

POSICION Y AMBITO DEL PROBLEMA DE EUROPA

EL tema de Europa, cuyo estudio ha emprendido el Instituto de Estudios Políticos, es el gran tema del mundo actual. Por tanto, sobre él hay una rica literatura, que va desde el tratado riguroso hasta el libro panfletario. Junto a los pensadores y teóricos, que aspiran a tratarlo con rigor, cada uno de los europeos que han sufrido se sienten autorizados a contarnos, bajo su rúbrica, sus tristes impresiones personales, o a dar su precipitada opinión o diagnóstico. El problema de Europa es casi tan fecundo como Europa misma: está alumbrando siempre criaturas de diversa estirpe. Lo cual es algo más que anécdota: define el problema mismo. Este tiene la ingente capacidad de la vida para originar modos auténticos e impropios de expresión.

Era imprescindible, pues, dentro de esta latitud marcar nuestro propio estilo. Este me parece que ha quedado claro en el programa definitorio. Aspiramos al mayor rigor posible, a la más apretada concisión, a la desnudez retórica. Con una gran fe en la tarea intelectual, queremos que ésta lo sea estrictamente. Ello nos privará de muchos éxitos fáciles, pero si alguno se nos da será de más quilates.

La dificultad de la cuestión viene determinada porque ninguno de sus términos son unívocos. Es cuestionable, en primer lugar, qué sea Europa misma. La designación tiene aquí, más que un sentido geográfico, un sentido espiritual: Europa se define, tanto frente a América, sobre todo del Norte, como a Rusia, por no mencionar los otros orbes de cultura más alejados. Ahora bien, Rusia es, geográficamente, en buena parte, Europa, y América es, humanamente, muy europea. ¿Qué nos permite determinar una zona peculiar en donde centremos nuestra atención? ¿Qué es Europa en este peculiar, restringido y grave sentido?

La segunda cuestión no le va a ésta, en importancia, a la zaga. Europa nos parece a primera vista problemática, a causa de fenómenos políticos y económicos; incluso, para ser más concretos, por la amenaza latente de un conflicto bélico, frente al cual se halla en grave riesgo de sucumbir. Ahora bien, todos estos síntomas, ¿no serán simples signos externos de un problema más hondo, en donde política y economía sean partes y no todo y el problema de Europa un problema radical del espíritu, y, por tanto, de la existencia del hombre?

Dos tareas íntimamente conexas nos conciernen. De un lado, determinar qué entendemos por Europa; esto es, las bases de su unidad. De otro, fijar la hondura de la crisis presente, y con ello tanto la urgencia de la realización efectiva de tal unidad como el diagnóstico de sus posibles facilidades y dificultades. Y pues en este debate que abrimos van a intervenir distintos especialistas, yo me limitaré a lo que creo más afín a mis conocimientos. Sólo alusiones fragmentarias, y no tratado, van a continuación.

I.—¿QUÉ ES EUROPA?

Quizá el mejor modo de ir circunscribiendo nuestro tema es acudir al momento de la Historia en que el hombre occidental se pone a marchar en un peculiar sentido. Una vez leí en Karl Jaspers una observación impresionante: hay un instante en el mundo antiguo que parece darse cita una serie de logros y presagios. Va desde el año 800 al 200 antes de Jesucristo. «Es la época de Homero y Arquímedes, de los grandes profetas del Antiguo Testamento y de Zaratustra; la época de Upanisads y de Buda; la época que va desde los cantos de Shiking, por Lao-Tsé y Confucio, hasta Chang-Tsé.» Están constituidas, pues, en este momento las grandes culturas orientales: China, India, Persia, Israel, y comienza Grecia. ¿Qué singulariza cada una? ¿Qué nos singulariza a nosotros?

Hegel, que fué uno de los primeros que se plantea este problema, dió una respuesta que, corregible en puntos singulares, aun no puede considerarse caducada en bloque. Estas distintas culturas se caracterizan por la posición del hombre respecto a la Naturaleza, en la que va incluso la propia conciencia del espíritu. En Oriente, el hombre está inmerso en lo natural; sólo cuando co-

mienza la aurora de Occidente va tomando posesión de sí y de la historia. El primer gran paso es la idea de la creación. El filósofo de Jena acuña una áurea frase: «Comienza —dice— la prosa de la Naturaleza.» La divinidad ya no está maculada. Ni al par lo natural desborda sus propios límites. Hay un comienzo de distinción, y por tanto, de liberación de un principio supremo, trascendente. La Naturaleza sirve, con su ser, a uno más alto. Y el hombre también. La marcha de una y otro es el cumplimiento de un destino prescrito.

El más remoto origen europeo se halla aquí. Dos grandes líneas están incoadas: la interrogación anhelante de la veracidad de la Naturaleza y el comienzo de la Historia. Dejemos otra vez la palabra a Jaspers: «Dios, que ha creado el mundo, parece responsable de él. El conocimiento es un ataque contra Dios. Pero, de otro lado, un conocimiento tal responde a la exigencia de Dios, que quiere una veracidad absoluta. Así se desarrolla la necesidad de interrogar a Dios contra Dios. Este impulso, a partir del libro de Job, atraviesa todo el pensamiento europeo.» Y ahora la Historia. La verdad de cada cosa consiste en su firmeza, en el cumplimiento de la ley. Y ésta la desvela el tiempo. De tal modo, la verdad está disparada hacia la plenitud de los tiempos. El más alto oficio será descifrar los eventos: Profecía, Ley e Historia se enlazan así en sabiduría plena. La más alta forma de ser es un modo expectante de vivir.

Expectante, pero no proyectivo. La biografía de Europa tiene que señalar un nuevo acontecimiento que va apretando su fisonomía: Grecia. También está marcada por una determinada posición ante la Naturaleza: la admiración y el presagio. «Así como Aristóteles dice que la filosofía tiene en la admiración su origen, así también el espíritu griego ha tenido su origen en la admiración.» La admiración y el presentimiento son las simples categorías fundamentales. «Lleno de presentimiento, encárase el griego con la Naturaleza y le dirige la palabra, no como algo extraño, sino como algo que tiene relación con él.» Admirado frente a lo natural, lo dejará actuar «como un objeto que es, en primer término, extraño al espíritu; algo no espiritual, pero que, a la vez, inspira confianza». De tal modo, por la admiración y el presentimiento, llegaron a la ciencia: «Los griegos llegaron a la conciencia de lo que está contenido en el presentimiento: transformaron la oscura aprehensión en representación determinada.» Los grie-

gos hacen con la Naturaleza, según ha dicho Zubiri, una especie de no hacer: la dejan que se patentice. Y de esta patencia sale su saber sobre ella. Y no sólo él, pues este saber sitúa al hombre frente a una nueva tarea: la tarea política. En el mito de la caverna ha ligado genialmente Platón, según ha demostrado Javier Conde, estos dos momentos. El hombre libre y locuente puede ya liberar a los otros hombres e instaurar la *koinonía*. De la tribus advenimos a la *polis*. Ser y ley, *on* y *nomos*, son el resultado de esta *anábasis* o ascensión mística.

Empiezan las dos grandes adquisiciones, peculiares del orbe europeo: la ciencia y la república. Podría referirme con detalle al Derecho y al Imperio romano, en donde el segundo hallazgo tomó una peculiar contextura, pero me interesa, más que seriar los logros clásicos marcar su limitación. El hombre clásico todavía se pierde en la realidad de la Naturaleza, *res naturae*, y en la realidad de la colectividad, *res publica*. Es desde algo externo, llámese *fysis* o *populus*, desde donde se aprieta y delimita su figura: como espectador, *teoretés*, o actor, *persona*. No se sabe a sí mismo como autor de su vivir. Estaban puestas las condiciones para la aparición del elemento central de Europa: el espíritu, pero éste no se había adelantado aún a primer término.

Cuando llegamos a este final del mundo clásico, en que se extiende el cristianismo, ora San Agustín y los germanos inundan la romanidad, hemos adelantado un gran trecho hacia nosotros mismos. Al par de la destrucción del Imperio, una más honda parece acontecer al mundo en torno: una destrucción, no sólo histórica, sino ontológica. Las cosas no son nada, sólo el espíritu. Del espíritu, de Dios mismo, procede todo. La Naturaleza es producto del espíritu. En el principio era el verbo. Este verbo espiritual no conoce las cosas porque son, sino porque las ve son. *Non ideo novit quia sunt, sed ideo sunt quia novit*. La idea creacionista alcanza así su plena eficacia dialéctica.

Y al llenarse del ímpetu de vida medieval, su plena eficacia histórica. El otro polo del espíritu, el símbolo, surge y estructura la alta Edad Media. Sin el aliento del espíritu no tiene valor nada físico. Europa se hace alegórica. El juego con la realidad y su simbolismo, su desciframiento, acontece igual en la escala mística de reflejos, vestigios e imágenes que en la ordenación jerárquica feudal o en las grandes unidades de Imperio e Iglesia. Europa es la cristiandad, y la cristiandad vive en un haz de luz

que desde lo alto traspasa, inunda y resplandece en todo. El mundo se hace traslúcido a la divinidad, tenue velo y no corteza de tierra. Por ello habla un profundo, bello y enigmático lenguaje. Roma y Bizancio, las dos grandes herederas de una tradición grecolatina, se empeñan en descifrarlo. Roma manda en Occidente; Bizancio, la segunda Roma, en Oriente. Aquélla corona a Carlomagno en la Navidad del 800; ésta bautiza a Rusia bajo el príncipe Vladimiro en 988. Occidente edifica en románico, o con la tímida elegancia del gótico primerizo, en el siglo XII; Bizancio recoge los ecos de Persia y dibuja la mística geometría de sus cúpulas. Una escribe en letra carolina; la otra, en la cirílica, que quedará luego en Rusia; pero hasta ahora no se han marcado diferencias sustanciales. Europa es la cristiandad.

Cuando surge la tercera Roma, el París del siglo XIII, Europa empieza a replegarse intensamente en Occidente. Muchos acontecimientos originan este repliegue. En primer lugar, y por reacción, las conquistas árabes. Pirenne y Menéndez Pidal han llamado a la Edad Media época latinoárabe o germanoárabe. Europa va a tener en los árabes sus primeros grandes contradictores: el *infiel* por excelencia. Pero al par va a recoger de ellos el otro elemento que le faltaba: la realidad de las cosas. Por Averroes llegará Aristóteles a París. Desde el momento que esto acontece, desde el instante que el espíritu tiene enfrente las cosas con un determinado peculio o haber (*ousia* le llamaban los griegos y *substancia* los latinos), y tiene que andar los caminos o vías de esta tierra para llegar a Dios, Occidente se secciona de Oriente. Todavía Ricardo de San Víctor se apoyará radicalmente en San Juan Damasceno y en los restantes padres griegos; Santo Tomás, a pesar de haber escrito varias veces sobre la Iglesia griega, se apartará de su influencia intelectual. Las diferencias se van a hacer cada vez mayores. Oriente tomará una ruta distinta. El espíritu occidental, que ahora comienza a enfrentarse con las cosas, vivirá dentro del ambiente de la ciudad, del burgo; será un espíritu burgués. En Oriente, las ciudades perecen. Como se sabe, hasta 1204, fecha de la conquista de Constantinopla por los Cruzados, el comercio oriental pasaba por Bizancio, el mar del Norte, el curso del Dnieper, tocaba las ciudades de Kiev y de Smolensko, para llegar al gran centro comercial de Novgorod, que repartía las mercancías en los países del Norte, por el mar Báltico. A partir de aquella fecha el comercio con los países del mar del Norte va por Venecia, Génova,

Marsella, a través de los Alpes, el Ródano y las llanuras del Rin. La ciudad occidental florece. La oriental, orilla de la antigua «vía griega», o ruta comercial de Bizancio, periclita; hasta que los tártaros la arruinan definitivamente. «El efecto más durable de la dominación tártara es que Rusia se convierte en un país de aldeas, de campesinos sujetos a un dueño, en un vasto conjunto de grandes propiedades rústicas, y que el Imperio del Zar conserva su carácter esencialmente rural, retrógrado y autocrático hasta la irrupción de la industria moderna, hace medio siglo.»

Europa occidental se repliega sobre sí misma. Sobre el horizonte de su unidad cristiana advendrá a una determinada situación, que de aquí en adelante no se caracterizará suficientemente con la nota de cristiandad. El fenómeno es espiritual, sociológico y político al par. Quizá para destacarlo lo mejor será partir donde quedamos hace un momento: de la ciudad. Europa empieza a vivir fundamentalmente en ciudades. El habitante del burgo, el burgués, es un tipo peculiar. La ciudad le protege y aparta de lo trascendente. No piensa desde lo alto, sino desde este mundo. Y en él no ve alegorías teológicas o intemporales esencias, sino concretas realidades. El espíritu se afirma como espíritu finito frente a un mundo caótico, bello y complejo. La dialéctica de esta afirmación comprende desde la entrega apasionada a los varios acontecimientos que hace el Renacimiento, al reinado espectral del espíritu matemático en Keplero y Newton. Sin pararnos a considerar esta dialéctica en toda su dimensión y propios matices, el resultado global es que el hombre europeo toma posesión de sí en un más radical y pleno sentido. La gran afirmación del XVII será la de la libertad. Y desde la ortodoxia de los jesuitas, pasando por el ingente voluntarismo cartesiano, esto desembocará en el juego libre y racionalizado del capitalismo moderno. El espíritu europeo (se sobreentiende de Europa occidental), sobre la base de la conquista de sí, acontecida en el cristianismo, se manifestará en una serie de formas particulares e inmanentes, que le darán su propia fisonomía.

Los soportes de ellas son varios. Políticamente, a la *res-publica* o al *Imperium* sustituye *lo stato*, esto es, una situación lábil, flexible y, por esencia, dotada de posibilidades y exigencias infinitas. El europeo proyecta sobre ella toda su vital y metafísica visión del individuo. El individuo es concebido por él desde dos círculos distintos de ideas: de un lado es expresión de la esencia, por tanto, del logos eterno, y, en último término, de la razón matemática.

De otro, mónada sin ventanas, realidad última, *haecceitas*. La razón de Estado es razón y por eso universal; es de un Estado, y por tanto, individual. Así, del Estado como individualidad concreta nace tanto el racionalismo político del XVIII como la idea de nación, que aflora en Herder y continúa su carrera triunfal en todo el siglo XIX. Y la dualidad subsiste en la proyección política del Estado hacia fuera. De un lado, en el orden político internacional, se continúa aquella idea optimista que expresa la metafísica de Leibniz: la idea de la armonía preestablecida y la del mejor de los mundos posibles. La gravitación natural del cosmos político produce su equilibrio, y la ley que lo expresa y rige es el Derecho internacional. En último término, la razón manda. Pero de otro, el valor absoluto del individuo funciona, no sólo dentro de este equilibrio, sino incluso contra él. También, como en la metafísica de Leibniz, cada mónada expresa el mundo entero y pretende ser su centro. El equilibrio es equilibrio inestable. Siempre está en trance de quebrarse.

Europa, desde la cristiandad, con vocación unánime, se ha constituido en una pluralidad de destinos nacionales en lucha potencial o actual.

Y la dispersión parece ser un fenómeno que rige todos los sectores de su vida. Observemos la estructura sociológica. El burgués constituye a lo largo del siglo XVII el centro del mundo y de la Historia. Le caracteriza la afirmación de la vida terrena, lo que Dilthey llamó la tesis de la immanencia. Por eso seculariza una serie de conceptos. El alejamiento de Dios le entrega a la labor mundana. El sentimiento finito de la culpa se sustituye por el infinito del deber racional. Ello da origen a una serie de estimaciones, a cuyo frente está la valoración incondicionada del trabajo. El trabajo es, desde Locke, el fundamento de la propiedad, y ésta el premio carismático del esfuerzo. Dios da la bienaventuranza en la tierra. El burgués se siente llamado a representar el papel de la clase elegida. Desde esta posición legisla universalmente: los Derechos del hombre y del ciudadano. Pero el mismo punto de que se partió amplía el horizonte y muestra sus internas dualidades. Pues, de un lado, el trabajo racionalizado burgués creó las formas capitalistas de organización, y con ello dió origen al proletariado. Ante él, clase desposeída, la conexión entre trabajo y propiedad resultó cuestionable. La teoría de la plusvalía vino a descomponer los supuestos de unidad de la sociedad europea. La versión nomológica

de aquella unidad, el Derecho, se puso también en cuestión. Europa se quebró internamente mediante la lucha de clases. Lo que quiso el burgués: trasplantar a la esfera social las nociones teológicas, se realizó en parte. Pero a él se le encomendó el papel de maldito. La culpa era de la sociedad burguesa. La redención acontecería después de una lucha liberadora. La pugna, latente o expresa, fué, no sólo política, sino social.

Ello estaba determinado por el mismo despliegue del espíritu europeo. El eje de Europa es, desde el Renacimiento, la razón. La razón civilizadora. Se trataba de conseguir un reino universal de bienestar. Para ello la razón no debía admitir ningún postulado indemostrable, ninguna autoridad, sino ser libre y señora de sí; ninguna diferencia, ningún privilegio, sino instaurar la igualdad; ninguna separación ni alternativa, sino crear la fraternidad. Libertad, igualdad y fraternidad deben dominar al mundo. En el orden científico significa la exención de postulados y autoridades, la concepción niveladora de diferencias, la colaboración de las distintas ramas de la ciencia y de las diferentes naciones en el progreso del saber. En el orden filosófico, la instauración de la libertad formal del yo, la superación de las diferencias irracionales, la pura conexión de formas de sociedad no comunitarias. En el orden ético, la doctrina del deber por el deber, el obrar con máximas de vigencia universal, la realización común de la libertad. Todo lo egregio y lo profundo se escapaba a este concierto. La razón niveladora había de encontrarse atacada desde dos extremos: desde la altura de los supremos valores (Pfänder decía una vez en su seminario que en la ética de Kant no tenía cabida ni el santo ni el héroe) y desde el hondón de la vida (Nietzsche, Kierkegaard). La pugna nacional o social se convierte en pugna existencial.

Y lo peculiar es cómo se complican los hilos, formando una trama apretada. Europa vino a ser el continente de la lucha o tensión dentro de heredada unidad: Europa, continente agónico.

Y la lucha, la agonía de Europa, no queda suficientemente caracterizada con lo dicho. La situación que apuntamos tiene un dinamismo que la acentúa y extrema. En efecto, hemos dicho que el Estado moderno albergada en sí una posibilidad infinita de crecimiento. Es hijo de la razón y heredó su exigencia absoluta. Concretamente tiene una ayuda: la ciencia. La ciencia multiplica las posibilidades y el ámbito de la vida de Europa. Esta vida tiene que volcarse hacia el exterior. El Estado se hace universal: Esta-

do colonial o Imperio. Europa abraza con su influjo el globo terráqueo. No se basta a sí misma. Pero al europeizar el resto del mundo se va colocando cada vez más como una individualidad entre otras individualidades. Lo cual no hubiera sido muy grave sin sus pugnas internas; esto es, si como tal individualidad no fuera muy débil. En cambio, los otros, que no tenían su madura complicación de partes, podían instaurar la individualidad sobre una sencilla y casi primitiva indiferenciación. Los últimos llegados se encontraron con una técnica a punto que daba la dimensión justa de la amplitud política, y sin complicaciones históricas instauraron la federación en los Estados Unidos de América o crearon el gran Leviathan moscovita. Y lo peor fué que la adecuación entre técnica y política dió lugar, no sólo a una forma política más eficaz en cuanto tal, sino la única capaz de llevar la técnica a sus últimas posibilidades. Europa, así, cargada de Historia y de singularidad, se había de encontrar automáticamente, y según sus propios supuestos, en trance de perecer.

La dialéctica es inexorable. No perdona nada en su férrea secuencia. Europa misma daría internamente ocasión a su ruina. Estrecha, se volcaba hacia el mundo; una vez allí, creaba en su universalismo sus propios competidores; de vuelta a sí, ahogada en su ámbito, la lucha interna era inevitable. En ella, dada la unidad del mundo, creada por la misma Europa, habían de intervenir las potencias extraeuropeas. Al final, éstas, como más fuertes, decidirían la cuestión. Europa abdicaba de su posición suprema. Una parte de ella podía haber vencido. Europa en cuanto tal era derrotada. Quedaba, como país intermedio, presa en el juego de fuerzas; a riesgo, como hemos dicho en nuestro programa, de que sus Estados tuvieran el triste destino de servir de objeto de compensación para el mantenimiento del equilibrio entre las grandes potencias extraeuropeas.

Resumamos esta primera parte de la ponencia. Europa se nos ha aparecido a lo largo de ella como la cristiandad, como el equilibrio y pugna entre Estados nacionales, como continente sin presupuestos reales de vida, y por tanto, en trance de perecer. Esas son las etapas que la definen. La ciencia y el Estado, sus características más salientes. Pero después de todo ello ronda un grave presagio: ¿es que puede hablarse en algún sentido de unidad euro-

pea? ¿Hay algo común a la base de todo o Europa es un puro nombre que agrupa fenómenos insolidarios? ¿Hay en algún modo una unidad de Europa, apoyada en la cual y ante el presente peligro podemos postular su conformación y vigencia política? Y si la hay, ¿cabrá esta política organización unitaria?

II.—LA UNIDAD DE EUROPA

En los *Entretiens* de Ginebra se presencié hace aproximadamente cuatro años un curioso espectáculo. Un grupo de intelectuales europeos, de buenos intelectuales europeos, se preguntaron sobre Europa misma; sus conferencias provocaron amplios debates; en ellos intervino algún ruso, un judío y alguien defendiendo la cultura árabe. El resultado está publicado. Tal como lo poseemos, es un precioso libro. Sin querer piensa uno en aquel género de literatura, amado al Renacimiento y al siglo XVI, en que varios interlocutores departían sobre sus distintas posiciones en el mundo; en los *Heptaplomeros* de Bodino, por ejemplo. Sólo que aquí no se halla en primer término la religión, sino toda una forma de vida.

Los resultados son, respecto a nuestro concreto menester, muy complejos. Ciñéndonos a los más interesantes se descubre en ellos distintas posiciones: en primer lugar, la posición negadora de la unidad de Europa. Podía estar representada en su forma más simple por Julien Benda. Benda cree que no existe una unidad europea ni desde el punto de vista político ni desde el punto de vista espiritual. Desde el punto de vista político, la voluntad de Europa ha sido exclusivamente nacionalista. El movimiento comienza con los bárbaros, responsables de las nacionalidades, que opusieron *las gentes* a este elemento de internacionalismo que era el Imperio romano y la Iglesia. Toma cuerpo en la dislocación de la unidad, que Carlomagno realizó en el reparto de Verdún. A partir de este momento las tendencias de Europa hacia grupos separados no harán más que precipitarse. Reinará el egoísmo sagrado. El hecho de que Europa no ha constituido una unidad política se traduce por esto que puede constatarse: no se ha escrito jamás una historia de Europa. En el plano espiritual sucede lo mismo. En él habría que distinguir entre el hecho y la conciencia del hecho. El hecho de una cierta comunidad espiritual europea ha existido, pero

la conciencia de este hecho, de su oposición a los particularismos nacionales, no ha existido. Lo que, por el contrario, ha aparecido muy rápidamente, como conciencia y voluntad manifiesta, es la afirmación de las naciones en sus genios particulares, muy frecuentemente en sus oposiciones: lenguas nacionales, nacionalización de la oración, de la predicación; literaturas nacionales, aparición de ciertos términos, con el que los pueblos declaraban su peculiaridad: *Deutschtum*, *italianità*, etc.

De todo ello resulta que si ha podido existir una realidad común a los europeos, que puede llamarse Europa, no existía la idea de Europa.

La negación de la unidad de Europa, en su forma más compleja, puede llevar a la sutil crítica que hace George Lukacs, que aquí no exponemos, o a la interesante posición de Ambrouche: Europa no puede pretender unidad, sino arrepentimiento. Vista desde los otros continentes, Europa aparece como un país cargado de riquezas, de historia, de gracia, de inteligencia. Pero estas mismas virtudes parecen como agotadas por el exceso de su número y esterilizadas por la extrema conciencia que de ella tienen los europeos. «Tanto refinamiento en el arte de vivir, tantos esfuerzos en formar el gusto, en adornar las residencias privadas y públicas; tanta sutileza en los debates del espíritu para llegar a matanzas donde el genio de Occidente ha mostrado todo lo que es capaz haciendo invenciones y organizando metódicamente matanzas al lado de las cuales las otras que la Historia o la leyenda tienen memoria no son más que juegos de niños.» Europa tiene un gran pecado y puede parecer que esté moralmente descalificada. «Entendedlo bien: no sería condenada en nombre de un Código extraño a ella, sino en nombre de su propia moral y de su propio pensamiento; en nombre de lo que enseña en palabras, pero se muestra incapaz de aplicar a sus actos.» «Lo que Europa debe dar al mundo —y tanto mejor si habiendo perdido poder no le queda más que la fuerza del espíritu— no son solamente sabios, pensadores, ingenieros, artistas; tiene que saber que los hombres no deben vivir para tener ideas, sino pensar para vivir... Tenemos necesidad de sabiduría, y no solamente de una sabiduría especulativa, sino de una sabiduría militante, contagiosa, apasionada, armada... Si el mundo donde vivimos es trágico es porque ha dado hasta aquí pruebas de la impotencia del espíritu.»

Lo que hay y debe postularse es la unidad del mundo.

A parecida conclusión llega por otro camino Jean Wahl, el notable escritor francés. El no inculpa a Europa ni niega su unidad, pero duda de ella; duda, sobre todo, de poder reducirla a conceptos. «Quizá no haya Europa. Yo creo, sin embargo, que hay un espíritu europeo, y cuando tenemos la alegría de escuchar a Beethoven o asistir a una representación de Claudel poseemos una prueba de la cultura europea. Pero decir por qué Beethoven y Claudel son europeos, me parece muy difícil.» Somos europeos en tanto en cuanto participamos en alguna cosa europea. ¿En cuál? La cultura europea podría definirse a partir de Grecia. La cultura europea, ha dicho Valéry, está hecha de Grecia, del espíritu jurídico de Roma y del espíritu judeocristiano. En último término, Europa no se pertenece a sí, sino al mundo: «El mundo se hará por el mundo, y esperemos que mantendrá la cultura europea.»

El resultado hasta ahora no es muy consolador. Francesco Flora, un italiano, avanza un paso más. Europa es para él el sentido trágico de la Historia y de su responsabilidad; esto es, ni la esperanza que nace de la fatuidad, ni la desesperación inerte, ni los Campos Elíseos, ni los sueños, sino un ritmo, una lucha por el crecimiento de la conciencia y de la libertad del mundo. Y conforme a ello, Europa es un conjunto de obras y hallazgos. Europa es — advierto que el lirismo no lo pongo yo, sino Flora— la tragedia de Esquilo, Pitágoras y la armonía de los números, el concepto de Sócrates, la idea platónica, la geometría de Euclides, la versión griega y latina de los Evangelios. Las Doce Tablas y el Derecho de Roma. La Iglesia, que tiende a establecer la proporción entre la tierra y el cielo, entre las pasiones de la carne y la pureza de las almas. El canto gregoriano. El que predicaba a los pájaros y a los lobos, que llamaba hermano al sol y hermana aun a la muerte; el himno de todas las albas y esplendores en la *Comedia* de Dante, la locura de Hamlet, el coloquio entre Don Quijote y Sancho Panza; Helena y el eterno femenino de Goethe y, si se quiere, la *discrezione* de Guicciardini y la buena fe de Montaigne; el cogito de Descartes y su suprema claridad y la *storia ideale eterna* de Vico. La idea del espíritu europeo despierta en nosotros los recuerdos más familiares y no menos intensos. La forma de la lámpara de los artesanos helénicos, un ánfora o un vaso, una fuente en una villa de Champaña, la línea de una góndola veneciana, una melodía lenta y antigua que

el pueblo canta, un acueducto mutilado. «Y lo que importa sobre todo, el espíritu europeo recuerda las figuras ilustres o humildes de los que tomaron partido por una idea contra la fuerza bruta, por la belleza contra el dinero... Un medio de profesar todas las libertades en la medida de oro, que le enseña no ofender la libre presencia de los otros. Es, en fin, el ejercicio mismo de la libertad convertido en armonía de inteligencia y de trabajo creador.»

La bella enumeración de Flora lleva a concebir Europa como un estilo del vivir. Esta idea es afinada y profundizada por los tres pensadores más interesantes del coloquio: por Jean Guéhenno, el ensayista francés; por Merleau Ponty, en una brevisima, pero valiosa intervención; por el gran filósofo Karl Jaspers.

Guéhenno indica que en esta conyuntura nuestra afirmación de Europa no es un nuevo nacionalismo: el nacionalismo europeo responde a la necesidad de darse cuenta de que el espíritu europeo es todavía el único viviente. El drama es que no se ve qué le pueda reemplazar. La grandeza de Europa es que los problemas están puestos por todos lados en términos europeos. No hay Nuevo Mundo en este sentido. En cuanto a los antiguos continentes, se europeizan un poco más todos los días. El mundo entero cuando piensa, piensa en forma europea. El espíritu europeo es el único en el mundo. El americanismo, el soviétismo, se parecen más a él de lo que podríamos figurarnos a primera vista. Ponen, extremándolo, uno de los principios del espíritu europeo: el de la eficacia, el del rendimiento. El espíritu europeo es un humanismo y ni el soviétismo ni el americanismo lo son. El espíritu europeo se deforma fuera de las fronteras de Europa, y aun en Europa misma no ha cesado, hace próximamente cuarenta años, de deformarse. Lo que es esencial en él, el espíritu de la verdad, ha sido sustituido por el espíritu de propaganda. Delante de la verdad todos los hombres son a la vez semejantes y diferentes. Delante del espíritu de propaganda no son más que semejantes. «La razón es, según parece, la cosa mejor repartida en el mundo. Pero la tontería también. Y el espíritu de propaganda va a la busca de esta tontería banal y común.» Europa es, pues, el espíritu de la verdad. Un europeo es el hombre que quiere pensarse y conocerse. El *Discurso del método* define, no solamente el filósofo, sino el europeo. El europeo se cree juez y recreador del mundo, constructor de la verdad. He aquí el pensamiento europeo. Y por ello Europa en su situación actual

puede tener una victoria. «Aceptemos las ventajas de la debilidad. Aceptemos, si somos pobres, las ventajas de la pobreza. Los débiles y los pobres son los únicos que tienen el poder de ser verdaderos, precisamente porque su juego no es jamás alterado por el poder.»

Merleau Ponty es más conciso y menos retórico. Hay que buscar una unidad de Europa que no se limite a lo externo: «Una especie de Europa en acto y no en representación.» Y esta Europa estaría constituida por un cierto modo de relación entre el hombre y la Naturaleza y entre el hombre y los otros hombres. Una relación entre el hombre y la Naturaleza, que no es confusión, sino distinción entre yo y mundo; correlativamente, la idea de la objetividad o de la verdad. De aquí la ciencia. Y de aquí la técnica. Una de las invenciones de Europa es justamente esa: el trabajo. El trabajo en el sentido que le daba Hegel. Esta actitud de no sufrir el mundo, sino transformarlo, es una actitud típicamente europea. Otra invención de Europa sería el Estado, considerado como realización de la libertad. La crisis de estas tres ideas es crisis de la conciencia europea. Nuestra idea de la verdad ha resultado frágil.

Karl Jaspers cerró el núcleo de intervenciones fundamentales. Antes de la primera guerra mundial la unidad de Europa parecía una cosa evidente. Sin embargo, era un débil fenómeno cultural, realizado solamente en las clases superiores. El pensamiento del equilibrio de las potencias disimulaba la contradicción destructora de una soberanía absoluta para cada Estado, que debía terminar por romper la comunidad de los Estados. Sin embargo, algo quedó en el fondo, algo subsiste en las ruinas. Europa, ahora y siempre, se caracteriza por realidades profundas: la comunicación humana entre personas conscientes de su ser propio y el trabajo para organizar la libertad en la vida pública mediante instituciones fundadas en la voluntad común. Europa es libertad y afán de verdad. Ello representa un largo esfuerzo. Este esfuerzo da origen a la constitución de la ciencia y tiene lugar en la Historia. La pasión por la ciencia pertenece propiamente a Europa, lo mismo que las inmensas conquistas de la ciencia en la investigación moderna. La ciencia europea moderna no tiene límite ni en la extensión ni en la concentración; ni en los hechos que abarca ni en la crítica de esos hechos ni de sus propias posibilidades. Toda otra ciencia es al lado de ella un trozo o fragmento. Y ella misma se encuentra

siempre subordinada a la busca infinita, y sacrifica la paz de la certidumbre sistemática a favor de una interrogación incansante. Europa es por ello la Historia.

No me puedo detener a discutir singularmente las afirmaciones que creo indiscutibles ni a destacar las estimables; quédese ello prendido en el contexto de nuestras tesis claves.

Europa es para mí un conjunto unitario y sistemático de formas de vida que abre en cada momento, y por eso también en el instante actual, un haz de posibilidades de existencia. Por muy abstracto que parezca el terreno en que entramos, es el único que nos brindará luz. El hombre es persona al que se da su naturaleza para hacer su vida. Con su naturaleza se le da la Naturaleza entera (en el sentido de que su cuerpo y sus facultades anímicas le ponen en conexión con la totalidad natural que le circunda). En su vivir, vive el hombre en lo natural, pero también vive el hombre en sí. Su existencia consta, como ya apuntaba Ricardo de San Víctor, como de dos partes: *sistir*, que es tanto como ser sustancia, esto es, naturaleza, y el *ex*, que indica que ésta es dada, ofrecida o arrojada; esto es, algo que se tiene o se posee. De aquí que el acento pueda ponerse bien en la unión natural del hombre con el conjunto, bien en la toma de posesión personal del conjunto por el hombre. Oriente hizo lo primero; Europa, lo último. *Europa es para mí el sistema de hábitos o formas de vida gracias al cual el hombre ha tomado posesión consciente de sí como persona.* La vértebra de Europa es el gran descubrimiento de la persona: el cristianismo. Pero Europa desborda el cristianismo. Si se quiere, es no sólo la ortodoxia, sino también la forma heterodoxa del cristianismo. En todos los supuestos guarda, no obstante, el mismo estilo: se halla liberada del yugo y de la mácula de lo natural, pretendiendo orgullosa o devotamente ser sí misma.

De aquí sus caracteres fundamentales:

El primero yo le llamaría, por desacreditado que esté el término, *humanismo*. Europa es afirmación del hombre. Lo fué ya en su aurora. Hegel ha sabido destacar de modo espléndido el simbolismo que tenía la misma mitología griega. En ella los titanes son vencidos por Zeus. «Es ésta —dice Hegel— la guerra de los dioses nuevos contra los viejos, la caída de los Titanes vencidos por la dominación de Zeus, el tránsito de la soberanía de los po-

deres naturales a la de los poderes espirituales, de Oriente a Occidente.» Y estos nuevos dioses tienen figura humana: la figura humana es la única que expresa la espiritualidad. Considérese el humanismo fundamental y fundamentante de la religión cristiana. Dios hace al hombre a su imagen y semejanza y luego toma naturaleza mortal, con lo cual salva y rescata todos los hombres. Adán y Cristo son las dos grandes figuras de la Historia. Humanismo también de las grandes corrientes políticas de los siglos XVII y XVIII, en que el burgués consigue sus derechos fundamentales y se suprimen tanto dolor y abusos concretos (piénsese, como ejemplo más flagrante, en Beccaria y en la reforma del Derecho y de los usos penales). Humanismo de los movimientos sociales del XIX y del presente. El hombre europeo se pone temáticamente su hombreidad como misión.

De aquí *la afirmación de la libertad*. Europa es la conciencia de la libertad, la afirmación de ella. Afirmación metafísica. En el mito de la caverna el hombre se libera de las ligaduras y queda suelto y móvil. Si la caverna es el cuerpo o no, es equívoco que no desconcierta, antes aumenta el simbolismo. El hombre se libera de lo natural que le cerca. Es libre para salvarse o perderse. *Potencia activa ad utrumque*. Es libre, no sólo individual, sino colectivamente. Al saberse libre el europeo se ha sabido como dotado de tarea personal, por tanto, de tarea donde se da la noción de semejante y la proximidad o distancia con él. Al saberse el hombre como libre, afirma a los otros hombres como prójimos e inaugura la tarea de la liberación de todos. Europa es la afirmación de la libertad como tarea. Esta libertad puede producir, en su dialéctica, formas de servidumbre, pero se repliega siempre sobre sí misma en tensión infinita.

El humanismo, que afirma la libertad, sitúa al hombre más allá de la sujeción a lo natural, en aquel centro donde vive decidiendo desde la verdad; esto es, obliga a plantearse el *todo de lo que es*. En Oriente el mundo fué como un gran conjunto sacramental o sacrificial, y en esta rueda misteriosa el hombre no llegó a la noción del ser. Sólo Grecia advino a la *fysis*, a la Naturaleza, como una fuerza del ser, y luego, desnaturalizando y desmentando esta noción, según ha dicho Zubiri, al ser como lo que apoya todo lo que existe, y por ello el hombre. De aquí la vocación universal del saber europeo, que no es más que su vocación de humanidad libre.

No sujetarse ciegamente a nada (hasta la fe busca la razón); no dejar de escrutar nada; no cesar nunca en la búsqueda. La teoría es el gran honor (y no sé si el gran pecado) de Europa. Una teoría que, fruto de la libertad, retrotrae al hombre a sí mismo; de aquí las condiciones trascendentales de Kant, el estilo de la ciencia peculiarmente europea a diferencia del de la *epistémé* helénica, etc.

Esta libertad esciente es para el europeo y por su propia peculiaridad, no sólo una teoría, sino en cierto sentido una *praxis* y una *poiesis*. Sólo seréis libres por la verdad. La verdad conforma al hombre y conforma al mundo. La diferencia entre hombre y *humanitas* adquiere así su pleno relieve ético y, dentro de su polaridad, el trabajo (que utiliza las cosas activamente como instancias o recursos) su plena significación. Lo que podríamos llamar el espíritu del hombre europeo arraiga aquí. Y envuelto o implicado en todo ello hay algo más, en donde esta tarea práctica, en el sentido más estricto del término, toma todo su sentido.

Pues en todo lo anterior va implícito que el hombre, al tomar posesión de lo natural, al tener lo natural en su radical tenerse, se sabe como *ser histórico*. Histórico en el profundo sentido, descubierto por Zubiri, que usa de sus potencias y con ellas del mundo entero: de ir creando el ámbito de sus posibilidades; histórico también en la significación derivada de ir decantando lo que Hegel y Dilthey llamaron *espíritu objetivo*. Ambos son fenómenos generales humanos, pero que llegado a plenitud en Europa. Europa es existencia histórica, tanto en el juego móvil del pasado y del futuro como en el cuerpo estante de las formas plurales de expresión humana. En arte, literatura, Derecho, Estado, etc., nadie ha llegado donde ella. Pero sobre todo nadie ha llegado donde ella en la plena conciencia de la función existencial del orientación del hombre que tienen estas formas, y por tanto, en ningún lado la vida histórica ha tenido la movilidad y flexibilidad que en Europa. En este sistema de formas se encuentra incluida la gran técnica como dominación de la Naturaleza. Pero la técnica, en cuanto dominación de la Naturaleza, es ya una cierta entrega a la Naturaleza. Es el límite del despliegue europeo y puede constituir su negación.

Todo lo anterior explica, no sólo la dinámica general, sino la dinámica concreta de la historia europea; que sea una y múltiple, conservadora y revolucionaria, triunfadora y siempre en trance de perderse; todo lo que Ambrouche tuvo que decir contra ella y, en general, el estupor de las sabias (sabias en otro sentido) y vie-

jas culturas orientales frente a este inquieto Occidente. Y explica también algo más, a saber: que la gran técnica europea, límite de las posibilidades espirituales de este continente, recaída en cierta medida en lo natural, pueda haber prendido en grandes organismos casi naturales y se vuelva desde fuera contra Europa misma. *Dentro del humanismo europeo era lo que más fácilmente podían valer, con independencia de sus supuestos.* La máquina es por sí un producto de razón que puede usarse con un *mínimum* de razón. Europa, al hipotecarse a las máquinas, se hipotecaba a sí misma. ¿Por qué la dialéctica europea llevó a eso? ¿Qué le faltó a Europa?

Yo, señores, quiero atenerme a lo que se dijo o aludió en Ginebra. Quizá lo que le faltó a Europa es haber sido plenamente fiel a sus propios supuestos. Europa pretendió más que realizó la toma de posesión de todo el hombre. Fuera de su humanismo quedaron siempre zonas que continuamente se alzan reivindicando su puesto. Este humanismo se disgregó en una capa débil de razón abstracta y en una amplia de *cuño* irracional. Europa misma fué débil por sí. Quizá, como toda forma de vida elevada, más pretensión que realidad. Y de esta interna situación brotaron todas sus disensiones y su situación actual.

Resumo y concluyo.

La *unidad de Europa* es la unidad de una forma de existencia—o conjunto de hábitos— que lleva en sí la pretensión de liberar al hombre y da origen a una serie de polaridades y oposiciones.

Esto —bueno o malo— ha sido Europa hasta este momento.

El despliegue de esta unidad ha dado origen a inestabilidad interna y a concurrentes externos. Ha dado origen, por una serie de factores, a la situación actual.

Si Europa desapareciera desaparecería con ella esta unidad de vida rica, compleja y débil. Ni Rusia ni América la pueden sustituir. Son otra cosa, más simple y homogénea, pero otra cosa.

El problema es: siendo Europa esta realidad existencial y obli-gándole la situación actual a ser algo más, a ser una unidad política y económica actuante:

¿Cabe que realicemos esto?

¿Qué posibilidades políticas se abren desde la realidad señalada?

¿Qué es y puede hacer la política?

Una vez el barón de Montesquieu dijo que la política era como una lima sorda que, lentamente y sin ruidos, puede romper los hierros más potentes.

¿Podremos lograr que Europa rompa con esta lima sorda las cadenas que le aprisionan?

He aquí la cuestión, que tendrán que contestar otros especialistas.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

Madrid, 1950.

