe Werner Jaeger: «Lo que sorprende es que cuando Sócrates, tanto en Platón como en los otros socráticos, pronuncia esta palabra "alma" lo hace siempre como con un fortísimo acento y parece envolverla en un tono apasionado y urgente, casi de evocación. *Ningún labio griego antes que él había pronunciado así esta palabra.* Tenemos la impresión de algo que conocemos por otra vía: y lo cierto es que, por vez primera en el mundo de la civilización occidental, se nos presenta aquí lo que aún hoy llamamos a veces con la misma palabra […]. Pero *este significado elevado lo adquiere por primera vez en la predicación protrética de Sócrates*».[19]

Platón, en un espléndido pasaje del *Fedro*, resume el problema de fondo del pensamiento socrático. A la pregunta de Fedro de si consideraba que los mitos —como por ejemplo el de Boreas que raptó a Oritía— debían ser interpretados en clave puramente racional de forma rigurosa (hoy en día diríamos «desmitizados»), Sócrates responde:

> Pero yo, Fedro, considero, por otro lado, que todas estas cosas tienen su gracia; sólo que parecen obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte. Porque, mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y, además, la de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres prodigiosos, aparte del disparate de no sé qué naturalezas teratológicas. Aquel, pues, que dudando de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando de una especie de elemental sabiduría, necesitaría mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto para esto. Y la causa, oh querido, es que, *hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene.* Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, *no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino.*[20]

La respuesta al imperativo délfico: «Conócete a ti mismo», es el eje del pensamiento socrático. En *Alcibíades mayor,*[21] Platón presenta el problema y la solución socrática de forma detallada. El razonamiento, planteado y resuelto con notable rigor, parte de la cuestión que se refiere a la forma de hacerse mejores a sí mismos, y establece que *para cuidar de sí mismos hace falta conocerse a sí mismos.* Ahora bien, en el hombre hay un cuerpo y un alma; así pues, el hombre es o cuerpo, o alma, o el conjunto de cuerpo y alma. El alma es la que manda, mientras que el cuerpo es mandado y está al servicio de ésta: el cuerpo es como un «instrumento» a disposición del alma. De modo que el hombre sólo puede ser el alma y, por tanto, es precisamente el alma lo que la frase délfica exhorta a conocer.

Leamos el hermosísimo texto, que precede al que hemos reproducido antes y que expresa *uno de los conceptos base de la historia de Europa y de Occidente:*

> Sócrates —¿Podremos saber alguna vez qué arte nos hace mejores a nosotros mismos, mientras ignoramos quiénes somos?

Alcibíades —Es imposible.

Sócrates —Pero ¿tal vez es fácil conocerse a sí mismos y era un inútil el que puso aquella inscripción en el templo de Delfos, o bien se trata de una cosa difícil y que no está al alcance de todos?

Alcibíades —Muchas veces, Sócrates, me ha parecido una cosa al alcance de todos, muchas veces en cambio, una cosa muy difícil.

Sócrates —Sin embargo, Alcibíades, sea fácil o no, la cuestión se nos plantea así: *conociéndonos a nosotros mismos podremos saber cómo debemos cuidarnos, mientras que si lo ignoramos, no podemos justamente saberlo.*

Alcibíades —Así es.

Sócrates —Pues bien, ¿cómo puede encontrarse ese sí mismo? En efecto, así descubriremos quiénes somos, mientras que si lo ignoramos, esto será imposible.

Alcibíades —Dices bien.

Sócrates —Detente, ¡por Zeus! ¿Con quién estás hablando ahora? ¿No estás hablando conmigo?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —¿Y yo contigo?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —Entonces, ¿Sócrates es el que habla?

Alcibíades —Justamente.

Sócrates —¿Y Alcibíades es el que escucha?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —¿Pero acaso Sócrates no discute con palabras?

Alcibíades —Es obvio.

Sócrates —¿Para ti discutir y utilizar palabras es lo mismo?

Alcibíades —Sin duda.

Sócrates —Pero ¿no son diferentes aquel que utiliza y aquello que se utiliza?

Alcibíades —¿Qué quieres decir?

Sócrates —Por ejemplo, el zapatero corta con el trinchete, la lezna y otras herramientas.

Alcibíades —Sí.

Sócrates —Por tanto, el que corta y utiliza alguna cosa es distinto de lo que utiliza cortando.

Alcibíades —¿Cómo no?

Sócrates —Y así ¿los instrumentos que utiliza el que toca la cítara son también distintos del propio citarista?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —Hace poco te preguntaba justamente esto: ¿no te parece que siempre son distintos el que utiliza un instrumento y aquello que es utilizado?

Alcibíades —Creo que sí.

Sócrates —¿Y qué diremos del zapatero? Corta solamente con las herramientas, o también con las manos?

Alcibíades —También con las manos.

Sócrates —Por tanto ¿también las utiliza?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —¿Y no utiliza también los ojos a la hora de cortar el cuero?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —¿Pero hemos convenido en que son distintos el que utiliza algo y aquello que es utilizado?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —Por tanto, ¿el zapatero y el citarista son distintos de las manos y de los ojos que utilizan?

Alcibíades —Está claro.

Sócrates —¿Y el hombre no utiliza todo el cuerpo?

Alcibíades —Sin duda.

Sócrates —¿Pero no quedamos en que era distinto quien utiliza algo y aquello que es utilizado?

Alcibíades —Sí.

Sócrates —Por tanto, *¿el hombre es distinto de su cuerpo?*

Alcibíades —Parece que sí.

Sócrates —Así pues, ¿qué es el hombre?

Alcibíades —No sé qué responderte.

Sócrates —Pero sabes que es aquello que utiliza el cuerpo.

Alcibíades —Sí.

Sócrates —¿Hay alguna otra cosa que se sirve de él, fuera del alma?
Alcibíades —Nada más.
Sócrates —¿Y se sirve de él mandándole?
Alcibíades —Sí.
Sócrates —Creo que sobre esta cuestión nadie puede tener una opinión distinta.
Alcibíades —¿Qué opinión?
Sócrates —Que el hombre es una de estas tres cosas.
Alcibíades —¿Qué cosas?
Sócrates —O alma, o cuerpo, o ambas cosas a la vez, como un todo único.
Alcibíades —Sin duda.
Sócrates —Pero ¿no habíamos quedado en que el hombre es aquello que manda al cuerpo?
Alcibíades —Exactamente.
Sócrates —¿Acaso el cuerpo se manda a sí mismo?
Alcibíades —De ningún modo.
Sócrates —En realidad, hemos dicho que es mandado.
Alcibíades —Sí.
Sócrates —Entonces no podría ser aquello que buscamos.
Alcibíades —No parece.
Sócrates —Pero ¿tal vez son ambos a la vez los que mandan al cuerpo, y esto es el hombre?
Alcibíades —Es probable.
Sócrates —De ningún modo: si una de las partes no participa en el gobierno, es imposible que su conjunto gobierne.
Alcibíades —Exacto.
Sócrates —*Entonces, si el hombre no es ni el cuerpo, ni el conjunto de cuerpo y alma, sólo nos queda concluir, según creo, que el hombre o no es nada o, si es algo, no es otra cosa sino el alma.*
Alcibíades —Perfecto.
Sócrates —¿Y es necesario demostrarte con mayor claridad aún que el alma es el hombre?
Alcibíades —Por Zeus, creo que está suficientemente demostrado.
Sócrates —Aun no siendo una demostración rigurosa, es satisfactoria y puede resultarnos suficiente: tendremos un conocimiento riguroso cuando hallemos aquello que ahora hemos dejado de lado, ya que se trata de una búsqueda larga.
Alcibíades —¿A qué te refieres?
Sócrates —A lo que hemos dicho hace poco, o sea, que ante todo hay que buscar qué es este sí mismo. Ahora, por el contrario, en lugar del sí mismo hemos buscado qué es en sí cada individuo. Tal vez sea suficiente, porque *no puede decirse que haya algo más elevado que el alma.*
Alcibíades —No, sin duda.
Sócrates —Por tanto, ¿es correcto creer que, cuando tú y yo conversamos sirviéndonos de palabras, mi alma se dirige a la tuya?
Alcibíades —Exactamente.
Sócrates —Esto es justamente lo que estábamos diciendo hace poco: cuando Sócrates dialoga con Alcibíades sirviéndose de palabras, no se dirige a su rostro, como podría parecer, sino a Alcibíades mismo, es decir, a su alma.
Alcibíades —Lo mismo me parece a mí.
Sócrates —*El alma, pues, nos ordena que conozcamos al que manda «Conócete a ti mismo».*[22]

El texto, muy significativo, constituye uno de los documentos más importantes sobre la revolución que Sócrates inició y en cierto sentido incluso llevó a cabo, y que el propio Platón retomó y fundamentó en bases ontológicas y metafísicas.

Acerca de este pensamiento de Sócrates escribe Kierkegaard: «Los filósofos tienen muchos pensamientos, que son válidos hasta cierto punto. Sócrates sólo tiene uno, pero absoluto».[23]

Y precisamente este «pensamiento absoluto» fue la «semilla espiritual» de la que nació Europa, como sostiene acertadamente Patočka. Dos reflexiones del filósofo

checo que ya hemos mencionado se imponen ahora como mensajes emblemáticos para concluir este capítulo: «Sin la perspectiva abierta por Platón, la historia europea tendría un aspecto completamente diferente».[24] «Europa nació de este motivo, es decir, del cuidado del alma, y ha muerto porque se ha permitido que cayera nuevamente en el olvido el cuidado del alma.»[25]

Preferiría decir no que *ha muerto*, sino que *podría morir*, si esos mensajes cayeran realmente en total olvido.

Capítulo quinto

DEL COSMOCENTRISMO AL ANTROPOCENTRISMO: EL CONCEPTO DE HOMBRE

> El hombre fue creado como un segundo mundo, un mundo grande en uno pequeño.
>
> GREGORIO NACIANCENO

> La grandeza del hombre no consiste en la semejanza con el cosmos, sino en ser imagen del Creador de nuestra naturaleza. La imagen contiene en todo momento el carácter de la belleza prototípica.
>
> GREGORIO DE NISA

Los griegos no poseen el concepto de persona como individuo de valor irrepetible

El fundamento espiritual de Europa, que desde un punto de vista axiológico puede considerarse el máximo logro —de hecho enlaza con el examinado en el capítulo anterior y lo lleva hasta las últimas consecuencias—, es uno de los conceptos clave del cristianismo, esto es, *el concepto de hombre como persona*, con la consiguiente revalorización radical del cuerpo humano. El concepto de «persona» es un concepto que los griegos, pese a la nobleza de la noción de *psyche* (que también iba en esa misma dirección), no poseían; en cuanto al cuerpo, tenían de él un concepto negativo.

Escribe Platón en las *Leyes:*

> Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina, ya sea que haya sido construida como un juguete de los dioses o por alguna razón seria.[1]

El hombre, insistimos, es una especie de juguete construido por el dios, y sólo tiene valor en virtud de ese origen.[2]

Aristóteles estaba convencido de que las estrellas y los cuerpos celestes eran superiores al hombre en todos los sentidos:

> También hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo.[3]

Y ese punto de vista era compartido por casi todos los pensadores griegos. El propio Plotino, aunque en las *Enéadas* expresa profundos pensamientos sobre el hombre, no duda en declarar que:

> […] el hombre no es el mejor de los seres vivos.[4]

Como Aristóteles y los griegos en general, Plotino ponía por encima del hombre los cuerpos celestiales, a los que consideraba seres vivos e inteligentes muy superiores. Y en contra del pensamiento de los agnósticos, al que en ciertos aspectos asociaba al cristiano, escribía:

> Los hombres en su ignorancia no saben resistir a la fascinación de discursos como: «Tú serás mejor, no sólo que todos los hombres, sino también que los dioses». ¡Hasta tal punto llega la presunción humana incluso en aquel que antes era un hombre humilde *[tapeinos]*, un pobre individuo cualquiera! Basta que se les diga: «Tú eres hijo de Dios, y no los otros que antes venerabas, ni tampoco aquellas realidades que, siguiendo la antigua tradición, honraban aquellos hombres: tú eres más grande incluso que el cielo, y eso además sin esfuerzo». Pero ¿qué sucedería si todos en coro hicieran profesión de tal superioridad?[5]

Comentando este pasaje, Vincenzo Cilento observa: «Sin duda se trata de un griego que se opone a algo nuevo que tendrá un nombre en la tradición ascética del Nuevo Testamento y de la iglesia, esto es, la virtud del humilde, del oscuro, del sin nombre, de aquellos esclavos a los que Séneca llamó *humiles amia*. Pero a Plotino el término *tapeinos* le recuerda demasiado a Tersites ya despreciado por él. […] Por otra parte, esta gente humilde, sin el trabajo de la "purificación" y "ascensión filosófica", sin el culto astrológico del dios cósmico, siente la paternidad de Dios y humilla a los antiguos dioses del cielo, rebajándolos a demonios o a ídolos vanos. A la exaltación del hombre "hijo de Dios" corresponde la humillación de los astros y de los dioses […]».[6]

Ya en el Deuteronomio se presentaba un mensaje antitético al de los griegos:

> No tendrás otros dioses en mi presencia.
>
> No te harás escultura, ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos ni acá abajo en la tierra, ni en las aguas, bajo la tierra.
>
> No te postrarás ante ellos ni los servirás.[7]

Completando y perfeccionando el pensamiento del Antiguo Testamento, el mensaje cristiano da un vuelco radical a la visión griega.

Kierkegaard capta muy bien este punto, permitiéndonos comprender plenamente el sentido del *tapeinos* y del «humilde» en el pensamiento cristiano: «[Cristo] no halló nunca un techo tan mísero que no pudiese entrar en él con alegría, ni un hombre tan insignificante que no quisiera colocar su morada en su corazón, del mismo modo que tampoco renegó jamás de su autoridad divina. Viene a nosotros en la pobreza para no angustiarnos con su magnificencia; pero al mismo tiempo viene en la magnificencia celeste como Aquel en cuyo nombre "se doble toda rodilla: de los seres celestes, de los terrenos y de los infernales [Fil 2, 10]". Y sólo cuando para ti sea el camino, la verdad y la vida [Jn 14, 6] será todo para ti y para ti ha de ser todo o nada. Entonces su voz potente también te hablará diciendo: "Yo quiero ser también todo para ti, ser tu Dios y cerrar contigo mi pacto; ya no seré para ti como una poesía

que te entusiasma en un momento feliz pero que tal vez se desvanezca en cuanto las aflicciones oscurezcan tu espíritu. Permaneceré a tu lado y, aunque te pierdas lejos de ti mismo y te olvides de mí, yo no me olvidaré de ti [Is 49, 15] y te avisaré y te pondré en guardia, te llamaré en el momento oportuno para que te apoyes en mí. Cuando te sientas impotente y agotado, las fuerzas celestiales se moverán en ti. Cuando estés a punto de dudar, en el momento oportuno sentirás la certeza celestial”».[8]

El pensamiento de los griegos: más «cosmocéntrico» que «antropocéntrico»

Los pasajes de los filósofos griegos que hemos reproducido dan fe de que en el centro del universo no se encuentra el hombre, como sucede en el pensamiento cristiano, sino los «astros» y el «cosmos sensible».

A decir verdad, encontramos también ciertos pensamientos que parecen moverse en dirección contraria, atribuidos a Sócrates por Jenofonte en *Memorables*,[9] y presentes incluso en la *Política* de Aristóteles, donde se dice:

> Si la naturaleza no hace nada incompleto o vano, es necesario que la naturaleza lo haya hecho todo a causa de los hombres.[10]

Se trata, en realidad, de pensamientos en cierto modo ajenos a la *communis opinio* de los griegos en la época clásica. Los textos de Jenofonte son más bien genéricos, y se presentan sin una base teórica adecuada; el texto de la *Política* de Aristóteles queda claramente rebatido por el que hemos leído en el párrafo anterior.

Podemos hallar ideas análogas en fragmentos de los estoicos.[11] No obstante, a ese respecto hay que tener en cuenta, aunque sea con ciertas reservas, la tesis sostenida por Max Pohlenz, para quien la concepción antropocéntrica de los estoicos procedía de la cultura hebrea, puesto que Zenón era de origen semítico. «Nos encontramos, por tanto, ante un sentimiento de la vida completamente nuevo, cuando la Stoa pone en el centro de su cosmología precisamente esta idea de que el hombre es el único objetivo de la formación del mundo y de que todo fue creado para él. Y tan extraño era este sentimiento al mundo griego antiguo como familiar nos resulta a nosotros a través del Antiguo Testamento; el himno entusiasta elevado a Dios, “¡Oh Señor, cuántas y cuán grandes son tus obras!”, halla su coronación en la agradecida profesión de fe en que Dios, en el momento mismo de la creación, bendijo al hombre y no le concedió tan sólo “hierbas y árboles de toda especie para su alimentación”, sino también el dominio sobre la tierra, sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo: “Tú le diste el dominio sobre la obra de tus manos; todo lo pusiste bajo sus pies”. Sin duda Zenón llevó consigo desde su patria semejante fe en la Providencia.

Por obra de Zenón se difundió en el mundo grecorromano, y el Cristianismo lo acogió con entusiasmo para desarrollar de forma teórica lo que era su propio sentir.»[12]

La grandeza del hombre en los Padres de la Capadocia

Decíamos que sólo a partir del mensaje cristiano el hombre descubrió que tenía *valor absoluto como persona*, como se desprende del pasaje de Kierkegaard que hemos reproducido.[13] Y esto es así por dos motivos muy concretos.

En primer lugar, ya en el Antiguo Testamento se dice que el hombre es *imagen de Dios.* En el Génesis Dios afirma:

> Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza.[14]

Y en el Salmo 8, al que alude el pasaje citado de Pohlenz, se dice:

> Cuando contemplo tus cielos,
> obra de tus dedos,
> la luna y las estrellas que tú has fijado…
> ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes
> y el hijo del hombre para que de él te preocupes?
>
> Lo hiciste un poco inferior a los ángeles,
> de gloria y de honor lo coronaste,
> le diste el dominio sobre las obras de tus manos,
> todo lo pusiste bajo sus pies.
>
> Ovejas y bueyes todos juntos,
> y aun las bestias del campo,
> las aves del cielo y los peces del mar,
> los que recorren las sendas de los mares.[15]

Con la llegada de Jesucristo, esto es, con el Hijo de Dios que se hace hombre, con el Logos que se encarna *y toma un cuerpo como el de los hombres*, se confiere al hombre mismo como persona *una sacralidad en sentido total*, impensable en el contexto del pensamiento griego.

Los filósofos y teólogos cristianos de la Capadocia formularon e impusieron de forma ejemplar la idea de hombre *como el ser que contiene en sí, aun en su pequeñez, una extraordinaria grandeza.*

En este sentido escribe Gregorio Nacianceno:

> *El hombre fue creado como un segundo mundo, un mundo grande en uno pequeño*, que Dios puso sobre la tierra como segundo ángel, un adorador dotado de naturaleza mixta, vigilante de lo creado visible e iniciado a la creación inteligible; rey de todas las cosas que están sobre la tierra, pero sometido al reino de las realidades supremas; un ser terrenal y celeste, efímero e inmortal, visible e inteligible, a medio camino

entre la grandeza y la humildad, carne y espíritu al mismo tiempo, espíritu por la gracia que ha recibido, carne a causa de su soberbia […].[16]

Gregorio de Nisa afirma que la grandeza del hombre, en cuanto «imagen de Dios», no puede ser restringida y colocada en cierto modo en la dimensión del mundo físico. Y añade:

> Filósofos paganos han imaginado cosas miserables e indignas de la magnificencia del hombre en un intento de ennoblecer el momento humano; en efecto, han dicho que el hombre es un microcosmos compuesto de los mismos elementos del todo y con este esplendor del nombre han querido hacer el elogio de la naturaleza, olvidando que de este modo otorgaban al hombre características semejantes a las del mosquito y el ratón, en efecto, también en ellos aparece la mezcla de los cuatro elementos, ya que ciertamente en los seres animales se ve una parte más o menos grande de cada uno de los elementos, sin los que ningún ser partícipe de la sensibilidad tiene naturaleza para subsistir. ¿Qué grandeza tiene, pues, el hombre, si lo consideramos imagen y semejanza del cosmos? […] ¿En qué consiste, según la Iglesia, la grandeza del hombre? No en la semejanza con el cosmos, sino en ser imagen del Creador de nuestra naturaleza. […]
>
> La imagen contiene en todo momento el carácter de la belleza prototípica.[17]

El hombre no es, por tanto, un «microcosmos», sino un «macrocosmos», y precisamente es un «macrocosmos contenido en un microcosmos».

La consideración negativa del cuerpo en los filósofos griegos y el valor sacral del cuerpo en el pensamiento cristiano

Los filósofos griegos, además, consideraron por lo general negativamente el cuerpo humano, vinculándolo a la materia entendida en conexión con el mal.

En el *Fedón*, Platón presenta el cuerpo recurriendo a la metáfora provocadora de la prisión: *el alma se hallaría en el cuerpo como en una celda, esto es, en una prisión:*

> Nosotros hombres [entiéndase: nosotros hombres como almas] estamos en una especie de prisión.[18]

La metáfora es retomada, y hasta amplificada, en otros diálogos. En el *Crátilo* Platón, inspirándose en los órficos, presenta la imagen del cuerpo como «tumba», sobre la base de la correspondencia del término *soma* (cuerpo) con el término *sema* (tumba), que sólo difieren en una letra:

> Hay quienes dicen que es la «tumba» *(sema)* del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. […] Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *soma* (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.[19]

La misma tesis la hallamos en el *Gorgias*. Se nos presenta como propia de

hombres «sabios», es decir, de órfico-pitagóricos, y se relaciona con los célebres versos de Eurípides:

> No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos:
>
> ¿Quién sabe si vivir es morir
> y morir es vivir?,
>
> y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro.[20]

En el *Fedro*, Platón recurre, además de a la imagen de la «tumba», a la imagen de la «ostra»:

> Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra.[21]

Por último, en el *Fedón* presenta el cuerpo incluso como fuente de todos los males:

> Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada![22]

Y llevando hasta sus últimas consecuencias el discurso sobre el cuerpo como «origen de todos los males», añade:

> Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad. Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma.[23]

Análoga idea hallamos en Plotino, del que Porfirio refiere lo siguiente:

> Plotino, el filósofo de nuestro tiempo, parecía avergonzarse de estar en un cuerpo. Debido a esta disposición de ánimo, no quería explicar nada de su nacimiento, ni de sus padres, ni de su patria. Hasta tal punto despreciaba posar para un pintor o para un escultor que, cuando Amelio le pidió permiso para retratarlo, respondió: «No es suficiente arrastrar esta imagen con que la naturaleza nos ha envuelto, sino que encima pretendéis que consienta en dejar una imagen mucho más duradera, como si fuese una obra digna de ser contemplada».[24]

Además, en oposición a la doctrina cristiana de la «resurrección *de la* carne», Plotino sostenía la tesis contraria: no hay que predicar la resurrección de la carne, sino lo contrario, esto es, la «resurrección *desde* la carne», puesto que la carne es un impedimento para el alma y está vinculada a la materia que es fuente de mal.

Pero veamos cómo Pablo, en la Primera carta a los Corintios, presenta la concepción cristiana del cuerpo, que da un vuelco radical al pensamiento de los griegos:

> El cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor. Y el Señor para el cuerpo. Como resucitó Dios al Señor, así nos resucitará a nosotros con su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Profanaré yo los miembros de Cristo y los haré miembros de una meretriz? ¡Eso jamás! O, ¿no sabéis que quien se une con una meretriz se hace con ella un solo cuerpo? «Pues serán, dice, los dos una carne». Mas quien se adhiere al Señor es con él un solo Espíritu. Huid la fornicación. Cualquier otro pecado que hiciere un hombre queda fuera del cuerpo. Mas el que fornica peca contra su propio cuerpo. O ¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que habéis recibido de Dios y mora en vosotros; y que no sois ya vosotros? Verdad es que fuisteis a grande precio comprados. Glorificad por tanto a Dios con vuestro cuerpo.[25]

Los cuerpos humanos son miembros de Dios. De «cárcel» y «prisión» *el cuerpo pasa a ser* «templo del Espíritu»: una tesis realmente perturbadora y revolucionaria en el ámbito del pensamiento griego y occidental.

Agustín y Tomás: la formulación paradigmática del valor absoluto del hombre

En Agustín la problemática filosófica y teológica gira con insistencia precisamente en torno a la noción de hombre como persona, que asume por tanto una importancia metafísica notable respecto al planteamiento de los griegos. Basta recordar, por ejemplo, la importancia concedida al concepto de persona como miembro del «cuerpo de Cristo» en la Iglesia, que constituye el verdadero eje de todo el pensamiento agustiniano. Si consideramos además la extraordinaria amplificación del concepto de persona en el ámbito del concepto de «amor» (el *agape* cristiano): para Agustín, amar a la persona del otro significa amar a Cristo.[26]

Mucho podríamos decir al respecto, pero teniendo en cuenta el tema de la presente obra creo que será suficiente leer algunos textos del agustiniano *Comentario al Evangelio de san Juan*, que son de una extraordinaria profundidad.

Veamos un primer texto, que es uno de los más intensos, y explica en qué sentido la grandeza del hombre supera a la de los cuerpos celestes, precisamente lo contrario de lo que pensaban los griegos:

> Considera tu cuerpo: es mortal, es terrenal, es frágil, es corruptible; ¡apártate de él! Dirás que tal vez sólo la carne está ligada al tiempo. Considerad otros cuerpos, los cuerpos celestes. Son más grandes, más perfectos, luminosos: se mueven de oriente a occidente, están siempre en movimiento, son visibles no sólo

para los hombres sino también para los animales. Ve más allá. Me objetarás ¿cómo puedo elevarme por encima de los cuerpos celestes si yo ando sobre la tierra? No es con la carne con la que debes ascender, sino con el espíritu. ¡Ve más allá de esos cuerpos! Aunque brillan y resplandecen en el cielo no son más que cuerpos. Sube más alto, tú que quizá crees que no se puede ir más allá de esas maravillas que contemplas. Dices: ¿y a dónde iré más allá de los cuerpos celestes, qué he de superar aún con el alma? ¿Has contemplado todas estas maravillas? Sí, las he contemplado, respondes. ¿Cómo has podido contemplarlas? Que salga aquel que las contempla. En efecto, quien contempla todas estas maravillas, quien juzga y distingue, y quien por así decir las pesa en la balanza de la sabiduría es el alma. Sin duda el alma, con la que has pensado todas estas cosas, es superior a todas estas cosas que has pensado. Por tanto, ésta no es cuerpo, sino espíritu: elévate también por encima de este espíritu. Y, para ver a qué debes elevarte, compara primero el alma con la carne. No, no hagas nunca semejante comparación. Compara más bien el alma con el resplandor del sol, de la luna y de las estrellas: el resplandor del alma es superior. Considera la rapidez del pensamiento: ¿no es más rápido el destello del alma, que piensa, que el resplandor del sol meridiano? Ves con tu alma el sol que sale: su movimiento, comparado con el de tu pensamiento, resulta demasiado lento; en un instante has abarcado con tu pensamiento todo el curso del sol. Has visto cómo el sol sigue su curso de oriente a occidente, para volver a aparecer mañana por el lado opuesto. Con tu pensamiento has hecho ya todo el recorrido, mientras el sol sigue su curso con gran lentitud. ¡Es maravillosa el alma! Pero ¿por qué digo «es»? Elévate también por encima de ella, porque también ella es mutable, aunque es mejor que cualquier cuerpo. Ora sabe y ora no sabe, ora olvida y ora recuerda, ora quiere y ora no quiere, ora peca y ora es justa. Elévate, pues, por encima de todo ser que cambia, no sólo por encima de todo ser visible, sino también de todo ser mutable. Te has elevado por encima de la carne visible, te has elevado por encima del cielo, del sol, de la luna y de las estrellas que son visibles: ¡ve más allá también de todo lo que cambia! Supera las realidades visibles, has llegado a tu alma, pero también en ella has hallado rasgos de mutabilidad. ¿Acaso también Dios es mutable? ¡Ve más allá de tu alma! Eleva tu alma por encima de ti mismo para alcanzar a Dios, del que se te pregunta: *¿Dónde está tu Dios?* No creas que sea ésta una empresa superior a las fuerzas del hombre […].[27]

En la misma obra, insiste Agustín:

Alegrémonos, pues, y demos gracias a Dios: no sólo nos hemos convertido en cristianos, sino que nos hemos convertido en el propio Cristo. ¿Comprendéis, hermanos? ¿Os dais cuenta de la gracia que Dios ha derramado sobre nosotros? Asombraos, alegraos: ¡nos hemos convertido en Cristo! Si Cristo es la cabeza y nosotros los miembros, el hombre total es él y nosotros *(totus homo, ille et nos)*.[28]

Por último, veamos un pasaje que resume en muy pocas palabras la tesis de fondo:

Dios se hizo hombre; ¿en qué se convertirá el hombre, si por él Dios se hizo hombre?[29]

En un texto en muchos aspectos emblemático, Tomás declara a su vez que la persona, como realidad racional, es *lo más perfecto que hay en toda la naturaleza*. Se trata de un auténtico vuelco de la afirmación de Aristóteles, realizado sirviéndose de las categorías tomadas de la metafísica del Estagirita, pero colocadas en el ámbito de un nuevo paradigma:

Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.[30]

Retomando el pensamiento de Tomás y reinterpretándolo desde la perspectiva de la fenomenología realista, Karol Wojtyla, en su obra filosóficamente más comprometida, *Persona y acción*, escribe: «Tenemos la impresión de que los

múltiples esfuerzos cognoscitivos centrados en el ambiente exterior al hombre son muy superiores a los esfuerzos y a los logros que se refieren al propio hombre. Pero quizá no es sólo cuestión de esfuerzos y de efectos cognoscitivos que, como sabemos, son muy numerosos y cada vez más detallados. Quizás es simplemente el hombre que espera de forma continuada un nuevo y penetrante análisis de sí mismo, una síntesis cada vez más actualizada que no es fácil de realizar. El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, ha de ser incesantemente redescubierto. Al ser siempre en cierto modo "un ser desconocido", exige continuamente una nueva y cada vez más madura expresión de su naturaleza. Además […], al ser el primero el más directo y frecuente objeto de la experiencia, el hombre está expuesto precisamente por esto a la costumbre, corre el riesgo de volverse demasiado común para sí mismo: hay que evitar ese peligro. Nuestro estudio nace, pues, de la exigencia de vencer esta tentación. *Nace del asombro ante el ser humano* que, como es sabido, genera el primer impulso cognoscitivo. Parece que ese asombro —que no es admiración, aunque algo hay de ello— es la base de este estudio. El asombro como función del intelecto se manifiesta en una serie de interrogantes y, a continuación, en una serie de respuestas o de soluciones. De este modo no sólo se desarrolla el proceso de pensar acerca del hombre, sino que ese proceso satisface también cierta exigencia de la existencia humana. *El hombre no puede perder el puesto que le corresponde en ese mundo que él mismo ha configurado*».[31]

Como dice el espléndido aforismo de Nicolás Gómez Dávila: «Lo que no es persona en el fondo no es nada».[32]

El individualismo: una negación del concepto de persona

Las dos formas de negación casi total del espíritu de la «participación» y de la «solidaridad» entre los hombres como «personas», precisa Wojtyla, son el «individualismo» y el «totalitarismo».

El «individualismo» es el error moral que comete el hombre cuando concibe su propio bien claramente diferenciado (o incluso opuesto) del bien de los demás, es decir, del bien común. Según el individualismo, vivir y actuar junto con los demás es *tan sólo una necesidad,* a la que hay que someterse por fuerza. Esta concepción implica más consecuencias negativas que positivas (limitaciones de la libertad, tensiones y conflictos de distinto tipo).

El «totalitarismo» constituye el error opuesto al individualismo. Considera que el individuo —considerado capaz de perseguir tan sólo su propio bien— no está dispuesto por sí mismo a actuar de forma constructiva junto con los demás. El individuo así concebido representa, por tanto, un elemento de oposición a la comunidad y al bien común. Por consiguiente, según el totalitarismo, para realizar el bien común no habría más vía que *obligar por la fuerza al hombre a actuar de una*

determinada manera.

Lo mismo puede decirse del «colectivismo», que se incluye en la esfera del «totalitarismo». El filósofo ruso Berdiaev escribe a ese respecto: «La esclavitud y la seducción del colectivismo nacen de transferir la comunión espiritual, el sentimiento de comunidad y la universalidad, del sujeto al objeto; de objetivar tanto las funciones parciales de la vida humana, como la vida humana en su conjunto. El colectivismo es invariablemente autoritario; en él el centro de la conciencia y del sentido moral está situado fuera de la persona, en las agrupaciones colectivas, sociales, de masa; por ejemplo, en el ejército o en los partidos totalitarios. Los mandos, los partidos, pueden ahogar completamente la conciencia de la personalidad, dar origen a conciencias colectivas que coexisten con la conciencia personal».[33]

Por su parte Wojtyla observa: «El individualismo intenta proteger el bien del individuo de la comunidad; el totalitarismo, como confirman diversas experiencias de la historia, intenta protegerse del individuo en nombre del bien común entendido de forma específica. Sin embargo, en la base de estas orientaciones, de estos dos sistemas de pensamiento y de comportamiento, hallamos una concepción idéntica del hombre».[34]

Esa concepción del hombre que está en la base de los dos errores opuestos consiste en una visión «apersonalista» o hasta «antipersonalista» del hombre, esto es, en una visión que se opone a la esencia misma del hombre, puesto que en su naturaleza está inscrita la capacidad de «solidaridad» y de «participación» en la acción de los demás, en la dimensión de la libertad, para la realización del bien común.

Aun partiendo de presupuestos completamente diferentes (es decir, de los presupuestos de un no creyente), un estudioso de la talla de Edgar Morin llega a conclusiones muy parecidas. En la Edad Moderna el individualismo propiamente dicho se ha separado del humanismo del que derivó: «Adoptará así formas aristocráticas o estéticas (el culto del Yo) y sobre todo formas burguesas, que se democratizarán en el individualismo hedonista que favorece los procesos económicos y sociales que, a partir de finales del siglo XIX, acaban destruyendo la vieja solidaridad, atomizando a los individuos y aportando los medios materiales y las técnicas del “bienestar”».[35] Pero los medios y las técnicas que producen el bienestar, más que unir a los hombres lo que hacen es separarlos.

Y continúa diciendo: «Una vez convertido en religión del hombre, el humanismo rompe con el cristianismo que, por su condición de religión para el hombre, no podría basarse en el hombre […]. Una laicización absoluta pone de manera inconsciente la divinización absoluta en el objeto laicizado».[36]

La pérdida del concepto cristiano de persona

¿Por qué hemos llegado a este punto?

La respuesta es simple: el hombre, sobre la base de la ciencia y de la técnica llevadas a sus últimas consecuencias, ha llegado a ser capaz de construir y dominar las cosas; en cambio, no sólo no ha sabido crecer espiritualmente en la misma proporción —dominándose a sí mismo como domina las cosas—, sino que en buena medida se ha olvidado de sí mismo, convirtiéndose en víctima de las cosas que él mismo ha producido. Incluso las llamadas ciencias humanas tratan al hombre como «cosa», perdiendo así el sentido de la persona.

Como ha observado acertadamente Umberto Galimberti, desde el momento mismo en que las imágenes religiosas y filosóficas del hombre (el hombre es imagen de Dios, el hombre no es un medio sino un fin) han sido prácticamente destruidas, el hombre se ha convertido en *cosa* y *materia.* El sentido mismo de la muerte resulta completamente frustrado, hasta suprimido: «Despojado de sus valores religiosos, metafísicos y simbólicos no aceptados por el escenario tecnológico, la muerte llega hoy con un aspecto más desangelado, más desnudo, más carente de significado, casi un desecho de la vida, un residuo inútil, un completo extraño en un mundo frenético y ocupado no en alcanzar una auténtica o presunta finalidad, como ocurría en la perspectiva religiosa y humanística, sino con el único objetivo de exorcizar a la muerte segregándola, separándola, escondiéndola en el depósito de los desechos, en el vertedero del olvido».[37]

La sacralidad del hombre y de su cuerpo cae así en el olvido más completo. Y de este olvido han hablado de forma paradigmática muchos pensadores del siglo recién finalizado.

En 1944 se representó en París el segundo drama de Sartre, titulado *A puerta cerrada,* basado no sólo en la imposibilidad de entendimiento y de comunión entre los hombres, sino incluso en el odio implacable y radical que existe entre hombre y hombre. El personaje Garcin, condenado en el infierno a la pena de vivir junto a Estella e Inés, en cierto momento pide que se le abran las puertas y que se le someta a cualquier tortura, con tal de no verse obligado a convivir con aquellas mujeres, porque esa convivencia es «tortura del cerebro, […] larva de sufrimiento, que te toca ligeramente, te roza, nunca se cansa de hacerte daño».[38] Y al final concluye Garcin: «¿Esto es el infierno? Nunca lo hubiera dicho. ¿Recordáis? El azufre, la hoguera, la parrilla. ¡Payasadas! No hay ninguna necesidad de parrillas; *el infierno son los otros*».[39]

Por otra parte, Nietzsche ya había definido al hombre como *das noch nicht festgestellte Tier,* es decir, «el animal aún no estabilizado»,[40] o sea, el animal incompleto, aún no «definido» (inferior, por tanto, a los otros animales bien determinados y fijados). Para Nietzsche el hombre es «uno de los animales de presa más refinados», «la mejor fiera», «el más cruel de los animales», «uno de los males de la Tierra».[41]

Escribe Foucault a este respecto en *Las palabras y las cosas:* «El último hombre

es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero desde el momento que habla, piensa y existe dentro de la muerte de Dios, su propio crimen está destinado a morir; nuevos dioses, idénticos, llenan ya el Océano futuro; el hombre desaparecerá. Más que la muerte de Dios —o mejor, en la onda de esa muerte y en correlación profunda con ella— el pensamiento de Nietzsche anuncia el fin de su asesino».[42]

Vale la pena citar también el comentario de Edgar Morin: «La tragedia moderna se representa en la huida de la tragedia. Los esfuerzos por olvidar la muerte se interponen en la tragedia de la muerte y se vuelven trágicos como ella».[43]

La única terapia posible es la que se basa en la recuperación del sentido y del valor del hombre como persona: Europa surge con este concepto, y sólo a partir de él puede renacer.

Sin el cristianismo el hombre no puede conocerse a sí mismo[44]

En *El método,* Morin representó al hombre con tres rasgos esenciales que se implican mutuamente: infinita pequeñez en su estructura física y en sus miserias morales; infinita grandeza en su inteligencia y en sus geniales creaciones; infinita complejidad en esta oposición de características. Concretamente, la complejidad del hombre se presenta según una estructura bipolar que se resume de la siguiente manera. El ser humano dista mucho de ser solamente *sapiens, faber, oeconomicus,* como generalmente se dice; en cambio es:

sapiens/demens
faber/ludens/imaginarius
oeconomicus/consumans/aestheticus
prosaicus/poeticus.[45]

La característica del *demens* es la que explica no sólo la criminalidad del hombre, sino también sus capacidades imaginativas y ciertos aspectos de su creatividad (la «divina locura» platónica). La característica del *consumans,* unida a la del *oeconomicus,* con su complejidad tanto individual como social, muestra cómo el hombre se diferencia no sólo de los animales sino también de las máquinas, y lo libra de la posibilidad de ser incluido en esquemas puramente «racionalistas» y «deterministas».

La incompletud del hombre, tanto en su grandeza como en su pequeñez, esto es, su complejidad estructural, comporta estas consecuencias: «Advierte que el desarrollo técnico, industrial, económico va acompañado de un nuevo desarrollo psicológico, intelectual y moral. Muestra al ser humano en manos de los dobles juegos de la historia, de la conciencia y del inconsciente, de la verdad y del error. Lo muestra ya como juego ya como jugador, sin que se sepa si es más juego que

jugador».[46]

En concreto, afirma Morin: «Subsiste el hecho de que el individuo humano es el centro de la conciencia en y para la sociedad. El individuo, con su mente, puede abarcar su propia sociedad, puede esforzarse por abarcar el mundo con su comprensión… El alma, la sensibilidad de la sociedad están en los individuos. *La mente/cerebro individual es más compleja que la sociedad, más compleja que la Tierra, más compleja que la Galaxia*».[47]

Morin no acepta el mensaje cristiano, pero sorprendentemente absorbe y desarrolla muchos de sus pensamientos. La interpretación del hombre que presenta en *El método* no es más que una ampliación fotográfica bastante inteligente y refinada de uno de los pensamientos más profundos de Pascal, cuya proposición inicial el propio Morin coloca al comienzo de su obra y menciona en las conclusiones.[48]

Veamos el espléndido pasaje de Pascal, reproducido íntegramente: «¿Qué quimera es, por consiguiente, la del hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué objeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra; depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo? La naturaleza confunde a los pirronianos, la razón confunde a los dogmáticos. ¿Qué venís a ser, oh hombres, que buscáis cuál es vuestra verdadera condición con vuestra razón natural? No podéis huir de alguna de esas sectas ni permanecer en ninguna. Conoce pues, oh soberbio, qué paradoja eres tú mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil: aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre: aprende de tu maestro cuál es tu verdadera condición, que ignoras. Escucha a Dios».[49]

La extraordinaria complejidad de la naturaleza de la persona humana no podría ser expresada mejor.

Para acabar —volviendo al tema específico de Europa y del hombre europeo— veamos cómo el propio Morin recrea el pensamiento de Max Scheler, mencionado varias veces como uno de los ejes de sostén del presente libro, y que marca los límites estructurales de cualquier forma de «Constitución» política y, por tanto, también de la nueva Constitución europea: «[…] la autoridad coercitiva no es suficiente para mantener la sociedad como unidad, se necesita la comunidad y la comunidad implica la existencia en los individuos de un sentimiento vivido de solidaridad y de amor».[50] Es preciso, pues, que el hombre recupere el sentido de la complejidad y del valor de la propia realidad como «persona», un valor que supera el valor de cualquier otra realidad.

Capítulo sexto

EL CRISTIANISMO COMO BASE DE LA ESPIRITUALIDAD EUROPEA

Dios se hizo hombre; ¿en qué se convertirá el hombre, si por él Dios se hizo hombre?
Mi bien es estar unido a Dios, si no me estabilizo en Él, no podré ni siquiera estar en mí.

AGUSTÍN

El Dios personal y la personalidad del hombre forman un conjunto indisoluble.

BERNARD GROETHUYSEN

El olvido del concepto de persona está vinculado al olvido del concepto de Dios

¿Cómo hemos podido olvidar de forma tan impresionante el concepto de hombre como persona?

Hemos llegado a este punto por la misma razón por la que se han perdido los grandes valores, y nos hemos convertido en víctimas del nihilismo, de forma más o menos inconsciente. La razón, abandonada a sí misma, ha destruido uno a uno todos los valores.

Los valores son como una pirámide, en cuyo vértice se encuentra Dios y lo divino que los estructura a todos. Una vez eliminado Dios, se eliminan poco a poco todos los valores, con las consecuencias que de ello derivan.

Escribe Morin: «Una vez perdido el Dios-fundamento, el pensamiento laicizado tiende a universalizarse, en otras palabras, a buscar principios que sean válidos para todo el universo, para todos los hombres, para todas las sociedades. Pero, y éste es otro aspecto original de la cultura europea, los intentos de refundación no hallarán ningún principio absoluto ni ninguna evidencia que resulte incontestable para todos. Así, a cada nueva fundación le sigue casi de inmediato una contestación radical. De un modo u otro, la negación no cesa de actuar en la historia cultural europea. La misma fe desempeña un papel crítico fundamental porque socava todos los cimientos propuestos por el pensamiento laico y muestra los límites y las carencias de la razón, del humanismo y de la ciencia».[1]

Y sigue afirmando Morin de forma incisiva: «Precisamente cuando la razón se cree pura verdad acaba autodeificándose; y es precisamente autodeificándose como la razón se vuelve loca».[2]

La conexión estructural del concepto de hombre como persona con el concepto de Dios como persona

En efecto, el concepto de persona tiene una estructura triangular. El «Yo» se realiza y por tanto se reconoce solamente en la relación con el «Tú». Cada «Yo» lleva el signo indeleble de un «Tú».

Pero la dinámica de las relaciones del «Yo» y del «Tú» resulta ser muy frágil, y se rompe a menudo. El nexo fundacional estructural que consolida la relación del «Yo» con el «Tú» viene dado por la relación que el hombre establece con Dios y con lo divino.

Pero ¿qué Dios?

No el Dios de los filósofos, esto es, el Dios construido por la pura razón en abstracto.

¿Por qué motivo?

Porque el Dios de los filósofos, debido a su abstracción, no puede fundar concretamente la dinámica de estas relaciones triangulares de las que nace el concepto de persona.

Como ha destacado acertadamente Luigi Pareyson, el concepto que los filósofos presentan de Dios siempre está contenido en formas de «antropomorfismo», aunque sean sumamente elevadas y refinadas. Escribe Pareyson: «Concebir a Dios en términos conceptuales significa definirlo a partir de categorías elaboradas por la mente humana y atribuirle propiedades que directa o indirectamente son inherentes al hombre, ya sean extremadamente afinadas y abstractas, ya sean pensadas en sentido eminente y elevadas a lo más alto. […] Concebir a Dios como Ser, Principio, Causa, Pensamiento, Razón, Valor, Persona, Bondad, Providencia, etc., es hablar *a la medida del hombre*, que otorga a esas concepciones de la divinidad un carácter sustancialmente, aunque larvadamente, antropomórfico».[3]

Veamos, por ejemplo, uno de los textos más elevados que jamás se ha escrito sobre Dios, el libro duodécimo de la *Metafísica* de Aristóteles:

> Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas. Lo que mueve puede, ciertamente, cambiar de estado y, por tanto, si el acto es el movimiento local primero, en la medida en que se mueve puede cambiar de estado según el lugar, aun sin cambiar según la entidad. Y puesto que hay algo que mueve siendo ello mismo inmóvil, estando en acto, eso no puede cambiar en ningún sentido. El primero de los cambios es el movimiento local, y de éste, el circular: pues bien, éste es el movimiento producido por aquello. Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio. […] de un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos). A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello

divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto. Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios.[4]

Aristóteles piensa a Dios de una manera sublime, pero, aunque amplificado, sigue siendo *a la medida del hombre.*

Concretamente, el Dios aristotélico, precisamente por su distancia ontológica estructural de lo humano, piensa sólo en lo que es perfecto, o sea, en sí mismo, y sólo tiene comunicación directa con el hombre como modelo emblemático de perfección. En resumen: el hombre y todas las otras cosas desean a Dios y tienden a Él, pero Dios no desea de ningún modo aquello por lo que es deseado. Es amado, pero no ama ni puede amar a lo que le ama.

En otro pasaje de la *Metafísica*, Aristóteles precisa lo siguiente:

Pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien, *¿no es imposible que su pensar se entretenga en algunas cosas?* Es, pues, obvio que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento.[5]

El Dios aristotélico, como hemos dicho, no puede pensar en cada uno de los hombres, y mucho menos en los desgraciados y en los desamparados. Para Aristóteles (y para el griego, en general), sería un sacrilegio suponer que Dios pueda pensar en los desamparados y en los pecadores, e incluso amarlos.

Por qué no se sostienen posturas filosóficas como la de Aristóteles

A propósito de esto, recuerdo a menudo el examen de Historia de la filosofía que hizo conmigo un joven estudiante preso en la cárcel de San Vittore, en Milán. El curso que había preparado estaba centrado justamente en la *Metafísica* de Aristóteles, en especial en el libro duodécimo, dedicado precisamente a Dios como Motor Inmóvil.

El joven en seguida demostró estar preparado y ser inteligente; pero, tras haberme expuesto puntualmente la doctrina del Dios aristotélico y de sus funciones, me dijo: «Un Dios como el de Aristóteles no me ayudaría para nada; si Dios fuera realmente como dice este filósofo, yo estaría completamente abandonado; me quedaría solo, víctima de mis errores, sin posibilidad de salvación, en manos de mi destino».

Aquel joven se refería justamente al pasaje de Aristóteles que acabamos de citar, que le había impresionado mucho y, sin saberlo, expresaba un gran pensamiento de Pascal, quien, como hemos visto, sostenía que el Dios cristiano no es el de los filósofos y de los sabios, sino *el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de*

Jacob. «El Dios de los cristianos no es simplemente un Dios autor de las verdades geométricas y del orden de los elementos: es la postura de los paganos y de los epicúreos. No es simplemente un Dios que ejerce su propia providencia sobre la vida y los bienes de los hombres, para conceder una serie de años felices a quien lo adora: es la postura de los judíos. *Ahora bien, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los Cristianos es un Dios de amor y de consolación;* es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que posee; *es un Dios que les hace sentir interiormente su miseria, y su misericordia infinita;* que se une a lo más profundo de su alma, que la llena de humildad, de alegría, de confianza, de amor; que los hace incapaces de otro fin que no sea El mismo.»[6]

Cabría preguntarse si de este modo se hace filosofía, y en qué sentido. La respuesta es sencilla: para obtener la solución del problema que estamos tratando, esto es, del problema de la «persona», es preciso recuperar aquel «círculo hermenéutico» del que ha sido maestro Agustín:

> Para entender hay que creer y para creer hay que entender.[7]

Y, en las *Confesiones,* Agustín fundamenta y desarrolla al máximo el concepto de persona entendida como relación del hombre con Dios.

Bernard Groethuysen, tras haber precisado que el Dios personal y la personalidad del hombre forman un conjunto indisoluble, escribe: «En la filosofía grecorromana de la vida, el hombre intentaba entenderse con el mundo, pero éste permanecía mudo. Ahora, en cambio, el hombre habla con Dios, y Dios habla al hombre. En este diálogo el hombre puede decir “Yo”; se forma un hombre nuevo».[8]

De este modo se forma precisamente el hombre como persona. Por consiguiente, una vez eliminado el concepto del Dios cristiano, se elimina *eo ipso* el concepto mismo de «persona», tomado en su acepción ontológica plena.

El concepto de Dios va más allá de la filosofía

El concepto de Dios —y, por tanto, la relación entre Dios y el hombre, del que nace la nueva figura de la «persona»— dista mucho de tener carácter antropomórfico. Tiene razón Kierkegaard cuando afirma que «el cristianismo no sólo tiene en sí algo que el hombre no se ha dado por sí mismo, sino que contiene cosas que nunca se le habrían ocurrido al hombre, ni siquiera como deseo ideal». Y añade: «La verdadera razón por la que el hombre se escandaliza del cristianismo es *porque es demasiado elevado, porque su medida no es la medida del hombre, porque quiere hacer del hombre algo tan extraordinario que supera cualquier mente humana*».[9]

Eso ocurre en grado sumo en *las relaciones entre Dios y hombre de las que nace la persona*.

Kierkegaard observa además que Cristo no sólo se detiene a esperar al «hijo pródigo», como hace el padre de la parábola, sino que se pone en movimiento al modo del pastor y de la mujer en busca de la oveja y del dracma perdidos: «Él va, es más, ya fue, y fue infinitamente más lejos que la mujer y que el pastor: siguió un camino infinitamente más largo: el que *le llevó de ser Dios a hacerse hombre para ir en busca de los pecadores*».[10]

Las reflexiones de Kierkegaard son de las más profundas que ha expresado jamás la filosofía, puesto que se sitúan en el «círculo hermenéutico» señalado por Agustín. Cristo vino difundiendo su invitación a los cuatro vientos; una invitación que transcurre no sólo por los caminos principales, *sino también por los senderos solitarios, hasta por aquel sendero que sólo uno conoce*: «Donde no hay más que una huella, la del infeliz que huyó por aquella vía con su miseria, donde no hay huella alguna que indique la posibilidad de volver atrás: hasta allí llega la invitación que halla fácil y segura la vía del retorno y mucho más fácilmente cuando reconduce al fugitivo al que invita. Venid a mí, venid todos vosotros: también tú, y tú y hasta tú, que eres el más solitario de todos los fugitivos».[11]

Podemos comprender así plenamente el núcleo esencial del pasaje de los *Diarios* citado en el capítulo anterior: «*Cristo no halló nunca un techo tan mísero que no pudiese entrar en él con alegría, ni un hombre tan insignificante que no quisiera colocar su morada en su corazón.* […] Cuando estés a punto de dudar, en el momento oportuno sentirás la certeza celestial».[12]

El Dios de Europa según María Zambrano

Europa ha heredado muchas cosas de Grecia, pero no sus dioses, que ya los filósofos, empezando por los presocráticos y con Jenófanes a la cabeza, habían considerado inútiles.

El Dios de Europa ha sido el Dios de la Biblia, el Dios que creó el mundo de la nada. Como escribe provocadoramente, pero con gran fuerza, la filósofa española María Zambrano: «Él ha sido el verdadero Dios de Europa, el Dios de un “pueblo elegido” por Él para salvar al mundo. Dios creador, pero que ha perdido al hombre y, junto con él, al mundo. Porque también el hombre, criatura predilecta, se rebeló, y al hacerlo privó a Dios de la posesión del mundo que Él había creado para su gloria. El “Seréis como dioses”, pronunciado por la serpiente, suscitó en el hombre el deseo de suplantar al Dios en el mundo, de ser el Dios-señor de un mundo que no había creado. Dios habría podido aniquilarlo, habría podido devolver a la nada a esta criatura que se rebeló contra Él, habría podido suprimir el mundo. Pero no lo hizo e incluso le envió, más tarde, *el único remedio que podía reparar esta situación, le envió un Dios como él, que adoptó figura humana, carne mortal para morir y, más aún, para ser devorado por los hombres;* un Dios que se hace alimento de la

insatisfacción humana. El “Seréis como dioses” ya no procede de la serpiente: Dios mismo se ofrece para calmar esta hambre divina. Dios continúa siendo Dios de la creación, pero más aún de la misericordia».[13]

Zambrano distingue precisamente en el «creacionismo» del Dios bíblico-cristiano uno de los rasgos que han conformado al hombre europeo: «[…] Europa se lanzó con furia a la adoración de aquel Dios creador. El hombre europeo, aunque hablaba de virtud, de muchas virtudes, en realidad halló su justificación en la creación, que no era considerada virtud. […] En efecto, cuando se adora a este Dios de la creación y de la misericordia, se subraya la primera. Entre las dos actividades de la Divinidad, la primera parecía ser más atractiva que la segunda».[14]

Veamos sus conclusiones: «No hay un Dios más activo, más violento. De la nada extrae el mundo, la espléndida realidad que es la acción más grande de todas, la acción más activa, acción absoluta. Y la criatura humana está hecha a su imagen y semejanza. Pronto comenzará ese capricho de la creación que se llama Europa».[15]

El concepto de amor fundamenta el concepto de persona

Volvamos no obstante a la «Misericordia» del Dios cristiano, que para Zambrano habría tenido un atractivo menor que la «Creación».

Cristo vino para todos, pero *especialmente para quien tiene más necesidad de él.* La prueba la tendríamos, según Kierkegaard, en la naturaleza misma del amor que, cuando es *verdadero amor,* implica *una relación con el objeto amado inversamente proporcional al valor de éste: el más mísero de todos los míseros es el que está más seguro de ser amado por Dios.*

Esta concepción constituye un cambio radical y casi total del pensamiento griego, que consideraba el amor *directamente proporcional al valor del objeto amado*. Eros, para Platón, es tanto más grande cuanto más grande es el objeto amado.

En cambio Cristo, sigue observando Kierkegaard, *se ocupa sobre todo del más insignificante de los hombres.* Por consiguiente, tal vez no se ocupe del zar de las Rusias, puesto que el zar de las Rusias es algo muy grande. Pero de un hombre pequeño no puede dejar de ocuparse.

Con su lenguaje mordaz, a la vez poético y sublime, comenta así el pensamiento «El consuelo más feliz, es decir, la prueba eternamente cierta de que soy amado por Dios»: «El silogismo es el siguiente. El amor (es decir, el verdadero amor, no el amor propio que sólo ama lo que es extraordinario, excelente, etc., por tanto en el fondo sólo se ama a sí mismo) *está en relación inversa a la grandeza y a la excelencia del objeto.* Si yo soy una pura nulidad —si en mi miseria me siento el más miserable de todos los miserables—, entonces es cierto, eternamente cierto, que Dios me ama. Cristo dice: “No cae ni un pájaro en tierra sin la intervención de vuestro Padre” [Mt 10, 29]. Oh, yo hago un ofrecimiento más humilde aún: ante Dios soy menos que un

pájaro: cuanto más cierto es entonces que Dios me ama, tanto más sólidamente se cierra el silogismo. Sí, el Zar de las Rusias, tal vez cabría pensar que Dios se olvidara de él: ¡Dios tiene tantas cosas de las que ocuparse! Y el zar de las Rusias es algo tan grande. Pero un pájaro… no, no… porque Dios es amor, *y el amor mantiene una relación inversa a la grandeza y a la excelencia del objeto.* Cuando te sientes abandonado en el mundo, sufriendo, cuando nadie se preocupa por ti, concluyes: "Dios no se ocupa de mí". ¡Avergüénzate, necio y calumniador!, que así hablas de Dios. *No, justamente el que más abandonado está en la tierra es el más amado por Dios.* Y si no fuese el más abandonado, si tuviese una pizca de consuelo; es más, incluso si se le despojara de él: en el mismo momento sería más cierto aún que Dios lo ama».[16]

Se trata de un punto culminante del pensamiento cristiano, sin el cual se derrumba el concepto mismo de «persona» y con él el verdadero «humanismo»; lo que queda es un *individualismo* totalmente reductivista, que constituye una fuerza centrífuga para una reconstrucción del espíritu de una nueva Europa.

Quisiera acabar estas páginas sobre el cristianismo como componente esencial de Europa con algunas afirmaciones significativas de Rémi Brague: «Para que Europa siga siendo ella misma, no es necesario que todos los que la habitan se reconozcan explícitamente cristianos, y mucho menos "militantes"».[17] Y a la pregunta de si Europa puede prescindir del cristianismo sin desnaturalizarse, responde: «Europa debe seguir siendo, o volver a ser, el lugar de la separación entre lo temporal y lo espiritual, y más aún de la paz entre ambos, donde cada uno reconoce al otro la legitimidad en su propio campo. Debe seguir siendo, o volver a ser, el lugar donde se reconoce un vínculo íntimo del hombre con Dios, una alianza que llega hasta las dimensiones más carnales de la humanidad, que deben ser objeto de un respeto absoluto. Debe seguir siendo, o volver a ser, el lugar donde la unidad entre los hombres no puede ser construida en torno a una ideología, sino en las relaciones entre personas y grupos concretos. Si estos elementos hubieran de suprimirse totalmente, tal vez se habría construido algo, y quizás algo duradero. Pero ¿seguiría siendo Europa?».[18]

Capítulo séptimo

LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICO-TÉCNICA Y SUS PERVERSAS CONSECUENCIAS

No es la metafísica sino la ciencia la que hoy en día es fuente de abuso dogmático.

HANS-GEORG GADAMER

Cualquier revolución política es un drama, pero la revolución técnica que se anuncia es, probablemente, más que un drama, una tragedia del conocimiento, la confusión babélica de los conocimientos individuales y colectivos.

PAUL VIRILIO

Los hombres dan vueltas alrededor de su jaula que es la tierra, porque han olvidado que se puede mirar el cielo.

EUGÉNE IONESCO

La nueva idea de ciencia vinculada a la técnica como modelo cultural dominante

En la Edad Moderna la idea de Europa va unida básicamente a la *revolución marcada a principios del siglo XVII por el nacimiento de una nueva ciencia* que, si bien por un lado recupera la antigua *forma mentis* griega, por el otro se distingue por la aplicación sistemática del método matemático-experimental.

Como ha escrito Hans-Georg Gadamer: «La gran novedad del método matemático— experimental supuso una auténtica revolución en las ciencias de la naturaleza, *en realidad la única revolución propiamente digna de este nombre.* La mecánica de Galileo y la extensión del método matemático a todas las ciencias empíricas constituyen de hecho el verdadero inicio de la época moderna: no hay una fecha precisa que marque ese inicio —ya pasó la época de jugar con las fechas—, sino el ideal metódico de la ciencia moderna. El sistema tradicional del conocimiento, que llevaba aún el nombre de "filosofía", se subdividió así en dos mundos separados y no comunicados: el mundo de las ciencias empíricas o experimentales y el mundo de la experiencia humana, basada por lo general en la tradición lingüística».[1]

Esa división iba a resultar decisiva para la historia de Europa, y hasta del mundo entero: «Si nos preguntamos por el papel de la ciencia en el futuro de Europa, habrá que partir de un presupuesto cuya evidencia es, a mi entender, incontestable: es decir, que *es precisamente la ciencia la que define la identidad europea como tal.* La ciencia ha dado forma a Europa en su devenir histórico y en su propia extensión

geográfica. Eso no significa, obviamente, que otras culturas no hayan obtenido resultados importantes y duraderos en determinados sectores del conocimiento científico […]. No obstante, puede decirse sin más que *sólo en Europa la ciencia creó un modelo cultural autónomo y hegemónico*, y de forma muy evidente a partir de la Edad Moderna. Desde que el camino de la revolución científico-técnica se extendió a todo el mundo, el papel de guía de la ciencia, a decir verdad, no se ha limitado exclusivamente a Europa, pero sigue siendo europeo el modelo al que se remiten en todas partes la investigación científica, la enseñanza escolar y la universitaria. Se trata de una afirmación completamente independiente (téngase bien en cuenta) de cualquier juicio de valor sobre las perspectivas de una humanidad expuesta al dominio de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas».[2]

Ya en la «Introducción» nos hemos referido a la tesis de Edgar Morin sobre la circularidad de ese proceso que, por un lado, comporta una *mundialización de la ciencia europea* y, por el otro, implica *una europeización del mundo*. Dicha circularidad depende de la naturaleza misma de la ciencia: desde el momento en que la nueva imagen de la ciencia creada en Europa es «universal», su mundialización —y, por tanto, la europeización del planeta— es una consecuencia directa de ello.

Escribe Morin: «La ciencia *es a la vez europea y universal*. Es típicamente europea no sólo por las condiciones de su formación, sino también por la naturaleza de sus conceptos fundamentales, que remiten a su experiencia cultural e histórica (las "leyes" del universo derivan de las leyes del Dios judeocristiano y de las leyes de la monarquía absoluta, la energía se define en relación con el trabajo, la teoría del trabajo no pudo nacer más que en el devenir histórico acelerado de Europa). Pero *la ciencia también es universal en su principio fundamental de verificación, que no tiene en cuenta el origen, la raza, la cultura ni el sexo de los observadores-investigadores*, sino tan sólo el respeto a las reglas por parte de todos y la coincidencia de sus veredictos. Por último, la ciencia es universal porque constituye el desarrollo metódico y sistemático del pensamiento empírico-racional, es decir, de aquello que mejor distribuido está en el mundo, más aún que el "sentido común", que es uno de sus subproductos, y está presente de forma real en todas las sociedades y en todas las civilizaciones. De este modo, universal en potencia desde sus orígenes por sus características empírico-racionales, era normal que la ciencia, desarrollando esas características, pudiese llegar a ser realmente universal. Podemos afirmar pues que Europa ofreció al mundo lo que le correspondía por derecho. Y sin olvidar las *ambigüedades de la ciencia* o el doble juego del europeísmo camuflado bajo la apariencia del universalismo, podemos pensar que el mérito específico de la cultura europea consiste en haber dado a luz, con la ciencia, una auténtica universalidad. Pero no se trata solamente de la universalidad del conocimiento científico, se trata también de la universalidad del desarrollo incontrolado de las técnicas que dominan la materia, la vida y la muerte».[3]

Antes de proseguir con el análisis, quisiera detenerme, aunque sea de forma

anticipada, en los peligros que comporta la nueva ciencia, cuando se rebaja a formas dogmáticas de «cientifismo» (además de los peligros vinculados a la técnica radicalizada en forma de «tecnicismo»). Se trata de una cuestión de fondo, en la que insistiré en la parte final de este capítulo; pero lo que anticipamos ahora nos ayudará a comprender mejor las devastadoras consecuencias que está produciendo en nuestra cultura la nueva tecnología de la comunicación. Son problemas que afectan también a la educación y a la formación de los jóvenes en la nueva Europa.

El cientifismo como ideología

En el tercer capítulo hemos analizado la relación estructural entre las ciencias entendidas como «conocimiento de lo particular» y la filosofía que, como «visión de la totalidad», ostenta la primacía axiológica. Ahora bien, con el nacimiento de la ciencia moderna, esa relación parece entrar en crisis, y en nuestros días parece que ha sufrido un vuelco. El conocimiento científico es considerado por muchos punto de referencia paradigmático para cualquier tipo de conocimiento que se pretenda calificar de «válido». Nace así una auténtica forma de «dogmatismo científico» o, si se prefiere, de «dogmatismo cientifista».

A decir verdad, ese planteamiento parece tropezar a su vez con muchas dificultades y, como ya hemos recordado en la «Introducción», son muchas las voces que apelan a una «desdogmatización de la ciencia». Sin embargo, y pese a la obra de un buen número de epistemólogos, ese proceso dista mucho de ser aceptado por la *communis opinio* y por los propios científicos, incluidos algunos de gran prestigio.[4]

Por otra parte, hasta hace algunos años, se oía hablar del «fin de la filosofía», considerada ya *una reliquia cultural de museo.* A lo sumo, la filosofía podía referirse al pasado, como una especie de arqueología del saber, objeto de pura curiosidad.

Un premio Nobel como Steven Weinberg no duda en afirmar que con la «ciencia» y sólo con ella se podrá llegar a una «teoría final». Y una teoría será final precisamente en cuanto elimine cualquier tipo de investigación filosófico-metafísica: «Una teoría final será final sólo en un sentido: pondrá fin a cierto tipo de ciencia, a la antigua búsqueda de esos principios que no pueden ser explicados por medio de principios más profundos».[5]

Sin embargo, al incluir en su discurso juicios no sólo *ontológicos,* sino también *axiológicos,* Weinberg acaba cayendo en una especie de criptoontología y en una especie de criptoética: «Cuanto más comprensible se nos muestra el universo, tanto más se nos aparece sin finalidad. Pero si no hallamos consuelo en los resultados de nuestra investigación, al menos la propia investigación nos proporciona cierto consuelo. Los hombres y las mujeres no se contentan con consolarse con mitos de dioses y de gigantes, o de reducir su pensamiento a las vicisitudes de la vida cotidiana; construyen además telescopios y satélites y aceleradores, y pasan horas

interminables en su despacho intentando descifrar el sentido de los datos que reúnen. El esfuerzo por entender el universo es una de las poquísimas cosas que elevan *la vida humana por encima del nivel de una farsa y le confieren algo de la dignidad de una tragedia*».[6]

Como ya he demostrado en mi obra *La sabiduría antigua,*[7] ese tipo de afirmaciones implica una precisa «metafísica nihilista», que supone la negación de un *fin ontológico* y *axiológico* de las cosas, y la consiguiente negación del *sentido ontológico* y *ético de la vida.* Son problemas que sobrepasan los límites propios de las ciencias particulares. Los científicos que los abordan *salen de su ámbito* y actúan como *metafísicos* y *moralistas camuflados,* de una forma totalmente inadecuada. Sin contar además con que, como enseña gran parte de la filosofía de la ciencia en el siglo XX, los propios "paradigmas" científicos no son en absoluto verdades universales y necesarias y, por tanto, incontrovertibles.

Ciencia y técnica provocan problemas mayores que los que resuelven

Ya a mediados del siglo XX, Henri de Lubac hizo algunas afirmaciones que hoy parecen de gran actualidad, ya sea por lo que de ellas la historia ha desmentido o por lo que ha confirmado. En *El drama del humanismo ateo* leemos: «No es cierto, como parece que se quiere decir en ocasiones, que el hombre sea incapaz de organizar la Tierra sin Dios. Pero lo que es cierto es que, sin Dios, sólo puede organizarla contra el hombre. El humanismo excluyente es un humanismo inhumano. […] La Tierra, que sin Dios podría dejar de ser un caos sólo para convertirse en una cárcel, es en realidad el campo magnífico y doloroso donde se elabora nuestro destino eterno».[8]

Las palabras de de Lubac son en ciertos aspectos como una profecía que hoy vemos cumplida: el «humanismo» ateo ha resultado ser un «antihumanismo». Pero los muchos decenios transcurridos han demostrado que la otra mitad de su afirmación se ha invertido exactamente: lejos de poder afirmar hoy que «no es cierto que el hombre sea incapaz de organizar la Tierra sin Dios», debemos decir que se está produciendo exactamente lo contrario.

En efecto, la *organización* de la Tierra sin Dios se está revelando cada vez más una *desorganización,* una disgregación de la Tierra misma, con la realización sistemática de «procesos constructivos» acompañados de «contraprocesos destructivos» cada vez más consistentes, que corren el riesgo de generar *males superiores a los beneficios que producen.*

Asimismo, la afirmación de que la Tierra sin Dios podría —gracias a la ciencia y a la técnica— dejar de ser un «caos» para acabar siendo una «cárcel», se invierte en cuanto se refiere a la primera parte, mientras que parece verdadera en cuanto se

refiere a la segunda: la ciencia y la técnica sin Dios transforman la Tierra en un espantoso «caos» y, al mismo tiempo, en una espantosa cárcel, cuya salida no se ve.

Como destaca acertadamente Morin, *la voluntad de instaurar la salvación de la Tierra no sólo no ha salvado la Tierra, sino que ha instalado en ella un infierno.* El mito de la salvación terrenal ha resultado ser un engaño. Deseábamos ciertamente «un mundo mejor», pero hemos obtenido el peor. El mito del «mejor de los mundos posibles» ha resultado ser eso, un mito, y la razón que lo perseguía ha acabado extremándose en su ansia de dominio, convirtiéndose en «disparatada», destructiva y no constructiva.

Nietzsche nos había alertado: «En un rincón remoto del universo brillante y extendido a través de infinitos sistemas solares había una vez un astro, sobre el cual unos animales inteligentes descubrieron el *conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más engañoso de la historia del mundo, pero todo esto duró sólo un minuto.* Tras unos pocos respiros de la naturaleza, el astro se volvió rígido y los animales inteligentes murieron. Además, había llegado ya su momento: de hecho, aunque se jactaban de haber conocido muchas cosas, al final habían descubierto, con gran renuencia, *que todo lo habían conocido falsamente. Esos seres perecieron, y al morir maldijeron la verdad. Esto es lo que ocurrió a aquellos desesperados animales que habían descubierto el conocimiento*».[9]

Es una advertencia, retomada ahora por Paul Virilio, que se inspira en el *Demone della perversita* de Poe: «En el *juego de destrucción* de lo físico, la Tierra es un astro ya muerto y el accidente de la ciencia forma parte de *aquellas* cosas que seguimos haciendo sólo por el hecho de que no lo deberemos, no lo podremos hacer».[10]>

Todo el mundo debería ver que las palabras de esos autores son la expresión de un peligro cada vez más inminente.

Un ejemplo actual, significativo y esclarecedor

Para ilustrar el dilema en que se encuentra el hombre a la hora de establecer si ciertos productos de la tecnología tendrán efectos positivos superiores a los efectos colaterales negativos, o viceversa, Morin recurre al automóvil, y escribe: «El automóvil representa los vicios y las virtudes de nuestra civilización. Típico producto de la industria, de la técnica, del capitalismo, ofrece al individuo una autonomía en el espacio, la tranquilizadora concha de la conducción desde el interior, la ebriedad de una potencia formidable que un ligero movimiento del pie sobre el acelerador puede liberar. Es al mismo tiempo extremadamente útil y extremadamente lúdico, y representa el verdadero juego para adultos de nuestra civilización, además de ser la más bella conquista técnica del individualismo. Paralelamente, sobre todo en ámbitos urbanos, el exceso de tráfico provoca agresividad, embotellamientos cada vez más frecuentes, hasta llegar a la saturación, un estrés permanente y emisiones

contaminantes que perjudican la salud de los ciudadanos».[11]

Sabemos que en muchas ciudades, debido a la contaminación creciente, ha habido que recurrir a medidas como las de «matrículas alternas». Y conocemos bien los problemas de tráfico, los embotellamientos producidos por aparcamientos salvajes, etc., que hacen cada vez más invisibles nuestras pequeñas ciudades. Por no hablar del número impresionante de muertos por accidentes de coche, superior en algunos casos al de los muertos en guerra.

Los efectos negativos del automóvil acabarán triunfando sobre los positivos, si el hombre no es capaz de recuperar aquella sabiduría expresada por una de las máximas más famosas de la ética griega, es decir, si no es capaz de recuperar, aunque sea en un contexto que ha sufrido drásticos cambios, la regla de la «justa medida», del «de nada demasiado», si no tiene la capacidad de ponerse *un límite (peras,* como decían los griegos).

Podríamos continuar aportando ejemplos. Ahora bien, ¿por qué hemos llegado a este punto?

Oswald Spengler subrayaba ya que tanto el obrero como el industrial se habían convertido en «los esclavos y no los amos de la máquina, que ahora empieza a manifestar su oculto poder diabólico».[12] Spengler no se equivocaba, en todo caso subestimaba los efectos colaterales: la absolutización de la ciencia y de la técnica ha alimentado en el hombre su ilusión de dominio; pero el hombre no ha sabido crecer espiritualmente en la misma proporción, *convirtiéndose en buena medida en esclavo de las cosas que él mismo ha producido, y olvidándose de sí mismo,* como hemos visto en los capítulos anteriores y como veremos más adelante, en los párrafos finales de este capítulo.

La invención de la imprenta y la difusión de la cultura escrita

Uno de los síntomas de la «enfermedad» actual es la crisis que afecta al «arte de la imprenta», cuya invención, aunque anterior en un siglo y medio a la revolución científica, está vinculada a la misma *forma mentis* y, por tanto, se sitúa en el mismo clima espiritual. Para comprender a fondo dicha crisis hay que examinar las causas que la provocaron.

A tal fin, cabe destacar ante todo algunas cuestiones, empezando por una que es esencial.

Con la invención del arte de la imprenta no se inventó la cultura de la escritura como tal. Eso ya había ocurrido en Grecia, en los últimos decenios del siglo V, y sobre todo a lo largo del siglo IV a.C.

Como hemos visto en el segundo capítulo, hasta el siglo V a.C. en la Hélade dominaba la cultura de la oralidad poético-mimética. La poesía seguía siendo el

principal vehículo de comunicación y de transmisión de los conocimientos históricos, morales, políticos e incluso tecnológicos. Contenía el conocimiento formativo del hombre en su totalidad. Y la poesía era comunicada, transmitida, conservada y, por tanto, reutilizada a través de la memoria. Por consiguiente, la única tecnología de comunicación y de conservación verbal era la del discurso en verso, organizado en formas adecuadas y precisos módulos rítmicos fácilmente memorizables. Predominaban, por tanto, una terminología generalmente imaginativa y figurativa y una sintaxis sobre todo paratáctica. La imposición de la escritura y el consiguiente cambio de la tecnología de la comunicación están vinculados al nacimiento de la *oralidad dialéctica*, que Sócrates y Platón saben llevar a sus últimas consecuencias. Las «imágenes» son sustituidas por los «conceptos», la sintaxis «paratáctica» por la «hipotáctica», *las formas que se pueden expresar en verso por las que sólo se pueden decir en prosa.* Por consiguiente, la comunicación, la transmisión y la conservación de los mensajes conceptuales exigían algo más que la memoria, y por esto favorecieron la difusión de la escritura, con todas las innovaciones que ello implicaba.

La «cultura de la escritura» *no nace pues en la Edad Moderna.* La invención del arte de la imprenta en todo caso la refuerza y la desarrolla. Pero no hay que confundir la una con la otra, cosa que por otra parte ocurre a menudo; veamos en cambio, por ejemplo, las precisiones que hace Sartori en su notable obra *Homo videns:* «Las civilizaciones se desarrollan con la escritura, y es el paso de la comunicación oral a la palabra escrita el que desarrolla una civilización. Pero hasta la invención de la imprenta, la cultura de todas las sociedades se sigue basando sobre todo en la transmisión oral. Mientras los textos escritos son reproducidos a mano por los amanuenses, no se puede hablar todavía del “hombre que lee”. Leer y tener algo para leer era hasta finales del siglo XV privilegio de unos pocos doctos. El *Homo sapiens* que multiplica su propio conocimiento es por tanto el llamado hombre de Gutenberg. […] De modo que es gracias a Gutenberg que la transmisión escrita de la cultura se hace potencialmente accesible a todo el mundo».[13]

En realidad, no puede decirse que «hasta la invención de la imprenta, la cultura de todas las sociedades sigue basándose sobre todo en la transmisión oral». Eso sería válido en todo caso sólo para la transmisión de las opiniones generales, pero no para los descubrimientos doctrinales y para el gran patrimonio (sobre todo filosófico y científico) producido por el mundo antiguo, que sólo podía ser transmitido y reutilizado a través de la escritura, y no a través de la oralidad. Piénsese, por poner sólo dos ejemplos, en la transmisión del imponente *Corpus platonicum* y de gran parte del *Corpus aristotelicum.*

En resumen, la invención del arte de la imprenta supuso *una revolución sociopolítica*, y permitió una difusión extraordinaria del libro; pero no *creó* la «cultura de la escritura», a lo sumo incrementó su poder y extensión, reforzando su carácter «global». Si tuviéramos que elegir una frase para expresar la convicción de

fondo de esa cultura, quizá no hallaríamos otra más apropiada que ésta: *Quod non est in libris, non est.*

La crisis actual de la cultura escrita

Desde hace unos decenios, está en marcha *una revolución cultural en dirección opuesta*, en la que parece que la gran «cultura de la escritura» sale derrotada. Las jóvenes generaciones leen cada vez menos y escriben cada vez peor. El libro pierde importancia: las bibliotecas son sustituidas por archivos de casetes, videotecas, etc. La cultura de la imagen parece tomar la delantera, ayudada por las nuevas tecnologías informáticas. Nacen nuevas formas de comunicación, de difusión y de reutilización de los mensajes.

Esto implica cambios significativos *no sólo en las relaciones del hombre con las cosas que trata mediante los nuevos medios, sino también en las relaciones de cada individuo que utiliza esos medios con los otros individuos.* La terminología, la sintaxis y la tecnología de la comunicación de los conceptos que son propios de la cultura de la escritura son, en efecto, bien diferentes de la terminología, de la sintaxis y de la tecnología de la comunicación «por imágenes» y de las que imponen las nuevas tecnologías informáticas, y especialmente internet, que modifican las formas de tratar las cosas, de pensar y de hablar.

Estamos asistiendo a una auténtica “revolución cultural”, y probablemente deberá pasar mucho tiempo para que se comprendan su sentido y su alcance. En cualquier caso, queda claro ya desde ahora que los problemas que suscita afectan a la formación de las nuevas generaciones y, por tanto, de ese «hombre europeo» al que corresponde la definición de la nueva «Idea de Europa».

La contracción del lenguaje en sentido tecnológico

Estrechamente vinculada a la cuestión que acabamos de examinar se encuentra la contracción del lenguaje provocada por las nuevas tecnologías de la comunicación, y el empobrecimiento progresivo de la extraordinaria potencialidad y riqueza que la lengua ha demostrado tener a través de la cultura de la escritura.

Gadamer planteaba el siguiente problema en forma de pregunta (a la que además respondía): «¿No es significativo, al fin y al cabo, que la ciencia no sólo no “piense” —en el sentido enfático de la palabra, tal como la entiende Heidegger en su sentencia tan mal interpretada—, *sino que ni siquiera hable una lengua propia?*»[14]

Aparentemente, el lenguaje de la ciencia parece reducirse en última instancia a un conjunto de símbolos abstractos, de fórmulas y de signos de valor sobre todo

instrumental, carentes de esa profundidad espiritual que es propia del tradicional lenguaje humano. Pero el hecho grave es que el predominio creciente de la comunicación «por imágenes» y de los instrumentos de la informática *contrae el modo de pensar en los jóvenes;* en cierto sentido lo deforma, empobreciéndolo desde el punto de vista comunicativo y cognoscitivo.

Según las palabras de Gadamer: «Hace ya unos decenios se habló de la *atomic age,* cuando estaban en primer plano la liberación de la energía atómica y especialmente la amenaza de la guerra nuclear. Mientras tanto se empieza a hablar de una *Computer age,* desde el convencimiento no infundado de que todo el estilo de vida y las relaciones entre los hombres están cambiando radicalmente. Cuando basta apretar un botón para poner al vecino al alcance de la mano, *éste se hunde en una lejanía inalcanzable*».[15]

Sin duda, la unidad del lenguaje científico y tecnológico constituye un avance; pero es sólo parcial, y lleva consigo una pérdida de comunicación para el hombre en cuanto tal. Sigue diciendo Gadamer: «La lengua es ante todo la que habla una comunidad lingüística, y *sólo las comunidades lingüísticas concretas serán capaces de construir juntas lo que las une: su perfil común.* Si a una declaración de amor se responde en el futuro con un *okay,* la relación que nazca no será la misma que cuando un muchacho o una muchacha enamorados intentan expresarse con un tímido balbuceo o con una poesía de amor, por torpe que sea. *Y esto es válido también en grande y puede adoptar un significado epistemológico preciso.* Aquel que en el lenguaje sólo ve un sistema de signos de valor instrumental inmediato, podrá confiar en que una lengua unitaria lleve consigo la unidad de las ciencias, la *unity of science* teorizada por el Círculo de Viena, y para las ciencias naturales puede que incluso sea legítimo. Pero si tenemos en cuenta el rico bagaje de conocimientos que contienen las lenguas cultas y las tradiciones lingüísticas de todos los pueblos, entonces es precisamente la diversidad, y hasta la dialéctica de identidad y diversidad que se manifiesta en las distintas esferas del arte, de la religión y de la historia, la que constituye el presupuesto de un tejido común».[16]

Las devastaciones de la «bomba informática»

A las observaciones anteriores hay que añadir las relativas a la explosión de los nuevos instrumentos tecnológicos de la «comunicación informática».

Paul Virilio ha hablado con razón de «bomba informática»,[17] y ha destacado que un efecto de esa «bomba» es ofrecer ventajas cada vez mayores a la comunicación inmediata, que presentan no obstante una contraindicación: el alejamiento sistemático del hombre del sentido de la verdad y del amor por ella, que acaba incluso por «exiliarlo» de la propia razón cognoscitiva de la verdad. «Tan sólo unos siglos después de haber sido, con Copérnico y Galileo, *ciencia de la aparición* de una

verdad relativa, la investigación tecnocientífica se convierte ahora en una *ciencia de la desaparición* de esta verdad, gracias al advenimiento de un conocimiento cibernético más que enciclopédico, que niega toda realidad objetiva.»[18] Y prosigue: «Toda revolución política es un drama, pero la revolución técnica que se anuncia es probablemente, más que un drama, una *tragedia del conocimiento,* la confusión babélica de los conocimientos individuales y colectivos».[19]

Finalmente, tras haber observado que la velocidad superior a lo debido empobrece cada vez más el significado y el valor de la acción, alienando nuestro poder de acción y reacción según la dinámica de la llamada *interacción,* Virilio escribe, de forma provocadora: «Y esto no es nada comparado con la próxima inauguración del "tratamiento automatizable del conocimiento", esta generalización de la amnesia que constituirá la última realización de la *industria del olvido,* puesto que el conjunto de las informaciones analógicas (audiovisuales y de otro tipo) deberá ser reemplazado dentro de poco por el digital, con la codificación de la computadora que sucede a los lenguajes "de las palabras y de las cosas"».[20]

Las palabras de Virilio nos recuerdan los espléndidos versos de Eliot que aparecen en los *Cori della Rocca.* Con la ciencia y la técnica conocemos y dominamos lo que es «móvil», pero ignoramos lo «inmóvil»; conocemos el «lenguaje» pero no el «silencio», las «palabras» pero no la «Palabra». Nuestro «conocimiento» nos lleva a la ignorancia, y la ignorancia nos acerca más a la muerte que a Dios. Con la «ciencia» hemos perdido la antigua «sabiduría», y con el desencadenamiento de la «información» acabaremos perdiendo también la «ciencia». Pero leamos los versos de Eliot:

> Endless invention, endless experiment,
> Brings knowledge of motion, but not of stillness;
> Knowledge of speech, but not of silence;
> Knowledge of words, and ignorance of the Word.
> All our knowledge brings us nearer to our ignorance,
> All our ignorance brings us nearer to death,
> But nearness to death no nearer to GOD.
> Where is the Life we have lost in living?
> Where is the wisdom we have lost in knowledge?
> Where is the knowledge we have lost in informa tion?[21]

Esplendor y miseria de internet

La difusión de la computadora y el uso de Internet han dado pie a numerosas discusiones y polémicas, en las que por lo general parecen dominar las posturas más extremas y radicales. Me limitaré aquí a mencionar la opinión emitida por Clifford Stoll, que desde hace tiempo se ocupa de estos temas, y que ha contribuido personalmente a transformar internet de un oscuro proyecto de investigación en un

fenómeno mundial.

Pero antes de presentar los argumentos de Stoll, me parece oportuno reproducir un fragmento de Nicholas Negroponte, que nos permite captar perfectamente la ambigüedad de la “situación” en que nos hallamos: «Mi optimismo deriva sobre todo del hecho de que el mundo digital lleva a potenciar las capacidades humanas. La facilidad de acceso a las informaciones, la movilidad y la posibilidad de provocar cambios son las cosas que harán que el futuro sea muy distinto del presente. La idea de la superautopista de la información puede parecer hoy una hipérbole, pero es restrictiva de cara al futuro. En efecto, superará las previsiones más futuristas de la gente. A medida que los niños puedan acceder libremente a recursos globales de información, sin los vínculos que limitan los adultos, hallarán sin duda nuevos motivos de esperanza y dignidad allí donde antes apenas los había. Mi optimismo no procede de anticipaciones respecto a nuevos inventos o descubrimientos. Hallar un remedio para el cáncer o el SIDA, o descubrir una forma aceptable de controlar el crecimiento de la población, o inventar una máquina que respire nuestro aire y beba el agua de nuestros océanos y los devuelva purificados son sueños que pueden cumplirse o no. El mundo digital es otra cosa. No hay que esperar ningún invento. Está aquí, ya ahora. Es un hecho casi genético, puesto que cada generación será más digital que la que le ha precedido».[22]

Aun reconociendo las innegables ventajas que supone internet, y aun admitiendo que lo utiliza en sus propias investigaciones astronómicas, Stoll considera que el optimismo de los sacerdotes de la informática debería ser al menos mitigado por cierto sano escepticismo. «He dedicado mi vida a la ciencia y a la tecnología, y a pesar de ello me considero un escéptico, aunque mi perplejidad no deriva de una repulsión por la informática, sino del amor que siento por los ordenadores. Me quedo estupefacto ante las previsiones hiperbólicas que los rodean, ante ciertas predicciones absurdas que crean expectativas excesivas y, a fin de cuentas, una pérdida de credibilidad».[23] Y prosigue: «Es fácil hablar de la velocidad de los ordenadores, de memorias RAM y de novedades tecnológicas. *Más difícil resulta tratar las frustraciones que generan, sus costes (directos e indirectos) y sus efectos colaterales.* Estos aspectos negativos pueden ser más significativos que los beneficios publicados a los cuatro vientos. *¿Qué se pierde cuando se adopta una nueva tecnología? ¿Quién es marginado? ¿Qué valiosos aspectos de la realidad corren el riesgo de ser atropellados?*».[24]

Stoll está especialmente interesado *en el uso de los ordenadores en la escuela* y, por tanto, en el papel que desempeñan en la formación de los jóvenes, un problema que es a la vez pedagógico, cultural y político, y que ha alcanzado dimensiones mundiales. La tesis de Stoll, presentada de forma polémica y deliberadamente provocadora, es que *la cultura del ordenador no puede ni debe sustituir a la cultura de la escritura*, sino que debe colaborar con ella, como *ancilla* y no como *domina*. En su opinión, para que la escuela sea buena hace falta, por un lado, que haya enseñantes

capaces de comunicar contenidos importantes; por el otro, alumnos dispuestos a aprender y, por tanto, a aceptar al máximo el compromiso y el esfuerzo que exige inevitablemente aprender. La enseñanza no puede reducirse a «golpear un teclado ocho horas al día»[25] y al uso de instrumentos multimedia: «¿Queremos un país de estúpidos? Basta centrar en la tecnología el *curriculum* de estudios: enseñanza por medio de videos, ordenadores, sistemas multimedia. Tiéndase al máximo resultado posible en los test de comprobación estandarizados y quítense de en medio aquellas materias que no son de masa como la música, el arte y la historia. Tendremos un país de estúpidos».[26] Y prosigue: «Es fácil tomar por inteligencia la simple familiaridad con los ordenadores, pero saber manejar un ordenador no significa agudeza mental. E incompetencia informática significa aún menos estupidez».[27]

No hay atajos para una instrucción de calidad, y parece más actual que nunca el viejo dicho: «Vale poco lo que se obtiene sin esfuerzo». Transformar el estudio en diversión con los ordenadores significa para Stoll: «Despreciar las dos cosas más importantes que pueden hacer los hombres: enseñar y aprender».[28]

Obsérvese que la comunicación mediante instrumentos informáticos no sólo no desarrolla, sino que reduce *el sentido crítico*: «No hay navegación en red que pueda remediar una falta de pensamiento crítico y de capacidad comunicativa. Ningún ordenador ayudará a un estudiante a desarrollar capacidades de análisis».[29]

Los nuevos instrumentos de comunicación producen una sobrecarga cada vez mayor de información, que no somos capaces de asimilar, y que hace que nos acostumbremos y, en consecuencia, sintamos indiferencia incluso ante las situaciones más trágicas.

Por otra parte, las informaciones por sí mismas no sólo no educan, sino que ni siquiera garantizan la capacidad y ese poder extraordinario que muchos ingenuamente les atribuyen. En efecto, como escribe Stoll: «La sabiduría y el conocimiento están vinculados al estudio, a la experiencia, madurez, discernimiento, amplitud de miras e introspección. Cosas todas ellas que poco tienen que ver con la información. Y tampoco tienen mucho que ver con el poder».[30] Es la sabiduría la que forma al hombre y lo hace realmente hombre. Pero la sociedad actual tiende absurdamente a considerar los puros datos de información superiores a la experiencia, a la madurez, etc. y, por tanto, a la «sabiduría» misma. Y por esto no percibe los daños «antropológicos» y «gnoseológicos» que ocasionan las nuevas tecnologías.

En primer lugar, son *un obstáculo a la interacción humana, o sea, a la intercomunicación personal;* en vez de promover una comunión entre individuos, los alejan unos de otros, creando una especie de «aislamiento» y determinando formas de «individualismo» cada vez más marcadas.

En segundo lugar, no sólo no aproximan a las cosas, sino que *alejan de ellas*, y acostumbran a los jóvenes a considerar la realidad no en su dimensión real, sino en la “virtual”, con las consecuencias que pueden imaginarse fácilmente.

Al final de su obra, Stoll narra un percance que le sucedió cuando era estudiante.

Un policía que le había confundido con un manifestante mientras estaba paseando por el *campus*, le lanzó gas lacrimógeno y se dispuso a perseguirle. En su huida, Stoll reparó en una torre con un gran reloj, subió a ella y vio una campana en la que estaba escrito:

> La verdad es una.
> Con esta consigna hay que estudiar ciencia y religión
> para el continuo progreso del hombre:
> de la oscuridad a la luz,
> del prejuicio a la tolerancia,
> de la torpeza a la apertura de las mentes.
> Es la voz de la vida la que os llama.
> Venid y aprended.[31]

Esto es lo que hace que los hombres sean lo que son. Y ni el más refinado instrumento informático puede comunicárnoslo o hacer que lo aprendamos. Es más, esos instrumentos, cuando pretenden sustituir el antiguo arte de enseñar/aprender a través del contacto directo entre maestro y alumno, ocasionan perjuicios que neutralizan cualquier beneficio. Con gran sabiduría concluye Stoll: «Internet puede ser económico, veloz y fácil de utilizar, pero en cualquier caso las interacciones electrónicas no son tan buenas como las que se producen cara a cara. Informaciones, alimento, casa, instrucción: se os da en la medida de lo que habéis pagado».[32]

A estas palabras añadiría las de Franco Ferrarotti: «La electrónica, la informática, la telemática, internet, la "realidad virtual" de hoy son cosas maravillosas, que funcionan perfectamente más allá de las viejas, clásicas "fricciones" del espacio y del tiempo. Lástima que puedan comunicar y decirlo todo en todo el mundo, pero que no tengan nada que decir. Son la perfección de la nada».[33]

Nueva tecnología de la comunicación y opinión pública

Ahora bien, el efecto colateral que comporta la nueva tecnología de la comunicación y que desconcierta más que ningún otro es el hecho de que ciencia y técnica, que nacieron de la *forma mentís* propia de la cultura tradicional y de la que surgió la propia Europa, han acabado por *invertir en buena medida las formas de ver las cosas que hemos desarrollado sobre la base de aquella cultura.* «Los dos factores —escribe Gadamer— se encuentran, inseparables, uno junto al otro.»[34]

La actual tecnología de la comunicación esconde *una amenaza de la libertad con la manipulación de la opinión pública.*[35] Basta pensar en cómo la televisión ha acabado anulando la dinámica de acciones y reacciones producidas por el choque con diferentes fuentes de información, e impone una opinión que nace de una dinámica de acciones y reacciones de sentido único. Como escribe Giovanni Sartori: «La

televisión es revolucionaria porque desbanca a los llamados líderes intermedios de opinión, y porque elimina la multiplicidad de “autoridades cognitivas” que establecen de forma distinta, para cada uno de nosotros, a quién creer, quién es fidedigno y quién no. Con la televisión, la autoridad reside en la visión misma, es la autoridad de la imagen».[36] Y prosigue: «La videocracia está fabricando una opinión masivamente heterodirigida que en apariencia refuerza, pero que en realidad vacía, la democracia como gobierno de opinión. Porque la televisión se exhibe como portavoz de una opinión pública que en realidad es *el eco* de su propia voz».[37]

La postura psicológica de la persona «teledependiente» la resume Sartori con la simple frase: *Non vidi, ergo non est.*[38]

Aunque aborda el problema desde una perspectiva completamente diferente, Gadamer también llega a conclusiones análogas: «Vivimos en medio de *una opinión pública y de una política de la información guiadas y manipuladas con método “científico”*: por los institutos de investigación, y más aún por los resultados a menudo mal interpretados de la propia investigación. Éste es, en mi opinión, el verdadero peligro de la ciencia: su posible abuso, peligro tal vez más grave incluso que la propia amenaza atómica. Porque ésta es una amenaza de destrucción evidente, explícita, hasta el punto de crear esa situación de “punto muerto”, de espera contenida, que caracteriza ahora a toda la política mundial. *El peligro que presenta la creciente uniformización de la opinión pública,* por parte del Estado o de otros, en las modernas democracias de masa, *es tal vez aún más grave, porque es imperceptible y al parecer imparable*».[39]

También Karl Popper ha insistido mucho en la amenaza que supone la televisión para la democracia: «La democracia consiste en someter a control el poder político. Ésta es su característica esencial. No debería haber ningún poder político incontrolado en una democracia. Ahora bien, sucede que esta televisión se ha convertido en un poder político colosal, podría decirse que posiblemente incluso el más importante de todos, como si fuera Dios mismo el que habla. Y así será si seguimos tolerando este abuso. Se ha convertido en un poder demasiado grande para la democracia. Ninguna democracia puede sobrevivir si no se pone fin al abuso de este poder».[40]

El olvido de la «contemplación»

A modo de conclusión, quisiera llamar la atención del lector sobre otro «efecto colateral»: el olvido de la dimensión del conocimiento como «contemplación» en el sentido griego del término.

Para los griegos, *theoria* es precisamente «contemplación». Y «contemplativa» es cualquier forma de conocimiento, no sólo la que abarca «a todo el ser» y lo

trascendente, sino también la forma de conocimiento de las ciencias, que se refiere a las «partes».

Por otra parte, para los griegos la *theoria* implica, además de un significado y de un valor «cognoscitivo», también un *valor ético*, es decir, una actitud práctico-moral frente a la cosa conocida y, por tanto, frente a la realidad y la vida en general. *La contemplación implica siempre una coparticipación en la cosa contemplada*, una especie de compromiso existencial con ella y, en consecuencia, un comportamiento ético coherente con ella.[41]

La *theoria* representa el punto culminante de la actividad del hombre. Ya los presocráticos veían en la *theoria* el fin supremo de la vida.[42] Y Platón considera filósofos «a aquellos que aman contemplar la verdad».[43] Aristóteles, por su parte, pone en el *theorein* del hombre una tangencia con lo divino.[44] Plotino, por último, cree que la *theoria* es una auténtica fuerza ontogónica.[45]

En *Verdad y método*,[46] como en muchas otras obras suyas, Gadamer ha llamado la atención sobre la acepción clásica de *theorein*, muchas veces desconocida. Concretamente, en su último libro precisa hasta qué punto el significado actual del término *theorein* difiere del originario: «Representa lo que distingue propiamente al hombre, este fenómeno fragmentario y subordinado de todo el universo, que no obstante es capaz, a pesar de su medida exigua y finita, de la pura contemplación del universo. Y sin embargo, sería imposible, desde el punto de vista griego, formular teorías. Eso suena como si pudiésemos “hacerlas”. La palabra no significa el comportamiento teórico pensado desde el punto de vista de la autoconciencia, esa distancia del ente que sin participar nos da a conocer lo que es, y con eso lo somete a un poder anónimo. La distancia de la *theoria* es más bien la de la cercanía y de la pertenencia. El sentido antiquísimo de la *theoria* es la participación en la procesión festiva para la adoración de los dioses. La visión del advenimiento divino no es la constatación sin participación de una circunstancia, o la observación de un magnífico espectáculo, sino *la auténtica participación en lo que sucede, una auténtica asistencia.* A esto corresponde el hecho de que la racionalidad del ser, esta gran hipótesis de la filosofía griega, no es fundamentalmente un rasgo de la autoconciencia humana, sino del ser mismo, que de ese modo es el todo, y que se nos aparece así como el todo; eso significa que la razón humana hay que pensarla más bien como una parte de esta racionalidad, y no como la autoconciencia que se sabe opuesta al todo. Se trata, por así decir, de otra vía, en la que la reflexión humana profundiza en sí misma y se reencuentra: no la vía hacia el interior del alma, a la que se refiere Agustín, sino la vía del pleno abandono al exterior, donde el que busca se encuentra a sí mismo».[47]

Abordando el problema desde una perspectiva muy distinta, escribe Ionesco como conclusión de su discurso de apertura del Festival de Salzburgo: «Las nociones de amor y de contemplación ya no son ni siquiera nociones ridículas, son nociones

completamente abandonadas. La idea misma de metafísica, cuando no incita a la cólera, suscita risas sarcásticas. La crisis comenzó hace mucho tiempo. Tal vez ya a partir del siglo XVII la cultura aceleró su propia decadencia. Se volvió cada vez más humanizante, en vez de ser espiritualista. Hay sonrisas de santos, de ángeles y de arcángeles en los rostros de las esculturas que hallamos en las catedrales. *Ya no sabemos mirarlos.* Los hombres giran alrededor de su jaula que es la tierra, *porque han olvidado que se puede mirar el cielo.* ¿Cómo vivir, cómo vivir bien, cómo poseer el mundo, cómo gozar de él, cómo hartarse, por tanto, cómo producir objetos amables, instrumentos para nuestro placer, cómo gozar continuamente sin tener en cuenta a los demás, negándoles el placer sin plantearnos siquiera el problema de su felicidad o infelicidad, cómo industrializar la humanidad hasta la saturación? Eso es lo que se han propuesto los hombres y lo que se llama humanismo. *Se trata del abandono de los intereses espirituales o metafísicos.* El problema de nuestro destino, de nuestra existencia en el universo, del valor o de la precariedad de las condiciones existenciales en que vivimos ya no se ha tomado en consideración».[48]

Y para entender hasta qué punto se ha olvidado el «contemplar», y cuáles son las consecuencias de ese «olvido», leamos un pasaje de *Tierra-Patria,* libro escrito por Morin en colaboración con Kern: «La inteligencia parcelada, compartimentada, mecanicista, disyuntiva, reduccionista rompe el conjunto del mundo en fragmentos separados, fracciona los problemas, separa lo que está unido, unidimensiona lo multidimensional. Es una inteligencia al mismo tiempo miope, présbita, daltónica, monócula; casi siempre acaba siendo ciega. Destruye en embrión todas las posibilidades de comprensión y de reflexión, eliminando así todas las posibilidades de un juicio correctivo o de una vida a largo plazo. Así, cuanto más multidimensionales se vuelven los problemas, mayor es la incapacidad de pensar su multidimensionalidad; cuanto más avanza la crisis, más avanza la incapacidad de pensar la crisis; cuanto más globales se vuelven los problemas, más impensados se vuelven. Incapaz de considerar el contexto y el conjunto mundial, la inteligencia ciega los hace inconscientes e irresponsables. Se ha vuelto mortífera».[49]

Sólo teniendo en cuenta todo esto podremos ser conscientes de cuáles y cuántas son las «fuerzas centrífugas» que hacen difícil una recuperación de las energías espirituales necesarias para la construcción de una nueva «idea de Europa» y para la formación de un nuevo «hombre europeo». Esas «fuerzas centrífugas» de hecho han encerrado a los hombres en una jaula (en la platónica «caverna») y éstos, utilizando las palabras de Ionesco, han olvidado que se puede mirar el cielo».[50]

Capítulo octavo

REFLEXIONES FINALES

> La falta de patria que amenaza a la moderna sociedad industrial empuja al hombre a buscar una patria.
>
> HANS-GEORG GADAMER

> Un ciudadano europeo puede no creer que la fe cristiana sea verdadera, y sin embargo, todo lo que dice y hace, nace de la cultura cristiana de la que es heredero, y de la que extraerá el significado. Solamente una cultura cristiana pudo producir un Voltaire y un Nietzsche.
>
> T. S. ELIOT

> Ahora ya sólo un Dios puede salvarnos.
>
> MARTIN HEIDEGGER

Necesidad de la recuperación de los fundamentos culturales y espirituales de Europa

Las críticas a las consecuencias «perversas» de la ciencia y de la técnica están aumentando y diversificándose cada vez más. En el capítulo anterior he mencionado algunas de las más importantes. No obstante, hay que darse cuenta de que no basta criticar, ni tampoco basta ser conscientes de las causas de fondo de la situación dramática en que nos encontramos. Hay que saber aceptarla de manera consciente, buscando los medios para controlarla y para transformarla. En un fragmento que ya hemos citado y que conviene retomar ahora, Patočka escribe: «Reflexionando sobre nuestra situación podemos modificarla, podemos transformarla en una situación consciente y explicada que, precisamente por eso, será un camino hacia la verdad sobre la situación».[1]

La labor más ardua consiste hoy en día en intentar poner remedio al *desequilibrio cada vez mayor entre el progreso tecnológico y económico, por un lado, y el fallido progreso del hombre en las dimensiones espirituales, ética y social, por el otro.* Es más, desconcierta el hecho de que el hombre parece aumentar cada vez más *lo que tiene* mientras retrocede en *lo que es.*

Son muchos los males espirituales contra los que hoy luchamos. Se observa una forma extendida de cansancio (ya en 1935 Husserl denunciaba el mal de una Europa cansada);[2] una desorientación espiritual general, que conduce al rechazo de los problemas de fondo, que se consideran carentes de sentido (nihilismo).

La crisis afecta sobre todo a los jóvenes, que rehuyen los grandes proyectos, presos del demonio de lo inmediato (quisiera tenerlo todo de inmediato o lo más pronto posible). Además, los jóvenes son por lo general más escépticos y pesimistas que en el pasado y, en no pocos casos, son víctimas de la «no cultura» producida por el azote de los nuevos medios de comunicación. Muchos jóvenes, como dice Sartori, se convierten cada vez más en «almas perdidas; están desorientados, anómicos, aburridos, recurren al psicoanálisis, tienen crisis depresivas y, en definitiva, están "enfermos de vacío"».[3]

En general, puede muy bien decirse que los hombres y las mujeres de hoy, sobre todo si son jóvenes, ya no saben entender ese «sentirse en vilo» que es propio del ser humano, el hallarse en esa «incertidumbre metafísica» que desde Agustín en adelante ha invadido al cristiano. Peter Wust escribe que lo *«proprium* de la *ratio* humana es *la incertidumbre en la certeza.* Sólo gracias a ella el hombre se considera *hombre,* es decir, ese ser que por principio está destinado a ser un ente metafísico que busca».[4]

No obstante, sería un error atribuir la culpa de la crisis de los jóvenes a los propios jóvenes, a la generación anterior, a los padres y a la escuela. A decir verdad, como afirma Gadamer, «más bien intuimos que tras este aspecto de la crisis se ocultan *las consecuencias de la revolución industrial*. El individuo que pretende hallar su propio camino ve cada vez más cómo se le niega esa posibilidad de afirmación de sí mismo, que con dificultades busca su autoconciencia todavía íntegra».[5]

En efecto, lo que está sucediendo es inevitable en una sociedad que, en las relaciones interpersonales, se vuelve cada vez más «anónima», a consecuencia del desequilibrio al que aludíamos antes entre un incontrolable *progreso tecnológico y económico y* la falta de un correspondiente *progreso moral* del «hombre en cuanto hombre».

Parece evidente en qué sentido y en qué medida se impone la necesidad de recuperar esos valores que han caído en el olvido. Y no me parece imposible que pueda suceder. Voy a dar tres pruebas muy elocuentes.

Escribe Patočka: *«El hombre es o, al menos en algunas circunstancias, sería capaz de hacer del mundo humano un mundo de verdad y de justicia. Cómo alcanzar esto es justamente el objetivo del cuidado del alma*»[6] predicado por Sócrates. Pero con siniestro tono profético, Patočka precisa: «Y el destino de Sócrates es, una vez más, el de una víctima, que ha de ser necesariamente castigada por la visión a la que incita a los hombres».[7] Por otra parte, a él le había de corresponder un destino análogo al de Sócrates (hasta el punto de ser llamado, como hemos visto, el «Sócrates de Praga»).[8] No obstante, en su mensaje se basó Václav Havel —su amigo y, en cierto sentido, discípulo—, desde la caída del régimen comunista hasta comienzos del 2003, para la reconstrucción de la República Checa.

Timothy Garton, en un artículo aparecido en *La Repubblica* del 1 de febrero de 2003, presenta así la figura de Havel en el momento en que abandona la dirección de

su país: «Sin él no hubiéramos tenido nunca la mágica transición pacífica de la tiranía a la libertad. Sin él, el desmembramiento de Checoslovaquia habría sido tal vez más caótico y más doloroso. Sin él, Europa central probablemente no podría beneficiarse de la seguridad que le garantiza la OTAN y de la perspectiva de entrar en Europa. Havel es la única figura destacada de la transición que se ha mantenido al timón durante todo el recorrido».[9]

En *La speranza per l'Europa*, el propio Havel escribe: «El deber de Europa no es ni será dominar el mundo, difundir su idea del bienestar y del bien, o imponer su propia cultura, ni siquiera impartirla. El único deber sensato para la Europa del próximo siglo es *ser ella misma y de la mejor manera posible, es decir, recuperar sus mejores tradiciones*».[10]

Lo mismo, y más significativo aún en ciertos aspectos, está ocurriendo en Rusia, un país con el que he intensificado los contactos esos últimos años, sobre todo tras la traducción al ruso de las obras que he escrito en colaboración con Dario Antiseri.[11] La directora de la Galería del libro de San Petersburgo me decía que en los momentos «punta» llega a vender en un solo día hasta veintiséis mil volúmenes, de los géneros más diversos. En este momento se está produciendo en Rusia una auténtica explosión de la cultura de la escritura, que en cambio se encuentra en grave crisis en Occidente. Hace algún tiempo, en Moscú, en la lista de obras más vendidas, se situaba en primer lugar una obra de filosofía y en el segundo, las *Florecillas de san Francisco* (en el tercero una novela erótica). Se han reeditado las obras de Dionisio Areopagita con los comentarios antiguos. Y a mi pregunta acerca de las razones por las que estaba ocurriendo esto, me respondió: «Intentamos volver a las raíces de las que surgieron la espiritualidad y la cultura de nuestra Rusia».

Pero el ejemplo más significativo y en ciertos aspectos más emblemático nos lo proporciona lo ocurrido en Polonia, donde los polacos hallaron identidad y fuerza para derribar la dictadura del comunismo precisamente sobre la base de sus antiguas raíces cristianas.

Es bien conocido también el papel extraordinariamente importante desempeñado por Karol Wojtyla con su pensamiento más que con su actividad, antes y después de ser elegido pontífice. En la cuarta parte de su obra filosófica mayor, *Persona y acción*, de 1969, demuestra la importancia estructural que para la realización del hombre como «persona» tiene la «participación», que es la capacidad del hombre de *establecer relaciones con los otros hombres entendidos precisamente como personas, de forma global y constructiva.* Una de las maneras más básicas y sólidas de explicar la participación es la de la «solidaridad» (*solidarnosc*), que consiste en la disponibilidad de los hombres para desempeñar la función que les corresponde en el seno de una comunidad, para el bien de todos, sin invadir el terreno en que se desempeñan las funciones que corresponden a otros. Ahora bien, en algunos momentos de peligro, sobre todo de tipo social y político, puede que se le imponga al hombre la necesidad de asumir tareas de gran responsabilidad, que van mucho más

allá de las habituales, es decir, de comprometerse de todas las formas posibles *en la defensa del bien común, cualesquiera que sean las consecuencias que de ello pudieran derivar.*

Y precisamente de este concepto de «solidaridad», formulado por Wojtyla en su libro de 1969, nació en Polonia el gran movimiento político «Solidarnosc», con las consecuencias de importancia histórica que todos conocemos.

En los países del Este se trabaja en el salvamento de un naufragio de dimensiones históricas. En los países occidentales el naufragio es sólo un riesgo, al menos por ahora. Y sólo puede salvarnos de él la recuperación de los valores olvidados. Éste debería ser el deber del «hombre europeo».

Algunas observaciones sobre la redacción de una Constitución para Europa

Senghaas señala los puntos clave para la construcción de la «nueva Europa» en los siguientes términos: «La primera palabra clave es Estado constitucional democrático; la segunda, una economía eficiente y esfuerzos constantes y activos por alcanzar el equilibrio social; la tercera palabra clave se refiere a los esfuerzos por crear una cultura política capaz de hacer frente a los conflictos de forma constructiva, y esto no sólo en el plano del sistema político, sino también en la sociedad civil estructurada de forma pluralista.»[12]

Sobre los dos primeros puntos la Constitución europea tiene objetivos precisos. El tercer punto es el más difícil de abordar; pero también es el que resulta más urgente, y en ese sentido las indicaciones dadas por la Constitución europea han de ser ampliadas y fuertemente reforzadas. No obstante, en este punto, más que la Constitución europea es el «hombre europeo» el que ha de ser incitado a actuar de manera constructiva.

Concretamente, habría que procurar conceder a la cultura la importancia que merece. A ese respecto, conviene tener presente la advertencia de Ionesco: «Los políticos ignoran totalmente la importancia de la cultura. En nuestro mundo desespiritualizado, la cultura sigue siendo nuestro último recurso para superar el mundo cotidiano y reunir a los hombres. La cultura une a los hombres, la política los separa».[13] Una advertencia que debería completarse con la siguiente: *«Sólo el arte y la filosofía, sólo los interrogantes vivos pueden mantener despierta a la humanidad e impedir que el alma se adormezca, sólo el arte y la filosofía pueden desarrollar lo mejor que hay en cada uno de nosotros».*[14]

En esta dirección debería procurar orientarse la escuela, que en muchos aspectos es la realidad más olvidada por los políticos, debido a la absurda convicción, por lo general silenciada, de que es «improductiva». Raffaele Simone escribe que entre la

cultura de la escuela y la de los jóvenes existe una relación ambigua y que «hay que decir también que quizá nunca ha habido una relación tan disociada y divergente como ahora», y que «la relación está dañada o incluso interrumpida».[15] Establecer una relación constructiva entre la cultura de la escuela tradicional y la de los jóvenes es una tarea muy difícil, puesto que entre ambas culturas, como hemos visto, existen *diferencias de paradigmas*, con todas las consecuencias que esto comporta.

Charles P. Snow fue uno de los primeros en llamar la atención sobre el hecho de que la crisis de nuestra civilización deriva de la diferencia radical y del conflicto entre «dos culturas», la «humanística» y la «científico-técnica». Aun sosteniendo la posibilidad de cierta «mediación», puso en evidencia el precio que había que pagar: «Las divisiones de nuestra cultura nos hacen más obtusos de lo necesario: podemos, hasta cierto punto, restablecer las comunicaciones; pero […] no crearemos hombres y mujeres que sean capaces de entender nuestro mundo en la misma medida en que entendían el suyo Piero della Francesca, Pascal o Goethe».[16]

Como decía, lo que no puede expresarse en la Constitución de Europa, o sólo puede expresarse de forma débil y alusiva, debería ser completado y reforzado por obra del «ciudadano europeo», sin cuya acción Europa corre el riesgo no ser más que un nombre vacío, al que no corresponde ningún concepto.

La síntesis entre exigencias idealistas y motivaciones contingentes

Lützeler llama la atención sobre la insostenibilidad no sólo de la postura de quienes hablan de Europa desde un plano de idealismo absoluto, sino también de la postura de los que hablan de una «unidad europea» en términos empíricos, considerando únicamente intereses de carácter político, militar, económico y monetario. «Los valores éticos sin referencia a la realidad son tan vacíos como una política sin medidas de valor; el cálculo sin una visión es tan débil como una ética que no aprovecha sus *chances*; el armamento militar que no tiene la paz como objetivo carece tanto de sentido como una política de paz sin una autodefensa; una burocracia sin ideas es tan fatal como una fe sin referencias al mundo; una economía sin valores humanos es tan perversa como una religión sin aspectos sociales.»[17]

Y en relación con ciertas afirmaciones hechas por Carl Amery en 1984,[18] Lützeler observa: «Lo que le [*scil.* a Amery] producía malestar era la imperante “mentalidad de ladrones” europea, que empezaba con la “primacía de la economía”. Esta ideología sentó las bases mismas de la organización de Bruselas. Amery nos pone en guardia: “El camino seguido hasta ahora por la Comunidad europea conduce al precipicio. La construcción común de la Comunidad europea es contraproducente: desde la alegre coronación del crecimiento económico como objetivo del acuerdo contrato, a través del Congreso de Roma sobre la limitación a la geografía capitalista

occidental, hasta la brillante idea de hacer de las cabras —esto es, de los Estados nacionales— los jardineros". Europa no puede funcionar como un conjunto de Estados nacionales soberanos, sino solamente como una comunidad de antiguas regiones históricas. En vez de las oficinas de Bruselas, se debería crear un "senado de las regiones europeas" al que se encargara la elaboración de una "Constitución europea" para fundar una "federación de treinta y cinco a cuarenta regiones"».[19]

Eso seguirá siendo válido incluso cuando la Constitución europea sea aprobada y promulgada. Servirá para su crecimiento en los años futuros, sobre todo para la formación de la conciencia del «hombre europeo».

Morin, por su parte, aunque exalta como uno de los mayores méritos de Europa el haber creado y difundido la *democracia,* observa claramente que ésta no es un valor autónomo en sí mismo y por sí mismo. La democracia no es autosuficiente, porque no *posee una verdad que trascienda su ejercicio* y, por tanto, presupone valores morales que, como tales, van más allá de ella. «El programa democrático *Liberté, Egalité, Fraternité* une de hecho de forma compleja estos tres imperativos que comportan sus antagonismos. Más allá de cierto límite, la libertad destruye la igualdad y corrompe la fraternidad; más allá de cierto límite, la igualdad destruye la libertad sin por ello crear necesariamente la fraternidad. Por consiguiente, la política democrática contiene en sí *double binds* éticos, en que se enfrentan de forma contradictoria sus imperativos profundos y, según la coyuntura, su gobierno ha de sacrificar provisionalmente el uno por el otro. La democracia no es el reflejo de un orden divino o cósmico. No posee en sí misma ninguna verdad que trascienda a su práctica; su verdad fundamental es no tener verdades para permitir que las diversas verdades políticas se expresen, se comparen, se enfrenten respetándose, es decir, respetando la regla democrática. Así pues, la clave de la idea democrática está en su regla. La frase que define la democracia como un sistema constitucional/pluralista es bastante acertada si nos ayuda a entender que la democracia no es más que la constitucionalización de una regla del juego pluralista. La regla del juego democrático permite que la diversidad social, cultural y política sea productiva a través de sus conflictos. Es lo que permite que los conflictos sean a veces creadores. Ciertamente, la democracia no garantiza de ningún modo que los antagonismos sociales no consigan romper la regla y de este modo destruirla.»[20]

Dos fragmentos de la obra de Sartori *¿Qué es la democracia?,* nos servirán de gran ayuda en esta cuestión. Resumiendo su propio pensamiento, Sartori escribe: «El viento de la historia ha cambiado de dirección y sopla en un único sentido: hacia la democracia. Allí donde la política es autónoma (de la religión), y donde llega el aire de la modernización (que es también occidentalización), un gobierno sólo es legítimo si es elegido por los gobernados y está fundado en su consenso. Para el *Zeitgeist,* el espíritu de nuestro tiempo, la democracia no tiene enemigo: ya no está enfrentada a legitimidades alternativas. *Pero ganar la guerra no es ganar la paz.* Hemos pasado página: pero el libro del futuro está más abierto que nunca».[21]

Y, como conclusión de la última edición de la obra, leemos: «En el mundo moderno el que gobierna sin democracia juega sin legitimidad. Pero también el juego democrático puede ser jugado mal. *¿Sabrá la democracia resistir a la democracia?* Sí, pero a condición de jugar con más inteligencia y sobre todo con más responsabilidad de la que se ve hoy en día. Sí, porque el pesimismo de la inteligencia hay que combatirlo con el optimismo de la voluntad. Pero si nos extasiamos con la ilusión (irresponsable) de un futuro "seguro", es seguro que ese futuro no existirá». [22]

Para sostenerse y perdurar, la democracia ha de apoyarse en sólidas bases *metapolíticas*, es decir, en *valores éticos* que la trasciendan axiológicamente. Y sólo sobre esas bases la Europa democrática podrá crecer y ser segura.

Por una anamnesis de los valores culturales y espirituales olvidados

Antes de sacar las consecuencias obligadas, considero oportuno tratar de ese «descuido» o de ese «olvido» en que han caído —total o parcialmente— los cuatro primeros fundamentos espirituales de Europa, y recordar las razones de la necesidad de una «anamnesis».

En primer lugar, se han olvidado no sólo los problemas específicos de la trascendencia, sino en general los problemas de fondo de la filosofía y de la metafísica. Muchos filósofos se ocupan hoy en día de cuestiones de *carácter formal*, vinculadas al problema del «método» y del «lenguaje», dejando de lado por lo general la consideración de aquello que se debería alcanzar con el método y con el lenguaje, es decir, los contenidos. No son pocos los que actualmente reducen la filosofía a un pensamiento «posmetafísico». Piénsese, por ejemplo, en Habermas, que en una obra reciente escribe: «[…] las teorías de la justicia y de la moral han tomado hoy en día un camino que no es el camino de la ética, al menos en la medida en que se entienda clásicamente por ética la doctrina de la vida justa. El punto de vista moral nos exige prescindir de esas imágenes de vida lograda (o no fracasada) que nos transmitían las grandes narraciones metafísicas y religiosas. Aunque nuestra autocomprensión existencial continúe alimentándose básicamente de esas tradiciones, no obstante, en el choque de las potencias mismas de fe, *la filosofía ya no está autorizada a intervenir de forma directa. Precisamente en las cuestiones más relevantes para nosotros la filosofía se retira a una especie de metanivel. Se limita a indagar las características formales de los procesos de autocomprensión, prescindiendo de sus contenidos.* Sin duda, todo esto puede parecer decepcionante. Pero ¿qué objeciones podemos presentar a esta abstención bien justificada?».[23]

Ya Hegel, en la *Lógica*, observaba que «un pueblo sin metafísica es como un templo sin lo sagrado»,[24] es decir, un templo que carece de todo aquello que es propio del templo. Y el pensamiento posmetafísico presentado por Habermas ¿no es acaso un templo sin lo sagrado?

Como se ha anticipado en la «Introducción», la filosofía, cuando intenta imitar a la ciencia (como ha sucedido sobre todo en los dos últimos siglos), acaba por desnaturalizarse, es decir, *acaba por perder su propia identidad.* Utilizando las palabras de Max Scheler, la filosofía que imita a la ciencia, la llamada «filosofía científica» es un puro «absurdo» («ein Unding»).[25]

Del mismo modo, según Patočka, «pedir que la filosofía se pruebe y se demuestre como las teorías matemáticas o las de las ciencias naturales supone la claudicación de la filosofía. Esta tendencia conduce al escepticismo sobre las posibilidades y sobre la utilidad de la filosofía, sobre su sentido mismo».[26]

¿Cómo no recordar la provocación de Heidegger, para quien «la ciencia no piensa», en el sentido de que no piensa los problemas de fondo? «Esta afirmación es escandalosa. Dejemos que la afirmación siga siendo escandalosa, aunque inmediatamente añadimos que en cualquier caso la ciencia, siempre y a su modo, tiene que ver con el pensamiento. *Pero este modo suyo es auténtico y cargado de consecuencias sólo cuando el abismo que existe entre el pensamiento y las ciencias se vuelve visible, y se reconoce la imposibilidad de superarlo.* Aquí no hay puentes, sólo cabe el salto. Y por esta razón todos los puentes de emergencia y todos los recursos fáciles, que precisamente hoy en día quieren establecer una cómoda relación de negocios entre el pensamiento y las ciencias, lo único que hacen es causar daño.»[27]

Gadamer, por su parte, observa que la ciencia no tiene ni siquiera una lengua propia, puesto que funciona mediante símbolos y signos artificiales. Y respecto a la metafísica añade: «El instinto metafísico está demasiado enraizado en el hombre para que desaparezca del todo, aun admitiendo que la metafísica ha perdido para siempre la categoría de “ciencia primera”».[28]

El hombre de hoy se ocupa por lo general de «lo que tiene», no de «lo que es»: cuida su cuerpo, su salud, sus bienes y procura que vayan a más, olvidándose de su espiritualidad y, por tanto, del «cuidado del alma». Sólo si el hombre sabe hacer de nuevo esto, cuidar de su *psyche*, podrá suceder lo contrario de lo que declaraba Spengler: «Nunca como hoy un microcosmos se ha sentido tan superior al macrocosmos. Hoy vemos a pequeños seres vivos que con su fuerza espiritual han obligado al no viviente a depender de ellos. Nada parece igualar a semejante triunfo que ha logrado una *única* civilización y tal vez sólo durante algunos siglos. Pero precisamente por este camino el hombre faustiano se ha convertido en *esclavo de su creación.* En sus movimientos y en sus hábitos de vida será empujado en una

dirección en la que ya no hay posibilidad de detenerse o de volver atrás».[29]

Esa «imposibilidad de volver atrás» sólo será fatal si el hombre sigue ocupándose *exclusivamente de «lo que tiene» y no de «lo que es»*. En efecto, no debemos creer que el hombre no pueda *cambiar el rumbo desde el punto de vista espiritual*, es decir, que no pueda recorrer ese camino con un nuevo espíritu, poniendo en cierto modo bajo control lo que ha producido y sigue produciendo.

Puede que ese «cambio de rumbo espiritual» a muchos les parezca del todo "improbable". Pero como dice un antiguo proverbio, *lo improbable no es lo imposible.*

El olvido del sentido de la persona y de su sacralidad está a la vista de todos. Ya en 1930 Karl Jaspers hablaba de la difusión de una «responsabilidad anónima»,[30] y nosotros debemos añadir también de una «asistencia puramente anónima». Según Gadamer, las palabras de Jaspers son «unas palabras que miran a muy largo plazo. Y que cada vez son más verdaderas. Resulta terriblemente verdadero que hoy en día existen clínicas en las que los pacientes ya no conservan su nombre, sino que únicamente se les asigna un número».[31] Y precisa: «Nosotros mismos vivimos en este mundo de la responsabilidad anónima que, gracias a su propia organización, *ha derivado en un mundo de ajenidad recíproca.* ¿Quién es el vecino con el que vivimos?».[32]

¿Acaso no ha ocurrido (en París, por ejemplo, pero se podrían citar muchos otros casos) que alguien ha muerto en su casa y que durante mucho tiempo ningún vecino se ha enterado? A la pregunta provocadora de Gadamer «¿Quién es el vecino con el que vivimos?»,[33] habría que añadir otra, más provocadora aún: *«¿Sabes que tienes un vecino?»*.

Acerca de los efectos positivos y negativos colaterales de la ciencia y de la técnica ya he hablado en el capítulo anterior. Me limitaré aquí a hacer algunas consideraciones sobre la anulación de la distancia que estaría relacionada con los nuevos medios de comunicación.

Escribe Gadamer: «Cuando basta apretar un botón para poner al vecino al alcance de la mano, *éste se hunde en una lejanía inalcanzable*».[34] Para Heidegger, la supresión de la lejanía mediante la cercanía de todo coincide con la «ausencia»: «Todo se confunde en la uniforme sin-separación. ¿Cómo? ¿Este consolidarse en la sin-separación no es tal vez más inquietante aún que la destrucción de todo?». Y prosigue: «Todo lo que es real se reduce a la uniforme sinseparación. *La cercanía y la lejanía de lo que está presente se mantienen ausentes*».[35] Y en palabras de Virilio: «[…] tras el abandono de experimentos fisiológicos dignos de un Thomas Hobbes, la incompletud individual depende ya de *simuladores de proximidad (tv, web, portátiles,* etc.), tan performativos como los simuladores de tiro, de vuelo o de

comportamientos, que aprovechan en esta ocasión la impostura de una inmediatez de perspectiva más distorsionada que nunca».[36]

Por una recuperación del valor absoluto de la persona y de la dimensión de lo religioso

El principio axiológico fundacional de una comunidad europea sólo podrá ser el humanista-cristiano, sobre cuya base se generó y constituyó Europa. Se trata del gran mensaje socrático, según el cual «la virtud no nace de las riquezas, sino que de la propia virtud nacen las riquezas y todos los otros bienes de los hombres, en privado y en público»,[37] con la amplificación que ha asumido en el pensamiento cristiano, sobre la base del valor absoluto del hombre como «persona» y del *«agape»*.

Eliot, en una página realmente memorable, expresa un mensaje de extraordinaria importancia: «La fuerza dominante en la creación de una cultura común entre pueblos que tengan culturas distintas es la religión. Os ruego que no cometáis el error de anticipar el sentido de lo que pretendo decir. No es ésta una conversación religiosa, ni me dispongo a convertir a nadie. Me limito a constatar un hecho. No me interesa mucho la comunión de los cristianos creyentes en nuestros días; estoy hablando de la tradición común cristiana que ha hecho que Europa sea lo que es, y de los elementos culturales comunes que esta cristiandad ha llevado consigo. Si mañana Asia se convirtiera al cristianismo, no por esto sería parte de Europa. En la cristiandad se han desarrollado las artes. En ella han tenido sus raíces las leyes de Europa hasta tiempos recientes. Y es sobre un trasfondo cristiano donde todo nuestro pensamiento adquiere significado. *Un ciudadano europeo puede no creer que la fe cristiana sea verdadera, y sin embargo todo lo que dice y hace nace de la cultura cristiana de la que es heredero, y de la que extraerá el significado.* Solamente una cultura cristiana pudo producir un Voltaire y un Nietzsche. No creo que la cultura de Europa pueda sobrevivir a la desaparición completa de la fe cristiana. Y estoy convencido de ello no sólo como cristiano, sino como estudioso de la biología social. *Si el cristianismo desaparece, desaparece toda nuestra cultura*. Y entonces deberéis recomenzar dificultosamente desde el principio y no podréis adoptar una cultura ya hecha. Deberéis esperar que crezca la hierba para que alimente a las ovejas que darán la lana con la que se hará vuestro nuevo vestido. Deberéis atravesar muchos siglos de barbarie. No viviremos para ver la nueva cultura, ni siquiera nuestros nietos, ni sus nietos: y aunque pudiéramos verla, ninguno de nosotros sería feliz en ella. Debemos muchas cosas a nuestra herencia cristiana, además de a la fe religiosa. A través de ella recorremos la evolución de nuestras artes, a través de ella nos ha llegado nuestra concepción de la ley romana que ha dado forma al mundo occidental, y nuestra concepción de la moralidad pública y privada, y nuestros modelos literarios comunes

se encuentran en la literatura de Grecia y de Roma. El mundo occidental tiene su unidad en esta herencia, en el cristianismo y en las antiguas civilizaciones de Grecia, de Roma y de Israel, a las que, a través de dos mil años de cristianismo, se remontan nuestros orígenes. No me extenderé más sobre este punto. Lo que quiero decir es que *esta unidad en los elementos comunes de la cultura es, desde hace muchos siglos, el auténtico vínculo entre nosotros.* Ninguna organización política y económica, por muy buena voluntad que quiera imponer, puede sustituir lo que ofrece esta unidad cultural. Si disipamos nuestro patrimonio común o nos desprendemos de él, ninguna organización o proyecto salidos de la mente más ingeniosa podrá ayudarnos ni contribuirá a unirnos».[38]

A los que sostienen que el Sermón de la Montaña ya no tiene hoy en día sentido alguno y proclaman la derrota del cristianismo con la llegada de una era poscristiana, Max Scheler les responde que el cristianismo es antiguo sin duda, pero a la vez es joven, y con un gran futuro por delante: «En el centro de esa orientación moral de la vida que llamamos cristiana está el gran mandamiento: “Amarás a Dios con todo el corazón y con toda el alma y al prójimo como a ti mismo”. ¿Qué pensamientos y sentimientos puede tener aquel que, prescindiendo de la historia y de la interpretación de este mandamiento, parte de él y echa una mirada a la miseria del estado actual europeo e incluso a todo el mundo? El sentimiento se llama desesperación, cuanto más literalmente interprete el mandamiento. Y el pensamiento será: “derrota del cristianismo” o incluso, como se dice, “derogación del Sermón de la Montaña”. No debemos sorprendernos ni por un momento de que ésta haya sido la opinión emitida por japoneses, chinos e indios (recientemente, por un poeta indio, Tagore, en su conferencia en Tokio, que merece una lectura), y también por muchos europeos eminentes de distintas nacionalidades. ¿Acaso podría ser otro el juicio emitido por una inteligencia que no esté deformada? Ya podéis escribir libros en los que se exponga todo lo que sin duda se puede objetar a ese juicio. Cualquier persona honesta responderá: lo negro no es blanco; todo lo que me cuentas sobre el verdadero sentido de los mandamientos o sobre qué clase de hombres europeos recae la llamada “culpa”, cómo se ha preparado todo, cómo ha ocurrido, me es *completamente* indiferente. ¡Todo esto no me interesa! No hace más que desviar mi opinión respecto a la regla de que las afirmaciones claras sobre los valores a menudo son confusas debido a un conocimiento demasiado detallado de la evolución causal de las cosas que hay que juzgar. Es un hecho que la cultura europea tiene raíces cristianas. Es un hecho que la propia Europa se considera cristiana y que, desde hace dos mil años, pretende educar a sus hijos según principios cristianos. Y es un hecho que uno de los resultados y uno de los frutos de esta educación casi bimilenaria es una barbarie como el mundo no ha conocido jamás, llevada a cabo con todos los medios de la inteligencia, de la técnica, de la industria, de la palabra. Éste y sólo éste es el hecho que me interesa. A esto lo llaman “supresión del Sermón de la Montaña”. Esto es lo que diría un espectador imparcial». En cualquier caso, no se puede aceptar el fracaso

del cristianismo en Europa, y Scheler concluye: «Tenemos delante una enorme historia del futuro, y el cristianismo —si se compara con otras instituciones terrenales — es antiguo, sin duda, pero también joven y nuevo para todos aquellos que consiguen entender claramente el esencial sentido duradero de los valores religiosos en relación con los valores culturales».[39]

La cuestión del choque de diferentes culturas y de la posibilidad de su mediación

En su célebre obra *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* escribe Samuel Huntington: «En el actual choque de civilizaciones, Europa y América están destinadas a permanecer unidas o a perecer. En el choque más general —el *auténtico* choque mundial— entre Civilización y Barbarie, las mayores civilizaciones del mundo, con todas sus grandes conquistas conseguidas en el terreno de la religión, del arte, de la literatura, de la filosofía, de la ciencia, de la tecnología, de la moralidad y piedad humana, también están destinadas a permanecer unidas o a perecer. En la época que nos disponemos a vivir, *los choques de civilizaciones representan la amenaza más grave a la paz mundial,* y un orden internacional basado en las civilizaciones es la mejor protección frente al peligro de una guerra mundial».[40]

Ahora bien, ¿cómo hay que abordar el choque entre civilizaciones y culturas tan diferentes entre sí, y de qué modo puede instaurarse una relación constructiva? Concretamente, si Europa nació cristiana, ¿cómo puede y debe establecer relaciones con el Islam y con otras religiones?

En primer lugar, el hombre de hoy debería evitar aceptar las diferencias de forma indiscriminada, olvidándose de sí mismo y anulándose. Si así lo hiciera, sucedería lo mismo que ocurrió a los romanos en el bajo imperio. Nietzsche, en sus *Consideraciones intempestivas,* escribía: «[…] el hombre moderno padece una personalidad debilitada. Del mismo modo que el romano de la época imperial abandonó su romanidad respecto al mundo que le estaba sometido, y del mismo modo que se perdió a sí mismo ante la irrupción de las cosas extranjeras y degeneró en medio del cosmopolita carnaval de dioses, costumbres y artes, así debe sucederle al hombre moderno, que hace que sus artistas de la historia le preparen continuamente la fiesta de una exposición universal; se ha convertido en un espectador que goza de la vida y anda vagante, y ha caído en una situación en la que ni las grandes guerras ni las grandes revoluciones apenas pueden cambiar algo por un momento».[41]

El problema que se plantea al hombre europeo de hoy podría ser solucionable, desde el punto de vista racional, en abstracto; la dificultad consiste en poner en práctica la solución racional en el terreno real, concreto.

Muchos estudiosos han destacado el hecho de que la cultura europea —y, en consecuencia, la idea misma de Europa— nació de *la síntesis entre diferentes culturas:* Antigüedad griega y romana, judaísmo y cristianismo (por no hablar, en cierto modo, del propio islam). Y de esta síntesis nació la civilización europea, que produjo la racionalidad, el humanismo, la concepción espiritual del hombre, la democracia y los valores que la han colocado en una posición de privilegio respecto a las otras civilizaciones.

De modo que Europa nació no de una acumulación de diferentes elementos, sino de su mediación y de su síntesis: por consiguiente, hay que avanzar en esta dirección para que no suceda lo que sucedió con el Imperio romano. Éste «cae» —no lo olvidemos— no por una simple «presión» contra sus fronteras, sino por el vacío espiritual que se había creado en su seno, porque (utilizando las palabras de Plutarco) los grandes dioses de su pasado habían «muerto», porque sus valores estaban en declive. Fue la Iglesia la que convirtió una simple variedad de culturas en una red *intercultural.* ¿Y qué ocurre hoy? La síntesis de los elementos que derivan de las diferentes culturas en Europa se ha mantenido constantemente como una forma de *unitas multiplex*, que —como destaca Morin— siempre implica, en cierto sentido, *conflictividad*, aunque según una *dinámica dialógica*, constructiva.[42]

Por esto, observa Lützeler, «defender simplemente la multiplicidad cultural sería acreditar un olvido fatal de la historia, una ceguera respecto al hecho de que el encuentro del helenismo, de la herencia romana, del judaismo y del cristianismo al principio no fue en absoluto una síntesis armónica. Tuvieron que pasar siglos antes de que este revoltijo lleno de contrastes pudiese mezclarse de tal forma que sus partes condujeran a los europeos a una convivencia productiva, a una complicada *unio multiplex*, que podía proporcionar la base de una cultura. Así justamente, integrando los pensamientos de Morin, Rémi Brague ha puesto en evidencia en su libro sobre Europa que el reconocimiento del extranjero fue al comienzo un componente de la identidad europea».[43] Considero, por tanto, correcta la advertencia de Sartori: «El multiculturalismo conduce a Bosnia y a la balcanización; es el interculturalismo lo que conduce a Europa».[44] ¿Cómo podrá construirse, pues, esa *unio multiplex*?

La propia identidad como condición para una relación constructiva con otras culturas

Sólo se pueden reconocer y obtener beneficios de la «diversidad» de distintas culturas de forma constructiva si *no se anula o se pone en* «epoche» *la propia «identidad», sino que se la mantiene viva y se la refuerza.*

Sobre la identidad europea en relación con la pluralidad cultural, Lützeler, discute las posturas de algunos autores (Taylor y Habermas,[45] Lyotard,[46] Morin[47] y

otros[48]), y concretamente se apropia de la imagen de Glaser de Europa como «construcción» y de la de CohnBendit y Schmidt de Europa como «Torre de Babel», para elaborar la tesis que ya conocemos por el fragmento reproducido en la «Introducción»,[49] pero sobre la que conviene volver a insistir para sacar las oportunas conclusiones.

La metáfora de la «obra», esto es, de la «casa en construcción» es esclarecedora.[50] En efecto, como afirma Jürgen Habermas en un pasaje antes citado: «Una Constitución puede entenderse como un proyecto histórico que cada generación de ciudadanos comienza a hacer avanzar de nuevo».[51] Pero hay que añadir que la «obra» debe entenderse no sólo en el sentido de un proyecto jurídico-político, sino también en el sentido de un compromiso moral y espiritual de los ciudadanos, que también ha de estar en continuo crecimiento.

No debemos olvidar que los no europeos que llegan a Europa evidentemente no tienen como objetivo principal la construcción de la «casa europea», sino que esperan hallar una casa ya construida (un apartamento en alquiler, dice Lützeler), de modo que corresponde al hombre europeo dedicarse a esa construcción. Pero, como observa Charles Taylor, «lo que hay que evitar a toda costa es que existan ciudadanos de “primera clase” y de “segunda clase”».[52]

La imagen de la «Torre de Babel», utilizada por Lützeler sobre todo en una acepción positiva, es ambigua, y con ese sentido la presentan también Cohn-Bendit y Schmidt: «Babilonia: eso significa que la sociedad multicultural es una sociedad conflictiva, y así seguirá siendo. Se equivoca quien piensa que sin extranjeros esta sociedad sería más tranquila. Se equivoca también quien cree que la sociedad multicultural sería una sociedad armoniosa. No existen fórmulas mágicas ni carriles preferentes».[53]

Es más, es este sentido ambiguo el que otorga a la metáfora de la Torre de Babel su eficacia, puesto que no sólo expresa la idea de una construcción que se mantiene siempre abierta y en continuo progreso, sino que incluye el peligro de que esa «fusión» de culturas pueda implicar una «con-fusión babélica», análoga a la que condujo a la descomposición del Imperio romano. Y eso sólo puede evitarse reconquistando y conservando esa «identidad» interior de Europa que constituye el *puntum stantis aut cadentis* de la Torre.

Las afirmaciones de Morin resultan paradigmáticas: «Debemos enraizarnos en Europa para abrirnos al mundo, del mismo modo que debemos abrirnos al mundo para enraizarnos en Europa. *Abrirse al mundo no es adaptarse al mundo.* Es también adaptarse a sí mismo a las aportaciones del mundo. Hay que asimilar de nuevo para conocer un nuevo desarrollo. Si el Renacimiento fue una apertura asimiladora que, lejos de ser disgregadora, permitió construir su originalidad, ¿por qué no plantear un segundo Renacimiento? Si el Renacimiento fue demolición y reconstrucción del pensamiento, ¿por qué no plantear, a partir de la pérdida de los fundamentos y del nihilismo, el nuevo comienzo del pensamiento? La Europa que hay que elegir es la

Europa que fue capaz de elaborar puntos de vista metaeuropeos. Es la que sería capaz de integrar, en su dialógica, los puntos de vista extraeuropeos. Una vez más, la apertura y el retorno a los orígenes están vinculados. Lo que T. S. Eliot había dicho de la literatura es cierto respecto a cualquier manifestación cultural: *"La posibilidad que tiene toda literatura de renovarse, de acceder a una nueva etapa creadora […] depende de dos cosas: 1) de su facultad de asimilar influencias extranjeras, 2) de su facultad de regresar a sus propias fuentes y de aprender de ellas"*. Los japoneses han podido asimilar hasta ahora la civilización occidental con el "alma japonesa" […]. En nuestro caso, se trata de *asimilar los pensamientos distintos a los europeos "con el alma europea*", es decir, introduciéndolos como nuevos interlocutores en el diálogo cultural europeo. El encuentro con una cultura o una civilización extranjera potente plantea la alternativa: asimilar o ser asimilado. La disposición para asimilar presupone una vitalidad cultural, que a su vez presupone ciertas condiciones económicas y sociales. *Y es entonces cuando la salvaguarda y el retorno a los orígenes son indispensables para la asimilación*».[54]

De forma análoga observa Renato Cristin: «Si bien la identidad política es difícil de lograr, porque hay que superar trayectorias nacionales distintas, todas legítimas desde el punto de vista político, sin embargo es fácil de conservar, porque en sus formas de creación democrática del consenso y de la administración puede suscitar un apoyo popular que responde a una sensibilidad ampliamente compartida. En cambio, si bien la identidad cultural se adquiere de forma natural, porque deriva de una tradición espiritual que […] presenta muchas zonas de contigüidad y de homogeneidad, no obstante es difícil de conservar, y esto por dos motivos estrechamente relacionados: a) porque exige un control constante de los equilibrios y de las relaciones entre los múltiples elementos que la componen, una atención a los detalles, a las *nuances* que colorean cada uno de los espacios culturales y que en el fondo constituyen la esencia de un conjunto cultural; b) porque la identidad cultural de Europa no se basa sólo en el pasado, sino que ha de determinarse teniendo en cuenta el futuro, es decir, será determinable también y sobre todo teniendo en cuenta lo que Europa decida en el futuro. Por consiguiente, la identidad cultural europea, que atendiendo al pasado podemos decir que existe, sólo podrá seguir existiendo en la medida en que sea capaz de renovarla día a día, en una labor incesante de deconstrucción y reconstrucción».[55]

Como complemento de lo expuesto, conviene retomar con ojos críticos una página de Gadamer: «La actual tendencia a la integración y a la reducción de las diferencias no debe inducir a pensar que un pluralismo de culturas, lenguas y destinos históricos tan enraizado pueda o deba ser anulado: al contrario, el objetivo de trabajo podría ser desarrollar el patrimonio de las regiones, de cada uno de los grupos y de sus estilos de vida en el seno de una civilización cada vez más niveladora. La falta de "patria" *[Heimatlosigkeit]*, que amenaza a la moderna sociedad industrial, empuja al hombre a la búsqueda de una "patria". ¿Cuáles serán las consecuencias? Hay que

evitar reducir la coexistencia de lo diverso a un falso espíritu de tolerancia o, mejor aún, a un falso concepto de tolerancia. *Es un error muy común creer que la tolerancia consiste en renunciar a la propia peculiaridad, anulándose frente al otro.* […] La tolerancia no puede separarse de la fuerza. “Soportar” al otro no significa en absoluto que no haya que ser conscientes de la propia identidad irreductible. Incluso es justamente la fuerza, la fuerza que deriva de la certeza de esa identidad, la que hace posible la tolerancia. Practicar una tolerancia así entendida —sobre el modelo doloroso ofrecido por Europa— me parece una buena preparación para las grandes tareas del futuro».[56]

No hace falta insistir en que todo esto debe hacerse manteniéndose lo más lejos posible no sólo de la guerra sino también de *cualquier forma de violencia*, y emprendiendo por el contrario el camino de la paz, que es el más empinado y el más difícil. Jünger decía: «La verdadera paz presupone un valor superior al que se necesita para la guerra; es una manifestación de trabajo espiritual, de fuerza espiritual».[57]

Identidad y diferencia

Algunas de las observaciones que acabamos de reproducir y, concretamente, los pasajes de Morin y de Gadamer, requieren ser completados con algunas precisiones teniendo en cuenta los objetivos que nos proponemos.

Jean-Christophe Rufin, en su obra *El imperio y los nuevos bárbaros*, plantea un problema que, desde una perspectiva global, implica una visión de la política mundial, pero que también afecta al problema de Europa.

Rufin parte del Imperio romano, cuya situación presenta importantes analogías con la situación en la que se encuentra el mundo de hoy tras la caída del muro de Berlín, es decir, tras la caída del comunismo y la consiguiente desaparición del enfrentamiento entre Este y Oeste, que durante decenios condicionó la política mundial. El estudioso se refiere en concreto a la célebre frase de Catón tras la destrucción de Cartago: «¿Qué será de Roma sin sus enemigos?»; y, por analogía, se plantea el problema: «¿Qué será de Occidente tras la caída del muro de Berlín?».

La idea de fondo de las reflexiones de Rufin es la misma de Elías Canetti, en su célebre obra *Masa y poder:* «La posibilidad más segura (y a menudo la única) que tiene una entidad para poder resistir es la existencia de una segunda entidad con la que la primera pueda compararse. Ya sea que se enfrenten, se midan o incluso se amenacen seriamente, el sueño o la imaginación de la segunda entidad impiden que la primera se desintegre».[58] En efecto, dice Rufin, del mismo modo que con la destrucción de Cartago Roma perdía, además del adversario, poderosas razones de supervivencia y conservación, así también el Occidente liberal con la caída del muro de Berlín y del comunismo sufrió, junto con una gran ganancia, también una pérdida.

Rufin además pone de relieve que, así como Roma puso un *limes*, es decir, una barrera definida entre el «imperio» y los «bárbaros —y ese *limes* garantizó la posibilidad de defenderse de los bárbaros y de establecer al mismo tiempo relaciones con ellos—, así también la caída del *limes* entre Este y Oeste lleva consigo la necesidad de instaurar un nuevo *limes* para poder sobrevivir. Este nuevo *limes* —que ya se está imponiendo y que seguirá consolidándose— es el que se ha establecido entre el «imperio», es decir, entre los «pueblos del Norte», y los nuevos «bárbaros», esto es, los «pueblos y los Estados del Sur», que tienen valores diferentes, y hasta antitéticos.

A los valores *democráticos* propios de los pueblos y de los Estados del Norte se oponen en efecto los *no democráticos* o *antidemocráticos* de los pueblos y de los Estados del Sur. Escribe Rufin: «El Imperio está administrado por la razón, por el derecho, por la ciencia. Los bárbaros, por el contrario, son presa del fanatismo, de la arbitrariedad y de la fuerza. El Sur lo atraviesan las ideologías de ruptura que rechazan la racionalidad y el materialismo del Norte. Frente a su violencia, el autoritarismo violento demuestra ser el único factor de orden. "Los príncipes luchan por la victoria y los soldados por el príncipe" (Tácito). La violencia y la irracionalidad, ya provengan del gobierno o de la oposición, se extienden en la nueva barbarie».[59] Así explica Rufin el *limes* establecido por los romanos: «El *limes* era en primer lugar el límite ideológico entre lo que el Imperio consideraba suyo y lo que rechazaba por ser ajeno a sus valores. A un lado u otro del *limes* el hombre no tenía el mismo valor, no obedecía a las mismas reglas y la historia es distinta».[60] El análisis hasta aquí me parece incompleto.

Pero el propio Rufin reconoce que, además de un *limes* entre Norte y Sur, existe también un *limes* en el interior de cada Estado, y también en el interior de cada hombre (concepto que debería desarrollarse mejor).[61]

¿Cuál ha de ser, pues, el *limes* que ha de establecerse, en el interior de Europa, frente a los hombres del Sur que entran en el Norte? ¿Cuál ha de ser el *limes* entre la cultura del «hombre europeo» y las distintas culturas de los distintos hombres del Sur que desean entrar en Europa?

Giovanni Sartori, en su obra *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, nos proporciona una respuesta al problema. Partiendo de la oposición tan grata a Karl Popper entre «sociedad cerrada» y «sociedad abierta»,[62] Sartori aborda un problema esencial que Popper parece haber olvidado: *¿hasta qué punto una sociedad ha de mantenerse «abierta»?* Escribe Sartori: «Las fronteras se pueden trasladar, pero alguna frontera siempre habrá, aunque puede variar mucho su capacidad de ser cruzada y su porosidad».[63]

Como hemos visto, Sartori distingue entre «pluralismo» y «multiculturalismo». El «pluralismo», en su opinión, va estrechamente unido a la «tolerancia»; comprende y acepta la alteridad, pero al mismo tiempo la frena y exalta su propia identidad: «Para el pluralismo la homogeneización es mala pero la asimilación es buena. Además, al

ser tolerante, el pluralismo no es agresivo ni belicoso. Pero, aunque sea de un modo pacífico, combate la desintegración».[64] El «multiculturalismo», por el contrario, exalta y hasta fomenta la diferencia, haciendo extremadamente problemática —si es que no imposible— cualquier unificación: «[…] el pluralismo no refuerza, sino que en todo caso atenúa las identidades con las que topa, mientras que el "multiculturalismo" crea "identidades reforzadas"; reforzadas, precisamente, por la coincidencia y por la superposición, por ejemplo, de lenguas, religiones, etnias e ideologías. De modo que la diferencia es total. El pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta formada por un conjunto abigarrado de gentes de diversa procedencia, mientras que el multiculturalismo configura el fraccionamiento de la comunidad pluralista en subsistemas de comunidades cerradas y homogéneas».[65] En otras palabras: mientras que en la sociedad realmente pluralista se manifiesta aquella *concordia discors* de la que hablábamos, en la sociedad meramente multiculturalista prevalece una especie de *discordia sin verdadera concordia.*

El punto fundamental del razonamiento de Sartori es el siguiente: «En mi opinión […] el animal humano se une en coalescencia y "está junto" *sub specie* de animal social, a condición de que exista siempre un límite (móvil pero no suprimible) entre *nosotros* y *ellos.* Nosotros es "nuestra" identidad; ellos son las identidades diferentes que determinan la nuestra. La alteridad es el complemento necesario de la identidad: somos quienes somos y como somos en función de quién o cómo *no somos.* Toda comunidad implica clausura, un agrupamiento que a la vez es cierre, exclusión. Un "nosotros" que no está limitado por un "ellos" ni siquiera se constituye».[66]>

Nicolas Rescher nos presenta un concepto análogo al expresado por Sartori en términos sociopolíticos-culturales para explicar las relaciones entre los distintos sistemas filosóficos, es decir, para explicar los vínculos entre conjuntos opuestos de ideas. Por otra parte, la contraposición de culturas distintas implica contraposición de ideas. Escribe Rescher: «Las posturas filosóficas sólo tienen sentido en cuanto *niegan* algo: *omnis affirmatio est negatio.* Afirman la verdad negando la falsedad; afirman defendiendo la capacidad de penetración y atacando el peligroso error. Para ello ha de haber contrastes. Si se niega la existencia misma de posturas rivales y se las considera literalmente *inconcebibles,* no puede haber ninguna sustancia en la propia. Allí donde no hay enemigos a los que atacar no hay posiciones que defender. Considerar incomprensibles las posturas rivales significa menospreciar y devaluar la propia; si las posturas contrarias fueran conceptualmente inaprensibles por su propia naturaleza, sería de poca utilidad adoptar una postura que las excluyera. Cuando ninguna de las posturas rivales tiene un mínimo de plausibilidad, defender la propia como única postura "practicable" resulta bastante inútil».[67]

Está claro, por tanto, que si Europa no mantuviera una «identidad» propia dejaría de ser tal, y el «mosaico» que aúna diferentes culturas sin una «unidad» precisa estaría destinado a romperse y desmenuzarse en poco tiempo. Téngase en cuenta que la tesis opuesta, la que niega la necesidad de una «identidad» y considera que Europa

debe abrirse a todas las diferencias sin poner ningún *limes*, es producto de un «relativismo» que no es más que una máscara del «nihilismo». Bajo la proclamación del valor igual de todas las culturas se oculta una *anulación de los valores*. Las distintas culturas son todas iguales; ninguna puede tener mayor valor que otra porque ninguna tiene un valor propio, es decir, todas serían no-valores, porque los valores han perdido realidad ontológica. Pero también hay que añadir, de acuerdo con Rescher, que *algunas* culturas saben «interpretar» a las otras, con respeto y *chantas* a la vez. Las que han construido Europa son de este tipo.

Un pensamiento metafísico antes de terminar

Massimo Cacciari, en *Geofilosofia dell'Europa*,[68] parte de las reflexiones de Heidegger de los *Beitrage zur Philosophie*,[69] y desarrolla un pensamiento que considero oportuno reproducir, porque la fuerza de su impacto ayuda a romper las máscaras que ocultan un nihilismo muy extendido respecto a la nueva Europa.

Escribe Cacciari: «Occidente cumple realmente su función histórica cuando convierte en problema al propio Occidente. Así ha de querer ser Europa: Occidente de su historia. Pero *recordando* al mismo tiempo que sólo así será ella misma, puesto que sólo la mentalidad europea puede llegar a poner en su propio centro el contragolpe contra sí misma. La mentalidad europea lleva en sí misma, como promesa y peligro máximos, su propia decadencia».[70]

Cacciari retoma la imagen heideggeriana de los *Zukünftigen*,[71] esto es, de los *advenientes*, que son esos pocos cuyo objetivo es la búsqueda ininterrumpida; son como extranjeros en la ciudad europea, pero en ciertos aspectos podríamos considerarlos los *auténticos europeos*. La morada de los *advenientes* es la «interrogación» o la «búsqueda» que nunca cesa. El Dios de los *advenientes* es *semper adveniens*, y es como el «modelo» del que ellos son la «imagen» o los «testimonios». Este Dios, al que Heidegger llama el «último Dios», no es un nuevo Dios en el sentido de una nueva representación de Dios que sustituye a las otras, sino que «significa que Dios es el Último; que está cerca de nosotros en la más extrema lejanía. *Die Zukünftigen* no son los que se "prolongan en el futuro" hacia la realización de algún proyecto determinado, sino los que corresponden al Último, esto es, al *eschaton*».[72] Dios, como el *eschaton*, es el *aion*, por tanto el Dios eterno.

¿Qué relación mantienen los *advenientes* y el Dios, el *eschaton* y el cristianismo?

Heidegger afirma que los *advenientes* son completamente diferentes al «estado» cristiano.[73] Pero Cacciari observa: «¿Realmente lo son, o más bien creen que lo son? […] Lo cierto es que *todo* el lenguaje de Heidegger […] *crece junto con* el lenguaje de la filosofía y de la teología de esta Edad, de Europa o de la cristiandad. Es cierto pues que todos, sabios y ad-venientes, pertenecen al espacio, al *topos*

atopos, que es Europa».[74] Y en un ensayo del año 2000 precisa: «La historia de la *cristiandad* o *Europa* es *agonística*, como el carácter de la fe que funda. Es imposible pensar en la cristiandad si no es en el centro de las contradicciones que la marcan, y que la marcan justamente como relación viva con el cristianismo, *traditio christiana.* La revelación se nos ha dado, pero hay que investigar siempre: *Veritas indaganda*, en el sentido de que exige, inmanente en sí, la interrogación "exigente" de sí. La revelación es tal que desde su planteamiento excluye cualquier postura meramente apologética. La cristiandad se encarna en la historia de las respuestas que osan plantearse en torno a su pregunta: ¿pero quién creéis que soy? Ese reto el cristianismo lo lleva en sí mismo, y la cristiandad no es más que la historia de su renovación o "reforma"».[75]

En este sentido, la perenne «decadencia» de Europa sólo puede coincidir con su «renacer» y renovarse, un *renacer y renovarse precisamente en el cristianismo.* Recordamos las palabras de Eliot que ya hemos escuchado: «No creo que la cultura de Europa pueda sobrevivir a la desaparición completa de la fe cristiana. Y estoy convencido de ello no sólo como cristiano, sino como estudioso de la biología social. *Si el cristianismo desaparece, desaparece toda nuestra cultura*. Y entonces deberéis recomenzar dificultosamente desde el principio y no podréis adoptar una cultura ya hecha. Deberéis esperar que crezca la hierba para que alimente las ovejas que darán la lana con la que se hará vuestro nuevo vestido. Deberéis pasar por muchos siglos de barbarie».[76]

El cristianismo, gracias a la asimilación, al desarrollo ya la evocación de la cultura clásica, representa la «identidad cultural» que constituye el eje de sostén de la idea de Europa: y se trata de una identidad móvil (un sí mismo «plural»), porque los *advenientes* son gente en «continua búsqueda» (y eso hace que Europa siga siendo tierra de acogida, de *verdadera* acogida). Y de esa identidad, como era en el pasado, dependerá también en el futuro el renacimiento de Europa. O mejor aún, la posibilidad de que su ocaso sea su renacimiento.

Conclusión

En la «situación» problemática —y, en ciertos aspectos, dramática— en que nos encontramos, ¿realmente cabe creer que pueda llevarse a cabo un proyecto tan comprometido y tan difícil como la nueva «idea de Europa» o el nuevo «hombre europeo»? ¿No será una vez más una esperanza vana? ¿Cómo se puede lograr que convivan en la dimensión espiritual más de veinticinco naciones? ¿No será, a la postre, uno de los mayores fracasos de la historia? Y entonces, ¿qué les diremos a los euroescépticos y a los agnósticos que no creen ni en Maastricht ni en el euro, ni en la nueva Constitución europea, y mucho menos en una nueva «idea de Europa»? ¿De qué sirve comprometerse sin saber cómo acabará la cosa, y además con un desinterés

por la cuestión muy extendido?

Ralf Dahrendorf, en un libro de 1997, escribe: «Lo peor de la Unión Europea es el aburrimiento mortal que rodea a la mayor parte de los temas que en ella se abordan. […] No obstante —*Cave canem*—, debemos abstenernos del eurocinismo, del negativismo de los cínicos siempre "resentidos", que (como explica el manual de historia de la filosofía de Wilhelm Windelband) son "un signo característico de los tiempos", "monumento de una postura del espíritu que contempla la Unión Europea, si no con hostilidad, sí con indiferencia, y ha perdido toda comprensión de sus valores ideales" (en Windelband se habla naturalmente "de la sociedad", no "de la Unión Europea"). No, yo no soy un eurocínico, y tampoco un euroescéptico, sino tan sólo un europeísta escéptico, que está alarmado por la fractura que existe entre las intenciones y la realidad de Europa y quiere recomponer esta fractura».[77]

Pero aunque la postura de Dahrendorf se opone a la de los «eurocínicos», bien mirado no se diferencia demasiado de la de los «euroescépticos» por las razones que ya hemos destacado,[78] y concretamente no rebate de ningún modo la postura de quienes consideran que es inútil comprometerse en una empresa que no se sabe cómo ni dónde acabará. Además, habría que invertir la afirmación «Las esperanzas que no se tiñen de realidad son ilusiones»:[79] «Las realidades que no se tiñen de esperanza son como piedras secas carentes de vida». Sin ideales, los meros hechos no son más que pedruscos.

Podemos hallar una respuesta al euroescepticismo en Ionesco, que escribe: «[…] como me decía aquel gran escritor y amigo que es Manes (Sperber): "Siempre hay que hacer algo, aunque sepamos que nuestros actos acaban mal"». Y añade: «Se trata de un punto de vista que no es político, que no es sociológico, sino que —si puedo permitirme esta palabra— es metafísico. Pero hay que continuar, de hecho *no es necesario esperar para comenzar*».[80]

Más estimulante y expresiva es la información que puede extraerse de algunos versos de Hölderlin y, concretamente, de esos versos de *Patmos*[81] citados a menudo por Heidegger, en los que se dice que es precisamente en el momento del peligro cuando se manifiesta y crece lo que salva. Obsérvese que Heidegger, curiosamente, no reproduce los dos versos con los que comienza el poema y que constituyen su presupuesto, un presupuesto que no niega pero prefiere callar, y que no obstante hay que explicitar.

Estos versos aluden a Dios, como *presente* y a la vez *difícil de captar* (una idea que ya era especialmente grata a Martín Lutero). Lo que crece y salva en el momento del peligro es, pues, ese Dios que es a la vez cercano y difícil de captar, ese Dios que es extremadamente cercano justamente en su extrema lejanía. Por otra parte, el propio Heidegger, en su célebre entrevista, publicada en *Der Spiegel* el 13 de mayo de 1976, *Ormai solo un Dio ci puo salvare*, afirmaba que «[…] la filosofía no podrá llevar a cabo ninguna modificación inmediata del estado actual del mundo. Y esto es válido no sólo para la filosofía, sino también para todo lo que es una mera empresa humana.

Ahora ya sólo un Dios puede salvarnos. Nos queda como única posibilidad preparar *[Vobereiten]* en el pensar y en el poetizar una disponibilidad *[Bereitschaft]* a la aparición del Dios o a la ausencia del Dios en el ocaso (al hecho de que, en presencia del Dios ausente, nosotros estamos declinando)».[82]

En tres versiones inéditas de *Patmos*, Hölderlin escribía:

Voll Güt'ist. Keiner aber fasset
Allein Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.[83]

Y en la versión publicada:

Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.[84]

ÍNDICE DE NOMBRES

Agustín de Hipona
Alberto Magno
Alighieri, Dante
Altomonte, Cario
Amery, Cari
Antiseri, Dario
Aristarco de Samos
Aristóteles
Augusto, *véase* Octavio Augusto

Bacon, Francis
Barbiellini Amidei, Gaspare
Baruzzi, Arno
Benda, Julien
Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovic
Brague, Rémi
Broch, Hermann
Bünting, Henrick
Burnet, John

Cacciari, Massimo
Canetti, Elias
Canfora, Luciano
Carlo Magno
Carson, Rachel
Catón, Marco Porcio
Chabod, Federico
Ciampi, Cario Azeglio
Cilento, Vincenzo
Cohn-Bendit, Daniel
Copérnico, Nicolás
Cotta, Sergio
Cristin, Renato
Croce, Benedetto

Dahrendorf, Ralf
de Lubac, Henri
De Luca, Giuseppe

Demócrito

Eliot, Thomas S.
Esculapio
Euclides
Eurípides

Falco, Giorgio
Ferrarotti, Franco
Foucault, Michel

Gabel, Joseph
Gadamer, Hans-Georg
Galilei, Galileo
Galimberti, Umberto
Garton Ash, Timothy
Giscard d'Estaing, Valéry
Glaser, Hermann
Goethe, Johann Wolfgang
Gómez Dávila, Nicolás
Gregorio de Nisa
Gregorio Nancianceno
Groethuysen, Bernard
Gutemberg, Johann

Habermas, Jürgen
Havel, Václav
Havelock, Eric A.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Herzog, Roman
Hesíodo
Hobbes, Thomas
Hölderlin, Friedrich
Homero
Hosle, Vittorio
Hugo de San Víctor
Huntington, Samuel
Husserl, Edmund
Huxley, Aldous

Ionesco, Eugene

Jaeger, Werner
Jaspers, Karl
Jenófanes
Jenofonte
Jospin, Lionel
Juan Pablo II (Karol Wojtyla)
Juana de Arco
Jünger, Ernst

Kern, Anne Brigitte
Kierkegaard, Sören Aabye
Kuhn, Thomas S.

León XIII (Gioacchino Pecci)
Lippmann, Walter
Loyola, Juan (de)
Lützeler, Paul Michael
Lyotard, Jean-François

Mathieu, Vittorio
Morin, Edgar
Münster, Sebastian

Negroponte, Nicholas
Nietzsche, Friedrich

Octavio Augusto

Pablo de Tarso
Pareyson, Luigi
Pascal, Blaise
Patočka, Jan
Pedro, Abelardo
Pericles
Piero della Francesca
Pitágoras de Samos
Platón
Plotino
Poe, Edgar Allan
Pohlenz, Max
Popper, Karl Raimund
Porfirio

Poupard, Paul
Prodi, Romano
Putsch, Johannes (Bucius)

Rescher, Nicholas
Ricardo de San Víctor
Riedel, Manfred
Rufin, Jean-Christophe

Sartori, Giovanni
Sartre, Jean-Paul
Scalfari, Eugenio
Scheler, Max
Schmidt, Thomas
Schweitzer, Albert
Secchi, Cario
Séneca, Lucio Anneo
Senghaas, Dieter
Shaw, George Bernard
Simone, Raffaele
Snow, Charles P.
Sócrates
Spengler, Oswald
Sperber, Manes
Stoll, Clifford

Tácito
Tagore, Rabindranath
Tales de Mileto
Taylor, Alfred Edward
Taylor, Charles
Tomás de Aquino
Torquemada, Juan (de)
Toth, Imre
Tucídides

Veneziani Marcello
Virilio, Paul
Voltaire (pseudónimo de François-Marie Arouet)

Weinberg, Steven
White jr., Lynn

White, Elwyn Brooks
Whitehead, Alfred North
Windelband, Wilhelm
Wust, Peter

Zambrano, María
Zenón de Citio

INFORMACIÓN ADICIONAL

GIOVANNI REALE

Giovanni Reale (Pavia, 1931 — Várese, 2014). Se doctoró en la Universidad Católica de Milán y siguió cursos de especialización en Marburgo y en Munich. Ha enseñado historia general de la filosofía y filosofía moral en la Universidad de Parma y fue catedrático de historia de la filosofía antigua en la Universidad Católica de Milán, donde fundó el *Centro de Investigación en Metafísica* (Centro di Ricerche di Metafisica). Dictó clases en la facultad de Filosofía de la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milán, donde además, funda otro Centro de investigación sobre Platón y el platonismo.

Entre las numerosas condecoraciones recibidas podemos mencionar la láurea honoris causa de la Academia Internacional de filosofía del Liechtenstein, de la Universidad Católica de Lublino, de la Universidad del Estado de Moscu y el Premio "Roncesvalle" de la Universidad de Navarra.

Reale es considerado uno de los mayores intérpretes de Platón. Sus estudios abarcan desde el pensamiento antiguo pagano hasta el cristiano y tiene grandes aportaciones en estudios sobre Aristóteles, Platón, Plotino, Socrátes y Agustín.

SÍNTESIS

¿Podemos realmente llamarnos europeos? Nunca como hasta ahora, con la nueva Constitución europea, estas cuestiones han adquirido tanta importancia. Sin embargo, como señala Giovanni Reale, es precisamente ahora cuando resultan más esquivas. Si no se quiere reducir Europa a un mero desafío político o económico, es necesario tener el valor de lanzar una mirada al origen de nuestra historia, a la posibilidad de renovar al hombre europeo, reviviendo de forma nueva sus raíces culturales y espirituales.

OTROS TÍTULOS

Eros, demonio mediador, Giovanni Reale
Por una nueva interpretación de Platón, Giovanni Reale
Platón, Giovanni Reale
La sabiduría antigua, Giovanni Reale
Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles, Giovanni Reale

Introducción a Aristóteles, Giovanni Reale
Historia del pensamiento filosófico y científico, Giovanni Reale y Darío Antiseri:

- Tomo I. Antigüedad y Edad Media
- Tomo II. Del humanismo a Kant
- Tomo III. Del romanticismo hasta hoy

Notas

PREFACIO

[1] El congreso fue organizado por el vicariato de Roma, Oficina para la Pastoral Universitaria, en colaboración con la Federación de las Universidades Católicas de Europa (FUCE), la Comisión de los Episcopados de la Comunidad Europea (COMECE) y el Servicio Nacional para el Proyecto Cultural de la CEI. La ceremonia inaugural del 20 de junio de 2002 tuvo lugar en el Campidoglio, Sala Protometeca; el congreso se prolongó los días 21, 22 y 23 en el Centro de Congresos de la Universidad Católica de Roma. <<

[2] El título de la colección de actas es *Verso una Costituzione europea*, editada por L. Leuzzi y C. Mirabelli, Marco, Roma 2003. <<

[3] Además de mis trabajos sobre Platón, que iré citando, las obras de las que reproduzco algunas páginas son: *La sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo*, Herder, Barcelona 1996, 2000; *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina, Milán 1999; «Ridare un'anima al cammino del progresso», en AA.VV., *Duemila. Verso una societá aperta, 3. Istruzione, scienza, linguaggio*, editado por M. Moussanet, Il Sole 24 Ore, Milán 2000; «Senza il cristianesimo l'uomo non puo conoscere a fondo se medesimo», en AA.VV., *Dopo 2000 anni di Cristianesimo*, editado por el Servicio Nacional de la Conferencia Episcopal Italiana para el Proyecto Cultural, Mondadori, Milán 2000; «Umanesimo e Cristianesimo di fronte alla attuale crisi dei valori», en AA.VV., *Civiltá europea e valori cristiani*, editado por A. Salvadori, Edizioni rosminiane, Stresa 2001; G. Reale, «Il computer, cattivo maestro», en *Il Sole 24 Ore*, 14 de abril de 2002, reeditado con el título «Sulle "Confessioni di un eretico high-tech" di Clifford Stoll», en *L'insegnamento della matematica e delle scienze integrate*, vol. 25B, 3 (junio 2002), pp. 217-224; G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*, Raffaello Cortina, Milán 2001. <<

[4] M. Scheler, *Vom Ewingen im Menschen* (1920), sechste, durchgesehene und verbesserte Auflage herausgegeben von M. Frings, Bouvier, Bonn 2000[6], p. 407; trad. it. *L'eterno nell'uomo,* editado por U. Pellegrino, Fratelli Fabbri Editori, Milán 1972, p. 550 (traducción ligeramente modificada); trad. cast., *De lo eterno en el hombre: la esencia y los atributos de Dios*, Revista de Occidente, Madrid 1940. <<

[5] H. Broch, *I sonnambuli;* trad. it. de C. Bovero, introducción de L. Forte, Einaudi, Turín 1997[2], p. 480 (la cursiva es mía); trad. cast., *Huguenau o El realismo*, Lumen, Barcelona 1986 *(Sonámbulos*, 3). <<

[6] W. Lippmann, *Opinione pubblica*, trad. it. de C. Mannucci, prefacio de N. Tranfaglia, Donzelli Editore, Roma 1995, pp. 379-380 (la cursiva es mía); trad. cast., *La opinión pública*, Langre, Madrid 2003. <<

[7] E. Jünger, *La pace*, trad. it. de A. Apa, con un escrito de S. Vertone, Guanda Editore, Parma 1993, p. 32 (la cursiva es mía); trad. cast., *La paz*, Tusquets, Barcelona 1996. <<

[8] P. M. Lützeler, *Identitá europea e pluralitá delle culture*, trad. it. de J. Bednarich, Marsilio, Venecia 1999, p. 12. <<

[9] Véase Platón, *República*, final del libro IX. <<

[10] Véase «Introducción», nota 9. <<

[11] J. Habermas, «Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto», en J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento,* trad. it. de L. Ceppa y G. Rigamonti, Feltrinelli, Milán 1998, 2002[4], p. 63. <<

[12] H. Glaser, «Europaische Baustellen», en *Prisma*, 1 (1994), pp. 61-63. <<

INTRODUCCIÓN

[1] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, trad. it. de M. Cajthaml y G. Girgenti, prefacio e introducción de G. Reale, con una nota biográfica sobre Patočka de M. Cajthaml en el apéndice y una bibliografía de las obras de Patočka de I. Chvatík, Vita e Pensiero, Milán 1997, pp. 40ss; trad. cast., *Platón y Europa*, Península, Barcelona 1991. <<

[2] G. Falco, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medioevo*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán-Nápoles 1966, p. 409. <<

[3] Ibídem, pp. 409ss. <<

[4] E. Morin, *Pensare l'Europa*, trad. it. de R. Bertolazzi, Feltrinelli, Milán 1988, p. 23; trad. cast., *Pensar Europa*, Gedisa, Barcelona 2003[4]. <<

[5] Ibídem, p. 29. <<

[6] Ibídem. <<

[7] Ibídem. <<

[8] Sobre todo en el volumen citado en la nota 1. <<

[9] El artículo de Croce, aparecido en 1942 en la revista *La Critica*, fue publicado de nuevo en B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945, y posteriormente por la Editorial La Locusta, Vicenza 1966, 1994, pp. 5-27, con un apéndice que contiene el texto de G. De Luca, «Per un articolo del senatore Croce», pp. 29-56, aparecido originariamente en *Il Regno* en enero de 1943. Citaré de esta edición. <<

[10] Ibídem, p. 5. <<

[11] Ibídem, pp. 6ss. <<

[12] Ibídem, p. 7. <<

[13] G. De Luca, obra cit. <<

[14] Ibídem, pp. 55ss. <<

[15] F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, editado por E. Sestan y A. Saitta, Laterza, Roma-Bari 2001[4], pp. 162ss; trad. cast., *Historia de la idea de Europa*, Edersa, Madrid 1992. <<

[16] Texto reproducido en I. Giordani, *Le encicliche sociali*, Roma 1942, p. 93. <<

[17] F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 172 (la cursiva es mía). <<

[18] Ibídem, p. 163. <<

[19] Véase más adelante, nota 33 en el cap. 8. <<

[20] H.-G. Gadamer, *L'ereditá dell'Europa*, trad. it. de F. Cuniberto, Einaudi, Turín 1991, pp. 10-11; trad. cast., *La herencia de Europa: ensayos*, Península, Barcelona 2000. <<

[21] Ibídem. <<

[22] *Opere di Friedrich Nietzsche,* edición italiana dirigida por G. Colli y M. Montinari, vol. III, tomo I: *La nascita della tragedia — Considerazioni inattuali I-III,* traducción de S. Giametta y M. Montinari, Adelphi, Milán 1972, p. 332. *La Genealogía della morale* se encuentra en *Opere di Friedrich Nietzsche,* vol. VI, tomo II, Adelphi, Milán 1986[4]; trad. cast., *Consideraciones intempestivas,* Alianza, Madrid 2000; *La genealogía de la moral,* Alianza, Madrid 1997 (ed. rev.); *El nacimiento de la tragedia,* Alianza, Madrid 2000. <<

[23] M. Riedel, «Heidegger e l'Europa», epílogo a M. Heidegger, H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, ed. it. de J. Bednarich, Marsilio, Venecia 1999, p. 90. <<

[24] S. Cotta, «Esiste una civilta tecnologica?», en AA.VV., *I limiti culturali della civiltá tecnologica*, Edizioni Ares, Milán 1976, pp. 21-22. <<

[25] H.-G. Gadamer, *L'ereditá dell'Europa*, cit., pp. 6-7 (la cursiva es mía). <<

[26] R. Carson, *Primavera silenziosa*, trad. it. de C. A. Gastecchi, Feltrinelli, Milán 1963, 1979[4], pp. 5-6; trad. cast., *Primavera silenciosa*, Crítica, Barcelona 2001. <<

[27] E. Morin, *Il Metodo 5. L'identitá umana*, trad. it. de S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milán 2002, p. 276; trad. cast., *El método*, Cátedra, Madrid 1981, 2003. <<

[28] R. Simone, *La Terza Fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*, Laterza, RomaBari 2000, pp. XIII-XIV; trad. cast., *La tercera fase: formas de saber que estamos perdiendo*, Santillana, Madrid 2000. <<

[29] G. Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 14-22; trad. cast., *Homo videns: la sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid 2003[6]. <<

[30] M. Veneziani, *La sconfitta delle idee*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 43-44. <<

[31] Véase G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milán 1998, pp. 15-141; trad. cast., *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona 2001. <<

[32] Véase G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milán 2000; edición BUR, Milán 2001, pp. 73ss. y pássim. <<

[33] Véase Platón, *Fedro*, 274 C-278 B, trad. cast., introducción y notas de E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid 1997, pp. 400-410; véase también el comentario en G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milán 2003, pp. 89-121 (trad. cast., *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona 2003), y en G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 99-120. <<

[34] E. Morin, *Lo spirito del tempo*, trad. it. de A. Miconi, Meltemi, Roma 2002, p. 219; trad. cast., *El espíritu del tiempo: ensayo sobre la cultura de masas*, Taurus, Madrid 1966. <<

[35] A. Huxley, *Il mondo nuovo — Ritorno al mondo nuovo*, trad. it. de L. Gigli y Bianciaroli, introducción de G. Gadda Conti, Mondadori, Milán 1961, p. 252; trad. cast., *Un mundo feliz*, Plaza & Janés, Barcelona 1998[4]; *Nueva visita a un mundo feliz*, EDHASA, Barcelona 1989. <<

[36] Ibídem. <<

[37] H.-G. Gadamer, *La ragione nell'eta della scienza,* trad. it. de A. Fabris, introducción de G. Vattimo, Il melangolo, Genova 1999, p. 41; trad. cast., *La razón en la época de la ciencia,* Alfa, Barcelona 1981. <<

[38] H.-G. Gadamer, *La responsabilita del pensare. Saggi ermeneutici*, introducción y trad. it. de R. Dottori, presentación de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 2002, p. 22. <<

[39] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 31. <<

[40] Ibídem, p. 34. <<

[41] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 149. <<

[42] Véase G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed stranei*, nueva edición actualizada, Rizzoli, Milán 2000, pássim; trad. cast., *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid 2001. <<

[43] P. M. Lützeler, *Identita europea e pluralita delle culture*, cit., p. 37. <<

[44] G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed stranei*, cit., p. 113. <<

[45] T. S. Eliot, *Dante [II] (1929)*, en *Opere 1904-1939*, ed. it. de R. Sanesi, Bompiani, Milán 1992, pp. 428-829. <<

[46] Ibídem, p. 831. <<

[47] Ibídem, p. 829 (la cursiva es mía). <<

[48] T. S. Eliot, *Cosa significa Dante per me (1950)*, en *Opere 1939-1962*, ed. it. de R. Sanesi, Bompiani, Milán 1993, p. 957. <<

[49] Ibídem, p. 958. <<

[50] A. Baruzzi, *L'autonomia dell'Europa*, trad. it. de E. Bednarich, Marsilio, Venecia 2000, p. 170. <<

[51] R. Brague, *Il futuro dell'Ocidente. Nel mondo romano la salvezza dell'Europa*, trad. it. de A. Soldati, Rusconi, Milán 1998, p. 30; trad. cast., *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid 1995. <<

CAPÍTULO 1

[1] C. Secchi, C. Altomonte, *L'euro: una moneta una Europa*, Marsilio, Venecia 2002, pp. 11-12. <<

[2] R. Dahrendorf, *Perche l'Europa? Riflessioni di un europeista scettico*, trad. it. de M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 11. <<

[3] Ibídem, p. 25. <<

[4] Ibídem, p. 66. <<

[5] Véase C. A. Ciampi, *L'Europa e l'unione europea. Interventi del Presidente della Repubblica Italiana Cario Azeglio Ciampi, 9 maggio 2002 — 17 gennaio 2003,* editado por el gabinete de prensa e información con la colaboración de la Oficina para asuntos diplomáticos de la presidencia de la República, Roma 2003, p. 9. <<

[6] Ibídem. <<

[7] J. Benda, *Discorso alla nazione europea*, trad. it. de R. Cristin, presentación de A. Agnelli, Marsilio, Venecia 1999, pp. 23-24. <<

[8] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 141 (la cursiva es mía). <<

[9] Véase «Prefacio», nota 4. <<

[10] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., pp. 140-141 (la cursiva es mía). <<

[11] Platón, *República*, 368 E-369 A; trad. cast. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1998, pp. 120-121. <<

[12] E. Jünger, *La pace*, cit., p. 44 (la cursiva es mía). <<

[13] Platón, *República*, IX 592 B, trad. cast. cit., p. 456. <<

[14] Véase G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 379-385. <<

[15] Platón, *Político*, 284 A-E, trad. cast. de M.ª Isabel Santa Cruz, Gredos, Madrid 1998, pp. 561-563. <<

[16] H.-G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, ed. it. de A. Grieco y V. Lingiardi, trad. it. de M. Donati y M. E. Ponzo, Raffaello Cortina, Milán 1994, p. 109 (la cursiva es mía). <<

[17] Ibídem, pp. 141-142 (la cursiva es mía). <<

CAPÍTULO 2

[1] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 29 (la cursiva es mía). <<

[2] Ibídem, p. 31 (la cursiva es mía). <<

[3] En especial: *L'identitá umana, Lo spirito del tempo, Terra-Patria, Una politica di civiltá, Il vivo del soggetto;* trad. cast., *El espíritu del tiempo: ensayo sobre la cultura de masas*, Taurus, Madrid 1966; *Tierra-patria*, Kairós, Barcelona 1993. <<

[4] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it. de L. Emery y A. Setti, introducción de G. Reale, índices de A. Bellanti, Bompiani, Milán 2003, p. 3; trad. cast., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México-Buenos Aires 1962[2]. <<

[5] Véase E. Husserl, *Crisi e rinascita della cultura europea*, trad. it. de R. Cristin, Marsilio, Venecia 1999, pp. 45-92 (trad. cast. en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona 1991). Sobre este punto, véase también E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, ed. it. de C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milán 1999. <<

[6] E. Husserl, *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit., pp. 56-57 (la cursiva es mía). <<

[7] Ibídem, p. 58. <<

[8] Esta problemática no ha surgido hasta los últimos decenios. <<

[9] H.-G. Gadamer, «L'Europa e l'oikoumene», en M. Heidegger, H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofía*, cit., p. 40. <<

[10] Véase G. Reale, *Platone. Alia ricerca della sapienza segreta*, cit., y G. Reale, *Socrate. Alia scoperta della sapienza umana*, cit. <<

[11] Véase E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltá della scrittura da Omero a Platone*, trad. it. de M. Carpitella, introducción de B. Gentili, Laterza, Roma-Bari 1973, reedición BUL 1983, 1995 (y mi discusión de la tesis del autor en las dos obras citadas en la nota anterior). <<

[12] Ibídem, pp. 171-172 (la cursiva es mía). <<

[13] Ibídem, pp. 249-250 (la cursiva es mía). <<

[14] Ibídem, p. 219 (la cursiva es mía). <<

[15] Véase G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 169-221. <<

[16] Véase G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 148ss. <<

[17] G. W. F. Hegel, *Platone*, editado por V. Cicero, Rusconi, Milán 1998, p. 173. <<

[18] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan, Nueva York 1929, p. 63; trad. cast., *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires 1956. <<

[19] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 209. <<

[20] Véase G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 147-167; G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 143-165. <<

[21] Platón, *Fedón*, 99 B-D; trad. cast., introducción y notas de Carlos García Gual, Gredos, Madrid 1997, pp. 107-108. <<

[22] Platón, *Fedón*, 100 B-E; trad. cast. cit., pp. 109-110. <<

[23] Véase G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 275ss. <<

[24] Véase E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltá della scrittura*, cit., pássim. <<

[25] Véase G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 35-53. <<

[26] Véase E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltá della scrittura*, cit., p. 219 (la cursiva es mía). <<

[27] Véase nota 18. <<

[28] Véase nota 19. <<

CAPÍTULO 3

[1] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 75. <<

[2] T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. de A. Carugo, Einaudi, Turín 1972, p. 202; trad. cast., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1971. <<

[3] Retomo páginas de G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*, cit., pp. 19-49. <<

[4] I. Toth, «Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum», en *Archive for History of Exact Sciences*, 3 (1967), pp. 229-422. <<

[5] I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometría. Prolegomeni alia comprensione dei frammenti non-euclidei nel «Corpus Aristotelicum»*, trad. it. de E. Cattanei, prefacio e introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1997. (La obra fue elaborada por su autor, por invitación mía, y esta edición es la de referencia.) <<

[6] V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometría in Platone*, trad. it. de E. Cattanei, introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milán 1994. <<

[7] Ibídem, p. 136. <<

[8] Véase H.-D. Saffrey, «Une inscription légendaire», en *Revue des Études Grecques*, 81 (1968), pp. 67-87. <<

[9] Véase G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 167-182. <<

[10] Véase Platón, *República*, VII 527 A-C. <<

[11] Ibídem. <<

[12] Ibídem, VII 527 B. <<

[13] Véase ibídem, todo el tratamiento desarrollado en 531 C-527 C. <<

[14] T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., pp. 100-101. <<

[15] W. Jaeger, *Paideia*, cit., pp. 1339-1340. <<

[16] Ibídem, pp. 1342-1343 (la cursiva es mía). <<

[17] Platón, *Cármides*, 156 B-C, trad. cast. de E. Lledó, Gredos, Madrid 1997. <<

[18] Ibídem, 156 E-157 A. <<

[19] Véase G. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 225-238 y 261-310. <<

[20] Platón, *República*, III 403 D. <<

[21] Véase G. Reale, *Corpo, anima e salute*, pássim. <<

[22] Véase Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994; el texto reproducido se encuentra al comienzo de IV 1, 1003 a 20 ss. <<

[23] Aristóteles, *Metafísica*, IV 3, 1005 a 18-29. <<

[24] Platón, *Cármides*, 173 A-174 C. <<

[25] M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, editado por F. K. Blust, edición italiana de F. Volpi, trad. it. de G. Gurisatti, Adelphi, Milán 2000, p. 69. <<

[26] M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. de G. Masi, presentación de G. Vattimo, Mursia, Milán 1979, p. 27; trad. cast., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1993. <<

CAPÍTULO 4

[1] Jan Patočka nació en 1907 y murió en 1977. <<

[2] Véase M. Cajthaml, «Nota biográfica su Jan Patočka», en J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 253-263. <<

[3] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 116 (la cursiva es mía). <<

[4] Ibídem, p. 117 (la cursiva es mía). <<

[5] Ibídem, pp. 117-118. <<

[6] Ibídem, p. 208. <<

[7] La edición italiana que preparé para la editorial Vita e Pensiero es de 1997, y fue reimpresa en 1998. <<

[8] Ibídem, p. 209. <<

[9] Véase J. Patočka, *Socrate. Lezioni di filosofía antica*, introducción, aparatos y bibliografía de G. Girgenti, trad. it. del checo de M. Cajthaml en edición bilingüe, Bompiani, Milán 2003. <<

[10] Todas las obras de este autor están reunidas y traducidas en J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, introducción, trad. it. y aparatos de F. Sarri, Vita e Pensiero, Milán 1994. <<

[11] A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911; Nueva York 1987; A. E. Taylor, *Socrate*, La Nuova Italia, Florencia 1952, 1968[2]; la edición original es de 1933. <<

[12] Véase la documentación reproducida en G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, cit., pp. 185-231. <<

[13] Platón, *Apología de Sócrates*, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid 1997, 29 D-30 B, p. 168. <<

[14] Jenofonte, *Simposio*, III 8 IV 34 y 44; trad. cast., *Recuerdos de Sócrates, Banquete*, Planeta-DeAgostini, Barcelona 1995. <<

[15] Platón, *Alcibíades mayor,* 130 E-132 C; trad. it. de M. L. Gatti en Platón, *Tutti gli scritti*, editado por G. Reale, cit. <<

[16] Demócrito, fr. 37 Diels-Kranz; trad. it. de M. Andolfo en Atomisti Antichi, *Testimonianze e frammenti*, texto bilingüe, introducción, traducción, notas, palabras clave y apéndice bibliográfico de M. Andolfo, Bompiani, Milán 2201, p. 303. <<

[17] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X 7, 1177 b 31-1178 a 2; edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985. <<

[18] Véase G. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 141-208. <<

[19] W. Jaeger, *Paideia*, cit., pp. 750-751 (la cursiva es mía). <<

[20] Platón, *Fedro*, 229 D-230 A. <<

[21] Recordemos de paso que, según algunos, el *Alcibíades mayor* no es auténtico; pero ese problema no nos interesa ahora: en efecto, aun cuando fuera de otro autor, lo que dice constituiría en cualquier caso un documento a favor de la tesis que sostengo. No obstante, la duda acerca de la autenticidad de la obra se está disipando cada vez más, y muchos estudiosos la consideran auténtica. <<

[22] Platón, *Alcibíades mayor*, 128 E-131 A. <<

[23] S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, en *Opere*, edición de C. Fabro, 3 vols., Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. II, p. 15, en nota; trad. cast., *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid 2004[4]. <<

[24] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 209. <<

[25] Ibídem, p. 99. <<

CAPÍTULO 5

[1] Platón, *Leyes*, I 644 D; introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Gredos, Madrid 1999. <<

[2] Ibídem, VII 803 C. <<

[3] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI 7, 1141 a 34 ss. <<

[4] Plotino, *Enéadas*, III 2, 10, 1. 20; el texto utilizado es Plotino, *Enneadi*, trad. it. de R. Radice, introducción, prefacio y notas de G. Reale, en el que está contenido Porfirio, *Vita di Plotino*, editado por G. Girgenti, Mondadori, Milán 2002-2003; trad. cast. *Las Enneadas: precedidas de la Vida de Plotino por su discípulo Porfirio*, Espasa-Calpe, Madrid 1930. <<

[5] Ibídem, II 9, 9 11.52ss. <<

[6] Plotino, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi* III 8, V 8, V 5, II 9, introducción y comentarios de V. Cilento, Le Monnier, Florencia 1971, p. 248. <<

[7] Dt 5, 7-9 <<

[8] S. Kierkegaard, *Diario*, tercera edición revisada y ampliada, a cargo de C. Fabro, Morcelliana, 12 vols., Brescia 1980-1983, vol II, p. 187. <<

[9] Véase Jenofonte, *Memorables*, I 4 y IV 3; véase al respecto G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, cit., pp. 267-282. <<

[10] Aristóteles, *Política*, 18, 1256b 20-23. <<

[11] Véase Stoici Antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, texto griego y latino, trad. it., notas y aparatos de R. Radice, presentación de G. Reale, Bompiani, Milán 2002, II 1152-1167, pp. 940-947. <<

[12] M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it. de O. Di Gregorio y B. Proto, presentación de V. E. Alfieri, 2 vols., La Nuova Italia, Florencia 1967, vol. I, p. 197. <<

[13] Véase nota 8. <<

[14] Gn 1, 26-27. <<

[15] Sal 8, 4-9. <<

[16] Gregorio Nacianceno, *Tutte le Orazioni*, trad. it. en edición bilingüe de C. Sani y M. Vincelli, introducción de C. Moreschini, prefacio de C. Crimi y C. Sani, Bompiani, Milán 2000, 2003[2], p. 889. <<

[17] Gregorio de Nisa, *L'uomo,* trad. it., introducción y notas de B. Salmona, Citta Nuova Editrice, Roma 1982, cap. 16, pp. 7273, 77; título original de la obra *De hominis opificio.* <<

[18] Platón, *Fedón*, 62 B. <<

[19] Platón, *Crátilo*, 400 C; trad. cast., introducción y notas de J. L. Calvo, Gredos, Madrid 1999. <<

[20] Platón, *Gorgias*, 492 E-493 A; trad. cast. introducción y notas de J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid 1999. <<

[21] Platón, *Fedro*, 250 B-C. <<

[22] Platón, *Fedón*, 66 B-C. <<

[23] Ibídem, 66 C-E. <<

[24] Porfirio, *Vita di Plotino*, 1. <<

[25] Pablo de Tarso, Primera carta a los Corintios, 6, 13-20. <<

[26] Véase Agustín de Hipona, *Amore assoluto e «Terza navigazione». Commento alia Prima Lettera di Giovanni e Commento al Vangelo di Giovanni, secondo discorso,* introducción, traducción, notas y aparatos de G. Reale, Bompiani, Milán 2000. <<

[27] Agustín de Hipona, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di Giovanni*, texto latino de la edición maurina, introducción de A. Vita, traducción y notas de E. Gandolfo, revisión de V. Tarulli, índices de F. Monteverde, 2 vols., Citta Nuova Editrice, Roma 1968; tratado 20, 12 ss, vol. l, pp. 481-483. <<

[28] Ibídem, 21, 8, vol. I, pp. 495-497. <<

[29] Ibídem, 10, 1, vol. I, p. 233. <<

[30] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3. <<

[31] K. Wojtyla, *Persona e atto*, edición bilingüe, introducción de G. Reale, ensayo complementario de T. Styczen, revisión de la traducción italiana y aparatos de G. Girgenti y P. Mikulska, Bompiani, Milán 2001, p. 77; trad. cast., *Persona y acción*, Católica, Madrid 1982. <<

[32] N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, edición italiana de F. Volpi, Adelphi, Milán 2001, p. 88; trad. cast., *Escolios a un texto implícito*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá 1977. <<

[33] N. A. Berdiaev, *La schiavitu e la libertó dell'uomo,* trad. it. de E. Grigorovich, Edizioni di Comunita, Milán 1952, p. 240. <<

[34] K. Wojtyla, *Persona e atto,* cit., p. 645. <<

[35] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 71. <<

[36] Ibídem, pp. 72, 85. <<

[37] U. Galimberti, «Bruciare i corpi. Il dilemma dell'Occidente», en *La Repubblica*, 21 de diciembre de 1995. <<

[38] J.-P. Sartre, *Porta chiusa*, en J.-P. Sartre, *Le mosche*, tres actos — *Porta chiusa*, un acto, trad. it. de G. Lanza y M. Bontempelli, Bompiani, Milán 1947, p. 230; trad. cast., *A puerta cerrada*, Losada, Buenos Aires 1976. <<

[39] Ibídem, p. 238. <<

[40] F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1884)*, ed. it. en *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, tomo II, editado por M. Montinari, Adelphi, Milán 1990[2], p. 111. <<

[41] Véanse las distintas expresiones con las que Nietzsche caracteriza al hombre en K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alia comprensione del suo filosofare,* ed. it. de L. Rustichelli, Mursia, Milán 1996, pp. 126ss; trad. cast., *Nietzsche,* Sudamericana, Buenos Aires 1963. <<

[42] M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. de E. Pinaitescu, con un ensayo crítico de G. Canguilhem, Rizzoli, Milán 1967, 1996[3], p. 412; trad. cast., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México 2001[30]. <<

[43] E. Morin, *Il vivo del sogetto,* trad. it. de G. Bocchi y D. Ritti, Moretti & Vitali, Bérgamo 1969, p. 337. <<

[44] E. Morin, *L'identita umana*, cit.; véase la introducción, nota 30. <<

[45] Ibídem, p. 274. <<

[46] Ibídem, p. 275. <<

[47] Ibídem, p. 185 (la cursiva es mía). <<

[48] Ibídem, pp. XV, 278. <<

[49] B. Pascal, *Pensieri*, edición bilingüe, introducción, notas y aparatos de A. Bausola, trad. it. de A. Bausola y R. Tapella, Bompiani, Milán 2000, n. 438, pp. 237-239; trad. cast., *Pensamientos*, Alfaguara, Madrid 1981. <<

[50] E. Morin, *L'identita umana*, cit., p. 181. <<

CAPÍTULO 6

[1] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 64. <<

[2] Ibídem, p. 78. <<

[3] L. Pareyson, *Ontologia e la libertó. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Turín 1993, p. 113. <<

[4] Aristóteles, *Metafísica*, XII 7, 1072 b 3-30. <<

[5] Ibídem, 9, 1074 b 22-27. <<

[6] B. Pascal, *Pensieri*, cit., n. 602, p. 359 (la cursiva es mía). <<

[7] La frase que se ha hecho célebre dice así: *Credo ut intellegam, intellego ut credam*. Véase por ejemplo: *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5 y *De fide, spe et caritate*, 7. <<

[8] B. Groethuysen, *Antropologia filosofica*, trad. it. de P. Doriano, Guida, Nápoles 1970, p. 147; trad. cast., *Antropología filosófica*, Losada, Buenos Aires 1951. <<

[9] El primer pasaje procede de S. Kierkegaard, *Diario*, cit., vol. II, p. 178; el segundo procede de *Malattia mortale*, en *Opere*, cit., vol. III, p. 95 (la cursiva es mía); trad. cast., *La enfermedad mortal*, Alba Libros, Madrid 1998. <<

[10] S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, en *Opere*, cit., vol. III, p. 165 (la cursiva es mía); trad. cast., *Ejercitación del cristianismo*, Guadarrama, Madrid 1961. <<

[11] Ibídem, p. 161. <<

[12] S. Kierkegaard, *Diario*, cit., vol. II, p. 187 (la cursiva es mía). <<

[13] M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, presentación de M. García-Baró, edición italiana de C. Razza, Marsilio, Venecia 1999, pp. 53-54 (la cursiva es mía); edición original, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000. <<

[14] Ibídem, p. 54. <<

[15] Ibídem, p. 56. <<

[16] S. Kierkegaard, *Diario*, cit., vol. IX, p. 28 (la cursiva es mía). <<

[17] R. Brague, *Il futuro dell'Occidente. Nel mondo romano la salvezza dell'Europa*, cit., p. 194. <<

[18] Ibídem, pp. 194-195. <<

CAPÍTULO 7

[1] H.-G. Gadamer, *La responsabilitá del pensare*, cit., p. 129 (la cursiva es mía). <<

[2] Ibídem, p. 126 (la cursiva es mía). <<

[3] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 86 (la cursiva es mía). <<

[4] G. Reale, *Saggeza antica*, cit., pp. 29-53; N. Rescher, *I limiti della scienza*, trad. it. de R. Camedda, Armando, Roma 1990, pássim; trad. cast., *Los límites de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1994. <<

[5] S. Weinberg, *Il sogno dell'unitá dell'universo*, trad. it. de G. Rigamonti, Mondadori, Milán 1993, p. 23; trad. cast., *El sueño de una teoría final*, Crítica, Barcelona 1994. <<

[6] S. Weinberg, *Iprimi tre minuti. L'affascinante storia dell'origine dell'universo*, trad. it. de L. Sosio, Mondadori, Milán 1977, 1993[6], pp. 170-171 (la cursiva es mía); trad. cast., *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza, Madrid 1997[12]. <<

[7] G. Reale, *Saggeza antica*, cit., pp. 171-197. <<

[8] H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, trad. it. de L. Ferino, Morcelliana, Brescia 1949, 1996[7], pp. 9-10; trad. cast., *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1990. <<

[9] F. Nietzsche. *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, 1. *Sul* pathos *della veritá*, trad. it. de G. Colli, en *Opere de Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo II, p. 216 (la cursiva es mía). <<

[10] P. Virilio, *L'incidente del futuro*, trad. it. de R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milán 2002, p. 26. <<

[11] E. Morin, S. Na'ir, *Una politica de civiltá*, trad. it. de M. Cardona, editado por V. Pecchiar, Asterios Editore, Trieste 1999, p. 118, nota 3. <<

[12] O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. de J. Evola, Longanesi, Milán 1957; nueva edición italiana a cargo de R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milán 1981, p. 1393; trad. cast., *La decadencia de Occidente*, 2 vols., EspasaCalpe, Madrid 1966[11]. <<

[13] G. Sartori, *Homo videns*, cit., pp. 6-7. <<

[14] H.-G. Gadamer, *La responsabilitá del pensare*, cit., p. 19. <<

[15] Ibídem, pp. 39-40 (la cursiva es mía). <<

[16] H.-G. Gadamer, *L'eredita dell'Europa*, cit., p. 23. <<

[17] P. Virilio, *La bomba informática*, trad. it. de G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 2000; trad. cast., *La bomba informática*, Cátedra, Madrid 1999. <<

[18] Ibídem, p. 3. <<

[19] Ibídem, p. 101. <<

[20] Ibídem, p. 116. <<

[21] «El ciclo sin fin de la idea y de la acción, / la invención infinita y el experimento infinito, / llevan consigo el conocimiento del movimiento, no de la inmovilidad; / conocimiento del lenguaje, pero no del silencio; / conocimiento de las palabras, e ignorancia del Verbo; / todo nuestro conocimiento nos acerca más a la ignorancia, / toda nuestra ignorancia nos acerca más a la muerte. / Pero más cerca de la muerte no más cerca de DIOS. / ¿Dónde está la Vida que hemos perdido viviendo?? / ¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido con el conocimiento? / ¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido con la información?» (T. S. Eliot, *Chorus from «the Rock»*, trad. it. en T. S. Eliot, *Opere 1904-1993*, edit. por R. Sanesi, Bompiani, Milán 1992, pp. 1229 ss.). <<

[22] N. Negroponte, *Essere digitali*, trad. it. de Franco y Giuliana Filipazzi, Sperling & Kupfer, Milán 1995, Sperling Paperback 1999, p. 241; trad. cast., *El mundo digital*, Ediciones B, Barcelona 2000. <<

[23] C. Stoll, *Confessioni di un eretico high-tech*, trad. it. de A. Antonini, con un epílogo de R. Simone, Garzanti, Milán 2001, p. 95. <<

[24] Ibídem, p. 6 (la cursiva es mía). <<

[25] Ibídem, p. 12. <<

[26] Ibídem, p. 13. <<

[27] Ibídem, p. 16. <<

[28] Ibídem, pp. 25-26. <<

[29] Ibídem, p. 34. <<

[30] Ibídem, p. 117. <<

[31] Ibídem, p. 174. <<

[32] Ibídem, p. 158. <<

[33] F. Ferrarotti, *La perfezione del nulla. Promesse e problemi della rivoluzione digitale*, Laterza, Roma-Bari 1997, 2002[3], p. 153. <<

[34] H.-G. Gadamer, *L'eredita dell'Europa*, cit., p. 88. <<

[35] Y por tanto quedaría comprometida la propia dinámica en la que se basa la democracia. <<

[36] G. Sartori, *Homo videns*, cit., p. 43. <<

[37] Ibídem, p. 44. <<

[38] Ibídem, p. 60. <<

[39] H.-G. Gadamer, *L'ereditá dell'Europa*, cit., p. 78 (la cursiva es mía). <<

[40] K. R. Popper, *Cattiva maestra televisione*, editado por G. Bosetti, Marsilio, Venecia 2002, pp. 78-80; trad. cast., *La televisión es mala maestra*, FCE, México 1998. <<

[41] G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 vols., Vita e Pensiero, Milán 1975-1980, vol. I, pp. 472-491. <<

[42] Véase la documentación en ibídem, pp. 174ss. <<

[43] Platón, *República*, V 475 E. <<

[44] Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII 3, 1049 b 6ss; X 7, 1177 b 19ss; X 8, 1178 b 21ss. <<

[45] Véase Plotino, *Enéadas*, III 8, pássim y mi «Prólogo», cit., pp. 754-763. <<

[46] Véase H.-G. Gadamer, *Veritá e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, edición bilingüe, traducción y aparatos de G. Vattimo, introducción de G. Reale, Bompiani, Milán 2000, pp. 271ss; trad. cast., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2001[8]. <<

[47] H.-G. Gadamer, *La responsabilitá del pensare*, cit., pp. 29-30 (la cursiva es mía).
<<

[48] El texto aparece en E. Ionesco, *Il mondo e invivibile*, trad. it. de I. Facco, Spirali, Milán 1989, pp. 63-72, en especial pp. 70-72 (la cursiva es mía). <<

[49] E. Morin, A. B. Kern, *Terra-Patria*, trad. it. de S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milán 1994, pp. 165ss. <<

[50] Véase nota 48. <<

CAPÍTULO 8

[1] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 31. <<

[2] E. Husserl, *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit., p. 92. <<

[3] G. Sartori, *Homo videns*, cit., pp. 113-114. <<

[4] P. Wust, *Incertezza e rischio*, ed. it. de B. Beletti, Morcelliana, Brescia 1985[3], p. 75. <<

[5] H.-G. Gadamer, *La responsabilitá del pensare*, cit., p. 33 (la cursiva es mía). <<

[6] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 65. <<

[7] Ibídem, p. 79. <<

[8] Véase M. Cajthaml, «Nota biografica su Jan Patočka», cit., pp. 253-263. <<

[9] En *La Repubblica*, 1 de febrero de 2003. De T. Garton véase también *Le rovine dell'Impero. Europa centrale 1980-1990*, trad. it. de M. Papi, Mondadori, Milán 1992, que dibuja de forma detallada el trasfondo político de esta parte de Europa en los años indicados en el título. <<

[10] V. Havel, «The Hope of Europe», *The New York Review of Books*, 13 de agosto de 1996; véase P. M. Lützeler, *Identita europea*, cit., pp. 158ss. <<

[11] G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero ocidentale dalle origini a oggi*, 3 vols, La Scuola, Brescia 1983; trad. cast., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 vols., Herder, Barcelona 2001[4]. <<

[12] D. Senghaas, *Europa, progetto di pace*, trad. it. de M. Mezzanzanica, Marsilio, Venecia 1999, p. 10. <<

[13] E. Ionesco, *Il mondo e invivibile*, cit., p. 30. <<

[14] Ibídem, p. 86 (la cursiva es mía). <<

[15] R. Simone, *La terza fase. Forme del sapere che stiamo perdendo*, cit., p. 138. <<

[16] C. P. Snow, *Le due culture*, trad. it. de A, Carugo, prefacio de L. Geymonat, Feltrinelli, Milán 1964, 1977[3], p. 102; trad. cast., *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Alianza, Madrid 1977 (ed. ampliada). <<

[17] P. M. Lützeler, *Identita europea e pluralita delle culture*, cit., p. 57. <<

[18] C. Amery, «Verweisung Europa» en AA.VV., *Ein Traum von Europa*, H. C. Buch, Hamburgo 1988, pp. 78, 79, 85. <<

[19] P. M. Lützeler, *Identita europea e pluralita delle culture*, cit., p. 138. <<

[20] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 160. <<

[21] G. Sartori, *Democrazia: cosa e;* Rizzoli, Milán 1993, Superbur Saggi 2002[6], p. 372 (la cursiva es mía); trad. cast., *¿Qué es la democracia?*, Taurus, Madrid 2003. <<

[22] Ibídem, p. 328 (la cursiva es mía). <<

[23] J. Habermas, *Il futuro della natura umana,* ed. it. de L. Ceppa, Einaudi, Turín 2002, p. 7 (la cursiva es mía); trad. cast., *El futuro de la naturaleza humana,* Paidós, Barcelona 2002. En cuanto a la filosofía como superación de la metafísica, véase J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico,* ed. it. de M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991; trad. cast., *Pensamiento postmetafísico,* Taurus, Madrid 1990. <<

[24] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. de A. Moni con revisión de C. Cesa, 2 vols., Laterza, Roma-Bari 1974[3], vol. I, p. 4; trad. cast., *Ciencia de la lógica*, 2 vols., Solar, Buenos Aires 1993[6]. Me he apartado ligeramente de la traducción de estos autores, que dice: «Un pueblo civil sin metafísica es semejante a un templo ricamente adornado pero carente de santuario». <<

[25] M. Scheler, *Vom Ewingen im Menschen*, cit., p. 77. <<

[26] J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 33. <<

[27] M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, 2 vols., trad. it. de U. Ugazio y G. Vattimo, prefacio de G. Vattimo, Sugarco, Milán 1978-1979, vol. I, p. 41; trad. cast., *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires 1958. <<

[28] H.-G. Gadamer, *L'eredita dell'Europa*, cit., p. 32. <<

[29] O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 1393. <<

[30] De ello habla Gadamer en *L'eredita dell'Europa*, cit., p. 70; véase también H.-G. Gadamer, *La responsabilita del pensare*, cit., p. 64. <<

[31] H.-G. Gadamer, *La responsabilitá del pensare*, cit., p. 64. <<

[32] Ibídem, p. 65 (la cursiva es mía). <<

[33] Ibídem. <<

[34] Ibídem, p. 40 (la cursiva es mía). <<

[35] M. Heidegger, *Conferenze di Brema e di Friburgo*, editado por P. Jaeger, edición italiana de F. Volpi, trad. it. de G. Gurisatti, Adelphi, Milán 2002, pp. 20, 69 (la cursiva es mía). <<

[36] P. Virilio, *L'incidente del futuro*, cit., p. 47 (traducción ligeramente modificada). <<

[37] Platón, *Apología de Sócrates*, 30 B, trad. cast. cit. <<

[38] T. S. Eliot, *Appunti per una definizione della cultura.* Apéndice: *L'unitá della cultura europea*, en *Opere 1939-1962*, cit., pp. 638-640 (la cursiva es mía). <<

[39] M. Scheler, *Vom Ewingen im Menschen*, cit., pp. 358ss. y 361; trad. it. (ligeramente modificada) pp. 496-497, 500. <<

[40] S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltá e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. de S. Minucci, Garzanti Editori, Milán 1997, 2000, p. 479; trad. cast., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 1997. <<

[41] *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo I: *La nascita della tragedia Considerazioni inattuali, I-III*, traducción de S. Giametta y M. Montinari, Adelphi, Milán 1972, p. 295. <<

[42] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., pássim. <<

[43] P. M. Lützeler, *Identitá europea e pluralitá delle culture*, cit., pp. 32-33. <<

[44] G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, cit., p. 142. <<

[45] J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit. <<

[46] J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. it. de C. Formenti, Feltrinelli, Milán 1997; trad. cast., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 2000[7]. <<

[47] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit. <<

[48] Véase sobre todo el cap. 1: *Identitá europea oggi. Dall'eurocentrismo alla pluralitá culturale,* pp. 17-37, y el cap. 6: *Bruxelles e Sarajevo. Gli scrittori e l'Europa prima e dopo il 1989,* pp. 135-159, con abundantes referencias bibliográficas. <<

[49] Véase «Introducción», nota 8. <<

[50] Véase H. Glaser, obra cit., pp. 61ss. <<

[51] Véase J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 63. Véanse asimismo de Habermas las siguientes obras: *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. de L. Ceppa, Guerini e Associati, Milán 1996; *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. de L. Ceppa, Feltrinelli, Milán 1988; trad. cast., *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999. <<

[52] J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 23.
<<

[53] D. Cohn-Bendit, T. Schmidt, *Patria Babilonia. Il rischio della democrazia multiculturale*, trad. it. de T. Boari, Theoria, Roma 1994, p. 25. <<

[54] E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 153 (algunas cursivas son mías). <<

[55] R. Cristin, S. Fontana, *Europa al plurale. Filosofía e política per l'unitá europea.* Marsilio, Venecia 1997, pp. 61-62. <<

[56] H.-G. Gadamer, *L'ereditá dell'Europa*, cit., pp. 43-44 (la cursiva es mía). <<

[57] E. Jünger, *La pace*, cit., p. 68. <<

[58] J.-C. Rufin, *L'impero e i nuovi barbari*, trad. it. de L. Martac, Edizioni il Fenicottero, Bolonia 1993, p. 14 (de la obra de E. Canetti, *Massa e potere*, véase la notable traducción al italiano de F. Jesi, publicada por Adelphi, Milán 1981; trad. cast., *Masa y poder*, Alianza, Madrid 2000); trad. cast., *El imperio y los nuevos bárbaros*, Rialp, Madrid 1992. <<

[59] J.-C. Rufin, *L'impero e i nuovi barbari*, cit., p. 125. <<

[60] Ibídem, p. 20. <<

[61] Véase ibídem, p. 223. <<

[62] K. R. Popper, *La societá aperta e i suoi nemici*, nueva edición italiana de D. Antiseri, 2 vols., Armando Editore, Roma 1996; trad. cast., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 1992[5]. <<

[63] G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, cit., p. 15. <<

[64] Ibídem, p. 56. <<

[65] Ibídem, pp. 110-111. <<

[66] Ibídem, pp. 43-44. <<

[67] N. Rescher, *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralitá filosofica*, ed. it. de A. Bottani, trad. it. de N. Vassallo, Marietti, Genova 1993, pp. 43-44. <<

[68] M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milán 1994, 2003[4]. <<

[69] M. Heidegger, *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65, Klostermann, Fráncfort del Meno 1989. <<

[70] M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., pp. 157-158. <<

[71] M. Heidegger, *Beitrage zur Philosophie*, cit., pp. 395-396. <<

[72] M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., p. 163. <<

[73] M. Heidegger, *Beitrage zur Philosophie*, cit., p. 403. <<

[74] M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., pp. 165-166. <<

[75] M. Cacciari, «Europa o Cristianita», en AA.VV., *Dopo 2000 anni di Cristianesimo*, cit., p. 103. <<

[76] Véase nota 38. <<

[77] R. Dahrendorf, *Perche l'Europa?*, cit., pp. 3-5. <<

[78] Véase el cap. 1, notas 1-3. <<

[79] R. Dahrendorf, *Perche l'Europa?*, cit., p. 29. <<

[80] E. Ionesco, *Il mondo e invivibile*, cit., p. 34. <<

[81] Véase F. Hölderlin, *Le liriche*, ed. it. de E. Mandruzzato, Adelphi, Milán 1977, 1993[2], pp. 666ss.; para las distintas variantes, véase F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, traducción, comentarios y revisión del texto alemán a cargo de L. Reitani con un escrito de A. Zanzotto, Mondadori, Milán 2001, pp. 315ss., 1176ss., 1188ss., 1194ss; véase *Poemas*, Icaria, 23 Barcelona 1991, y *Obra completa en poesía*, 2 vols., Ediciones 29, Barcelona 1979[3]. <<

[82] M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci puo salvare.* Entrevista en *Der Spiegel,* ed. it. de A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 136 (edición original: «Nur ein Gott uns helfen», en *Der Spiegel*, 13 de mayo de 1976). <<

[83] «Está colmado de bondad. Pero nadie entiende / sólo Dios. / Pero donde está el peligro, crece / también lo que da salvación» (trad. it. de Reitani, pp. 1177, 1189, 1195). <<

[84] «Es cercano / y difícil captar al Dios. / Pero donde está el peligro, crece también lo que da salvación» *(Patmos*, vv. 2-4; en la traducción me he apartado ligeramente tanto de Mandruzzato como de Reitani). <<