

¿QUÉ EUROPA? ¿QUÉ ESPAÑA?

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón *

INTRODUCCIÓN

El tema de la unidad europea suele tratarse de manera demasiado mecánica, de acuerdo con el espíritu dominante. Aquí se intenta llamar la atención sobre algunos aspectos vitales: el geopolítico en sentido estricto, la cultura europea en general y el estado de las creencias fundamentales que han configurado Europa como una civilización. La cuestión es a la vez un problema y una aventura. Como problema es intensamente aporemática y plantea una serie de cuestiones cuya posible solución implica otras nuevas, siendo en este sentido una aventura. Pero sin espíritu de aventura no se logrará nada, pues, como decía Whitehead, si falta aquel, una civilización está en plena decadencia. Mas, justamente, llama la atención en la civilización europea actual la falta del espíritu aventurero que caracteriza a una civilización viva, vitalmente segura por la abundancia de ideas; seguridad que depende empero de la existencia y vigencia de poderosas creencias colectivas.

Constituye un hecho indiscutible que Europa es una civilización, un todo, una sociedad —la convivencia de hombres bajo la presión de un determinado sistema general de usos», decía Ortega¹— constituida como resultado de tres culturas principales, europeas las tres pero bien diferenciadas, cuya síntesis es precisamente esa civilización —«el gran sistema de usos europeos»—, que tiene como característica distintiva en el plano de la historia universal, el haber sido hasta ahora la úni-

* Sesión del día 13 de febrero de 2001.

¹ «Meditación de Europa», en *Obras completas*, IX, págs. 257 y 264.

ca civilización liberal: «en la historia europea de todas las centurias, escribía O. Halecki², la libertad en sus diversos aspectos es, sencillamente, *el problema*, la base de todos los demás y la clave para su recta comprensión». Por eso, a veces, se reduce su ámbito al de las culturas católica latina y la protestante germánica, excluyendo la eslava ortodoxa, considerada no liberal o menos liberal que el resto. Mas, ¿sigue vigente en el sentido orteguiano ese sistema de usos europeos? Lo fundamental depende de su vigencia. ¿Y no parece evidente que Europa y España están respectivamente en un momento de deseuropeización y desespañolización?

El prologuista español de la obra del gran historiador suizo Gonzague de Reynold *La formación de Europa*, J. M. de Azaola, escribía hace ya muchos años: «los hombres y las mujeres de Europa llevan casi dos siglos empeñados en una carrera de deseuropeización vertiginosa y, en gran medida, inconsciente»; subordinada la cultura a la política veía Azaola como causa principal de deseuropeización el particularismo nacionalista. Su diagnóstico en 1947, muy orteguiano, era pesimista: «a partir de 1800 falta una *élite* europea propiamente dicha... Ha faltado la *élite* continental, ha quebrado la unidad cultural europea; y Europa, privada de una instancia moral superior a sus pueblos y acatada por todos éstos, se ha encanallado, se ha hecho ramplona y mezquina, ha dejado embotarse su sentido ético —y con él tantos otros!, exclamaba— y ha franqueado la puerta a monstruosos exotismos y aberraciones incalificables»³.

Desde aquella fecha ya lejana, ¿ha progresado mucho o se ha detenido el proceso de deseuropeización? ¿Ha cambiado el sistema de los usos europeos? ¿Conservan su vigencia las creencias en que se sustenta esta civilización? La unificación de Europa, si se logra, ¿será el resultado de su historia como civilización, un *eadem sed aliter*, o algo radicalmente nuevo, innovador, una nueva civilización distinta a la que se conoce como tal civilización europea? ¿Estará esta civilización en su fase helénica? Un examen a fondo del asunto tendría que dilucidar preguntas como esas.

Seguramente, como se ha dicho antes, el proceso de la unidad europea es, por ahora, una aventura, pero en el grave sentido de que no se vislumbran ideas políticas rectoras, creadoras, que puedan ser constitutivas de una nueva forma histórica política. Lo único claro es que, al final, será preciso instaurar una forma política en un Gran Espacio (*Grossraum*)⁴ histórico, lo que altera la geografía de Euro-

² *Límites y divisiones de la historia europea*, Madrid, Eds. Europa 1958. X, pág. 278.

³ T. I. *¿Qué es Europa?* Madrid, Pegaso, 1947. Prólogo a la ed. española, págs. XX-XXI.

⁴ Para este concepto de C. SCHMITT vid. del mismo, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995.

pa, dando cierto predominio a la geografía sobre la historia. Decía E. d'Ors que hay épocas en que «la emoción de lo geográfico ha tenido más valor o más papel que la emoción de lo histórico, y otras, al contrario, en que la historia ha acusado un predominio evidente sobre la geografía». Así, el siglo XVIII fue un siglo geográfico y el siglo histórico por excelencia fue el romántico siglo XIX⁵. El siglo XX mezcló confusamente lo histórico y lo geográfico: lo histórico prevaleció en el plano de las ideas, lo geográfico en el de los hechos. Al comenzar el siglo XXI parece que vuelve a predominar lo geográfico, con un cierto desinterés, a pesar de algunas apariencias, por lo histórico. Quizá por eso hay *leitenden Ideen* más o menos operativas como en una obra de ingeniería, pero escasean, si hay algunas, las ideas rectoras. Sin embargo, el instituir una nueva forma política es una obra de arte que tiene que inspirarse en ideas fundamentales y en la que también cuenta mucho la *Zufälligkeit*, el azar, la fortuna.

Tal vez sea esa ausencia la causa de que se hable tanto intuitivamente, con mentalidad ingenieril, de «construcción» europea, como si Europa fuese algo nuevo y no una reacomodación, de acuerdo con su historia, a los tiempos nuevos. Se carga, el acento, en parte conforme al *Zeitgeist*, en la organización más que en la ordenación, lo que conlleva una teoría de consecuencias. Pues una forma política, que es a lo que nebulosamente se aspira, es constitutivamente una forma de vida histórica, una manera de insertarse un grupo humano en el tiempo, proyectándose así hacia el futuro conforme a un sentido, y no sólo un expediente para organizarse en un espacio. La forma política no es, pues, mero asunto geográfico sino también histórico, en suma, geopolítico. La tierra es la primera realidad con que se topa, pero un espacio geográfico es distinto del mismo espacio como soporte físico, de su geografía, si bien están imbricados, puesto que la geografía sustenta el espacio donde se despliega la acción histórica que irradia la forma histórica de toda forma política.

La acción política habitual, normal, tiene lugar en un espacio, en un presente; es, en cierto sentido, estática, una acción de gobierno. En cambio, la acción política extraordinaria, que implica decisiones sobre nuevas *posibilidades históricas* determinando el destino de la unidad política y una nueva forma, tiene lugar en el tiempo como acción dinamizadora, de gran política. Ya el hecho mismo de existir una forma política implica la gran política, que además es hoy inevitablemente *Weltpolitik*, puesto que desde la segunda guerra mundial existe definitivamente una sola constelación política, formada por todos los pueblos de la tierra. Por primera

⁵ *Las ideas y las formas*, V, Aguilar, Madrid, 1966, págs. 61-64.

vez, se ha estabilizado formalmente la unidad política del mundo apareciendo una nueva geografía política, lo que conlleva necesariamente un nuevo *nomos* de la tierra. Y en lo que respecta a la unidad de Europa, son necesarios actos políticos extraordinarios que decidan sobre sus posibilidades en la nueva constelación, para lo que hacen falta ideas rectoras. En suma, el problema es en qué medida cuenta el pasado en estas acciones decisivas, consistiendo la aventura en el sentido y carácter de los actos innovadores que decidan sobre el porvenir

Dentro de esta nueva constelación histórica en la que trata de situarse Europa como un Gran Espacio político, se plantean una serie de problemas específicos en lo que concierne a España, «compendio de Europa»⁶, debidos a su historia particular, así como en lo que afecta a su participación en la aventura europea. A ellos se aludirá al tratar de Europa como un todo.

Por otra parte, la circunstancia de haberse alcanzado la unidad política del mundo, unida a otra larga serie de acontecimientos, sobre todo el auge de la técnica y su no menos universal difusión, sugiere que el tratamiento del tema europeo, en sí mismo un cambio histórico de dimensiones universales, no puede perder de vista la posibilidad de que se esté produciendo o pueda producirse inmerso en una mutación de mucho mayor alcance, semejante a lo que llamó Jaspers el tiempo-eje de la historia universal. Los acontecimientos presentes, que están alterando la geografía y la historia de Europa, podrían formar parte de una cadena de la que está emergiendo un segundo tiempo-eje. O, al menos, en su caso concreto, podría tratarse de una nueva epifanía en el sentido de Eugenio d'Ors.

SITUACIÓN GEOPOLÍTICA

Lo decisivo en la constitución de una forma política es la historia, las posibilidades históricas que se dispone a realizar y las que realiza a cambio de descartar otras, siendo la geografía el terreno donde lo histórico echa sus raíces. En él hace real, enraiza, la forma histórica lo que es posible. Por eso siempre es indispensable considerar la geografía, ahora muy especialmente en relación con el espacio europeo. Si el espacio histórico político es inseparable de la geografía física, al ser la geografía más la cultura y la civilización depositada en ella por las generaciones, vida mineralizada, hay que contar con la mera geografía por exigencias geopolíticas. Por eso, en el caso de la formación de la nueva Europa es preciso men-

⁶ L. Díez del Corral, *El rapto de Europa*, Rev. Occidente, Madrid, 1962, III, pág. 88.

cionar para empezar, como primera gran aporía, la geográfica en su perspectiva geopolítica: ¿cuál es y cuál puede ser la geografía de la futura Europa?

Por ejemplo, el tema de la unidad europea no tiene por qué plantearse su extensión a Estados Unidos, aunque sea esta nación una parte principal del concepto genérico de Occidente. Aparte de que posiblemente allí esté desarrollándose una civilización propia, diferenciada de la europea, geográficamente está demasiado distante, aunque pueda irradiar imperialmente a Europa, lo que plantea desde luego a esta última un gravísimo problema. Pero prescindiendo de este último, no es lo mismo geográficamente el caso de Norteamérica en relación con el proceso de unificación europea que el de Rusia. Aquí la geografía hace indispensable considerar las cuestiones estrictamente geográficas y espaciales a fin de dilucidar las consecuencias geopolíticas.

Siempre se han manifestado dudas de si aproximadamente la mitad del espacio geográfico que se designa como Europa península de Asia, o sea, Rusia, es o no europea. No sólo por su condición fronteriza con Asia y haber pasado a formar parte de ella en el siglo pasado una gran porción de aquel continente, principalmente Siberia, sino por una serie de rasgos geográficos culturales y étnicos. Gonzague de Reynold consideraba evidente en su filosofía de la historia rusa, que «Rusia no pertenece a Europa, sino a Asia»; es «la mitad de Europa más la mitad de Asia» y, geográficamente «es la antítesis de Europa»: sus ríos inmensos y sus llanuras sin límites de estepas, bosques y tundras, en contraste con la rica variedad europea, argumentaba estéticamente el conde de Reynold, «este mundo sin personalidad geográfica no es ya el nuestro»⁷.

Escrita esta obra en pleno auge de la gran mistificación marxista-leninista, sin embargo, no parece haber duda que geográficamente Rusia es ambigua, pues, sin ser asiática es europea. En la propia Rusia⁸ siempre ha habido tres tendencias muy marcadas, que de ningún modo han desaparecido tras la descomunal experiencia soviética: una pro occidental o filoeuropea, otra eslavófila, cerrada a Europa, hostil a lo europeo, y una tercera euroasiática una de cuyas últimas expresiones ha sido precisamente el marxismo soviético⁹, en el que lo decisivo no ha sido

⁷ *La formación de Europa. El mundo ruso*, Emecé, 1951, I, Buenos Aires, págs 15-16.

⁸ Se considera aquí a Rusia como el espacio histórico tradicional, sin las desmembraciones consiguientes a la implosión del leninismo con la aparición de Ucrania o Bielorrusia como Estados independientes, que, por lo demás, es dudoso que tengan el carácter de definitivas.

⁹ Una visión muy sucinta que sitúa las tres tendencias en el marco de la relación de Rusia con Europa en O. HALECKI, *op. cit.*, V, págs. 139 y sigs.

el marxismo, a fin de cuentas europeo y, por tanto, fácil de asimilar por una gran masa de intelectuales europeos, como el leninismo, un producto típicamente ruso-asiático. El bolchevismo o soviétismo fue una combinación de la fe marxista con la tendencia rusa al particularismo, a aislarse de Europa. En buena parte, por otro lado, la herencia de Bizancio dio lugar allí al poderoso mito en que se asentó la creencia del leninismo en su superioridad, por estar destinada Rusia a ser la Tercera Roma.

La cuestión de la relación entre Rusia y Europa es muy compleja; en modo alguno está resuelta y por lo menos hay que dejar constancia de ella. Basta pensar que sería muy distinto si Rusia volviese a unirse con Ucrania y Bielorrusia.

Hasta hora, ni la Unión Europea ni la propia Rusia se han planteado seriamente la incorporación de esta última, quizá porque el proceso de unificación comenzó durante la guerra fría, iniciado y proyectado en gran parte, precisamente frente a la amenazante Unión Soviética, que era fundamentalmente rusa. Pero tanto si Rusia se integra o aspira a integrarse en Europa como si permanece fuera de la Unión, el tema tiene una importancia fundamental, sobre todo desde un punto de vista geopolítico, que es, por otra parte, el adecuado, al ser el decisivo y definitivo.

Pero no se trata sólo de Rusia. También Turquía, que ha manifestado expresamente su deseo de integrarse, plantea un problema sólo hasta cierto punto semejante. Por lo pronto habría que precisar si se trata de la Turquía heredera de los ideales occidentalizadores de Kemal Atatürk o de Turquía como un espacio—quizá incluso Gran Espacio—musulmán y distante además étnicamente de Europa. Dentro de Turquía existe un conflicto irresuelto: no sería lo mismo una Turquía kemalista que una Turquía musulmana, si bien en ambos casos la incorporación de Turquía a la Unión Europea plantea un problema de civilización, con la necesidad de definir de qué se habla cuando se habla de Europa. Las negociaciones para su incorporación a la Unión Europea han avanzado mucho. Pero cualquiera que sea el resultado, Turquía plantea en el sureste de Europa un problema relativamente parecido al de Rusia en todo el Este, aunque quizá no tenga el mismo alcance.

Algo semejante aparentemente a lo de Turquía cabe decir respecto al Magreb en el suroeste. De momento, sólo aspira a acuerdos de colaboración, pero, casi inequívocamente, desearía llegar a integrarse. A la verdad, el destino geopolítico de la antigua Hispania Tingitana, parece que debiera ser la integración en Europa. Pero aquí, la gran dificultad es también, igual que en el caso de Turquía, la diferencia entre las civilizaciones respectivas. ¿Podrían integrarse sin más tanto Turquía como El Magreb, partes de la civilización islámica, en la civilización europea? Si

todo se reduce a lo económico resultaría relativamente fácil. Ahora bien, la Unión Europea no es sólo una cuestión económica, sino que conlleva, *velis nolis*, la de ser una determinada civilización.

Hay también otra multitud de problemas internos latentes. Los de las etnias quizá no sean tan complejos, aunque pasen por un momento de excitación debido al fracaso o declive de los respectivos Estados nacionales. Pero los hay más graves al mezclarse la cuestión étnica con alteraciones territoriales. Así, el caso de Chipre, o el de Rumania, que ha crecido territorial y demográficamente a costa de Hungría o el de Polonia que ha cedido a Rusia dos provincias a cambio de la Sajonia y Pomerania alemanas. ¿Se mantendrá el *status quo*? Y hay que contar también con el resurgir del nacionalismo.

El hecho de que la unidad europea apenas se ha proyectado por ahora, prácticamente, como una cuestión económica, evita, tal vez, por el momento más graves problemas. Los efectos administrativos y jurídicos, incluso tímidamente los militares, del proceso de unidad son todavía de esa índole, no una consecuencia de la unificación política, aunque todos los regímenes sean, por lo menos nominalmente, democráticos. La consideración parcial desde el punto de vista económico invita al optimismo. Mas la cuestión se agudiza radicalmente y adquiere una nueva dimensión si se plantea políticamente. Pues la economía condiciona la política, pero la política decide sobre la economía.

En lo que concierne a España, la problemática es en general, desde el punto de vista geográfico y geopolítico, la misma que la de Europa, quizá con dos excepciones, si es que pueden separarse: una de orden predominantemente geopolítico; otra de orden histórico. La primera es la concerniente precisamente al Magreb, la antigua Hispania Tingitana, o si se prefiere al estrecho de Gibraltar. Desde un punto de vista económico, el asunto tampoco es demasiado complejo ni diferente a lo que afecta a Europa en general. En cambio, en una perspectiva histórica política, el punto de vista geográfico es aquí casi directamente geopolítico e histórico: ¿forma parte de Occidente El Magreb, como puede indicar esta misma palabra? La divisoria de civilización, ¿es también aquí, en relación con España en particular, una divisoria geopolítica? La historia de España resulta ininteligible sin El Magreb desde los tiempos más remotos y, viceversa, la de este último, donde se concentra la porción más importante de la etnia bereber, a la que pertenece gran parte de la población española. Además, es previsible que buena parte de esta etnia se traslade en el futuro a España como proletariado externo en el sentido de Toynbee, para ocupar los espacios demográficos vacíos. En cierto modo, lo único que separa a la Península Ibérica de Marruecos, es el hecho de ser Gibraltar una colonia inglesa, otro problema que debe resolver la Unión Europea.

Quizá no esté de más recordar, pues la historia, aunque es lenta y puede parecer dormida siempre reaparece, que la Reconquista incluía como proyecto explícito, no realizado a causa del descubrimiento de América, la de la antigua Hispania Tingitana. Lo cierto es que el estrecho de Gibraltar unifica geopolíticamente a España y El Magreb, como percibieron perfectamente los romanos, que los consideraron un unidad geopolítica. Hay que mencionar también la cuestión histórica y existencial más que geográfica y geopolítica, que implica otra excepción en el caso de España: la relación con la América hispana, cuya aparición en el horizonte histórico peninsular, sustituyó durante la época moderna la natural relación geopolítica con El Magreb. Esa relación es tan especial que G. Bueno hace de ella una cuestión de identidad: «¿Podría mantenerse esta identidad al margen de la América hispana?»¹⁰. Y, por cierto, podría formularse una pregunta semejante en el caso de Inglaterra en relación con Estados Unidos.

EL ESTADO DE LA CULTURA

La unidad interna europea la condicionan la geopolítica y la civilización más que la economía o la técnica. Está fuera de duda que Europa es en sí misma una civilización. Pero, cualitativamente, las civilizaciones las determina la cultura, pues toda sociedad es, en rigor, una trama de ideas creencia, como ha mostrado Ortega. «Es lo menos lo que vemos, vivimos de fe ajena», decía Gracián. La sociedad, lo social, es una trama de ideas creencia, y las formas históricas y, en definitiva, la forma o formas políticas de una civilización descansan en ellas. Por tanto, la medida en que dejan de estar vigentes las creencias que la constituyen, puede indicar algo acerca de si la sociedad europea está en disolución o en cambio, así como sobre las posibilidades de su constitución como forma histórico política. Las creencias colectivas configuran y orientan la visión que tiene un grupo social de sí mismo y de lo que es racional y natural. Políticamente, el particularismo ha impedido modernamente en Europa asentado todavía en ese trasfondo cultural de creencias comunes, en contraposición al universalismo medieval que las fundió en una unidad que el particularismo vinculado al Estado Nación acabó por quebrar. No obstante cabe hablar todavía de una cultura europea.

Por cultura, entendía E. d'Ors, «el estado de un grupo humano doblemente provisto de la conciencia de una solidaridad en el tiempo y de una superior solidaridad en el espacio»¹¹. Según esto, ¿cuáles son las fronteras culturales de Europa?

¹⁰ *España frente a Europa*, Alianza Editorial, Barcelona, 1999, Preludio, pág.16

¹¹ *La ciencia de la cultura*, 4,5, Rialp, Madrid, 1964, págs. 92-93.

Desde el punto de vista de la civilización en relación con la cultura, las fronteras de Europa parecen en principio bien definidas: el Mediterráneo, el Ártico, el Atlántico y, los Urales.

La mención de los Urales hace que quede en pié, empero, lo de Rusia, de por sí un Gran Espacio. Si se exceptúa Rusia, Europa se reduce a su mitad geográfica; si se incluye, se duplica su Gran Espacio, multiplicándose aún más si se toma en consideración la parte asiática de Rusia. Pero, ¿hasta qué punto forman parte de la civilización europea los espacios rusos? Ranke limitaba, al menos en principio, la comunidad europea a las naciones germánicas y latinas. En principio, no cabe duda que Rusia pertenece por su cultura grecoortodoxa —la de la Rusia de Kiev¹²— al ámbito de la civilización europea, con importantes matices. Si no fuera así, la etnia podría ser el factor decisivo, pero en tal caso habría que considerar también la posible exclusión de esta civilización de los numerosos países eslavos que no forman parte de Rusia. Muchos de ellos están más inmersos en el occidente europeo por la geografía y la historia que en Rusia, y algunos son católicos latinos, romanos o protestantes. Es decir, la exclusión por razones étnicas, por la condición de eslavos, no tiene sentido. Si se cuenta la etnia como principio diferenciador, no se ve porqué no ha de aplicarse el mismo criterio en sentido contrario en el caso de El Magreb, con una gran mayoría de población bereber afín a la española y parte de Europa, aunque quedaría resuelto el caso de Turquía, étnicamente muy diferente del resto de Europa. En resumen, Rusia sería en principio europea por la civilización, pero no así El Magreb o Turquía, que en la antigüedad formaron parte del Imperio romano. El problema es que si se incluye a Rusia, su peso podría resultar tan decisivo que en lugar de una Unión Europea se habría establecido un gran Imperio ruso, cumpliéndose el ideal de la Tercera Roma. Mas, si se la excluye de Europa, ¿cuál podría ser el destino de otros países eslavos en su gran mayoría ortodoxos? ¿Está definitivamente muerto el paneslavismo, aparentemente condenado por la historia, aún cuando haya tenido cierto auge en el reciente conflicto de la extinguida Yugoslavia? A la larga, Rusia es seguramente el gran problema de la Unión Europea, su mayor dificultad para constituirse en una forma política, aunque no lo quieran ni Rusia ni los europeos.

Según la experiencia histórica, si bien la etnia es un factor importante, las civilizaciones no se caracterizan monolíticamente por ello, sino, sobre todo, por las ideas creencia en el sentido orteguiano, que son el subsuelo de la cultura, muy especialmente, las creencias religiosas. De modo que, el punto de vista de la cul-

¹² Vid. sobre las varias Rusias la síntesis de O. HALECKI, *op. cit.*, V, págs. 143 y sigs.

tura acentúa la importancia de esta última clase de creencias y, en este sentido, dejando sin dilucidar lo de Rusia, por razones geopolíticas, la civilización europea vendría a ser la síntesis de la cultura grecoortodoxa, que predomina en el ámbito étnicamente eslavo y en la propia Grecia, con la cultura católica de las naciones latinas, buena parte de las germánicas y algunas eslavas, y la germánica protestante en la mayor parte del mundo germánico. El punto de vista de la cultura permite resolver la adscripción de otras etnias tan particulares como la ugrofinesa que predomina en Hungría y Finlandia, cuya etnia las relaciona con Turquía. Pero, justamente, el criterio de la religión y de las creencias complica en grado sumo, como se indicó, la integración de Turquía, El Magreb y, en parte, aunque mucho menos, la de otros grupos minoritarios musulmanes como Montenegro y Albania, étnicamente eslavos, lo mismo que en algunos lugares de Rusia.

La cosa se complica aún porque, dentro del mundo germánico protestante, la derivación cultural anglosajona, minoritaria en Europa desde el punto de vista espacial, ha adquirido una relevancia especial debido al influjo universal de Norteamérica. Podría decirse que, de hecho, si la cultura latina del sur, sustancialmente mediterránea, ha sido la dominante desde la Edad Media aproximadamente hasta la paz de Westfalia (1648), cuando empezó a prevalecer la germánica protestante, nórdica, superioridad confirmada por la paz de Utrecht (1712), la cultura hegemónica es hoy sin duda la anglosajona. La que no ha prevalecido hasta ahora en Europa considerada como un todo, ha sido la ortodoxa eslava. Y cabe preguntarse hasta que punto las diferencias religiosas —el hecho de existir en Europa tres grandes confesiones cristianas, sin contar la religión musulmana— no tendrán importancia en una Europa unificada políticamente que, por otra parte, no parece contar con la religión como un elemento determinante.

El predominio anglosajón ha dado lugar a lo que se llama hace tiempo la americanización de Europa, confundida a veces con la técnica, en la que los norteamericanos van, ciertamente, por delante, y, proporcionalmente, siguen progresando más. Pero si eso fue así durante cierto tiempo, no hay duda que hoy existe también una influencia cultural norteamericana que, si por una parte, contribuye a aminorar, al menos superficialmente, al favorecer cierta homogeneidad, las diferencias cualitativas entre las culturas propiamente europeas, por otra contribuye a la deseuropeización, fenómeno paralelo por cierto a la desnacionalización por parte de las élites dominantes de las naciones europeas. Por lo demás, en la medida en que sea cierta y profunda la americanización, resulta que la unidad de Europa como Gran Espacio de una civilización, la haría dependiente de Norteamérica, lo que recuerda vagamente a escala mucho mayor la dependencia de Grecia, una civilización decadente, del Imperio romano, una civilización más técnica en ascenso a

pesar de su mayor debilidad cultural, que compensó precisamente con las aportaciones griegas, de modo que la cultura griega dominó en los aspectos no estrictamente técnicos a la latina, que prevaleció en cambio absolutamente en el plano político. Aunque este asunto debiera examinarse más a fondo, entre otras cosas para establecer, si fuera así, el alcance de la dependencia cultural europea respecto a Norteamérica, cabe preguntarse, por lo menos como hipótesis: ¿puede independizarse o aislarse Europa —la Europa no rusa— de Norteamérica? De ello depende que tenga sentido la constitución de Europa como Gran Espacio político. Es decir, ¿podría subsistir políticamente como civilización propia y no como parte o proyección de otra civilización superior? Y hay otra posibilidad, que el destino de Europa como una unidad política consista en mantenerse en una posición intermedia entre Rusia y Norteamérica, haciendo de fiel de la balanza de poder, como otrora Inglaterra.

Prescindiendo de la supremacía cultural anglosajona en el seno de Europa y considerándola como parte de una de las tres culturas fundamentales —la germánica o nórdica protestante—, étnicamente las tres corresponden masivamente al mundo indogermánico y tienen espiritualmente un origen común: la cultura grecorromana y la religión cristiana, prevaleciendo en el mundo eslavo ortodoxo el elemento griego y en el latino el romano, estando algo más distante de uno y otro la cultura nórdica o germánica predominantemente protestante.

En suma, como se ha dicho muchas veces, en la cultura y la civilización europea se mezclan como elementos fundamentales la herencia griega, la romana y la semítica judeocristiana. Esta triple herencia hizo posibles a su vez la aparición del Estado y la Ciencia, productos espirituales específicamente europeos, por otra parte de las culturas latina y germánica, que en la situación actual probablemente son ya una herencia común a las tres culturas, de modo que la taxonomía de las creencias colectivas europeas suele estar de acuerdo en que los tres elementos que caracterizan la herencia griega, la latina y la semítica —la Metafísica, el Derecho y el Cristianismo, que A. López Quintás formula como «amor a la verdad», «respeto a la ley» y «dignidad humana y libertad»¹³— constituyen en Europa el trasfondo esencial primordial de las creencias constitutivas de la sociedad europea. Elementos a los que se unieron luego, apoyándose en aquellos, el Estado y la Ciencia.

Examinar el grado de vigencia de las ideas creencia derivadas de esos elementos en los que se suele reconocer que se sustenta el repertorio de usos funda-

¹³ *El espíritu de Europa. Claves para una reevangelización*, I, Unión Editorial, Madrid, 2000, págs. 27-30.

mentales que hacen de Europa, cuya realidad es también una Idea, una sociedad, lleva a una consideración particular desde ese punto de vista. Qué Europa sea una sociedad depende de su vigencia y la tendencia a la deseuropeización también tiene sin duda mucho que ver con ello.

EL ESTADO DE LAS CREENCIAS COLECTIVAS

La aportación griega se sintetiza, pues, en torno a la Metafísica, la romana en torno al Derecho, la semítica en torno al Cristianismo: cultura y civilización griega, cultura y civilización romana, cultura y civilización semítica, aunque el Islam también semítico, ha escindido la unidad geográfica de las orillas del *Mare Nostrum*, han operado y fermentado en el seno de las primitivas culturas europeas —céltica, ibérica, etrusca, germánica, eslava—. La Ciencia y el Estado son ya elementos típicamente europeos, asentados en la atmósfera debida a esa síntesis, que las hizo posibles. La Técnica es también, originariamente un producto europeo; pero por su propia naturaleza es más extrapolable y universal y, de hecho, aparte de su difusión mundial, no es hoy lo característico de Europa sino más bien de Norteamérica.

Es imprescindible un examen de la situación actual de esos elementos básicos configuradores de Europa como idea, para considerar las posibilidades de Europa en tanto Gran Espacio de una civilización, como ocurre con China o la misma Norteamérica, cuya diversidad, sobre todo en el primer caso, está ordenada en sus respectivos Grandes Espacios y, eventualmente, la de una forma política adecuada al Gran Espacio europeo. Justamente, en esos grandes espacios —China, Norteamérica— coincide, igual que en Rusia, la ordenación política con la organización respectiva, lo que no ocurre en el caso de Europa, más parecida seguramente en esto a la India. Su civilización es la síntesis de la variedad de subculturas y unidades políticas cuyas creencias, tradiciones y usos las unifican como sociedad. Se trata de abordar en qué medida existe hoy una sociedad europea, e incluso si es posible hablar de una nación europea, como se hace a veces; en España, lo hizo Ortega, a la verdad un tanto equívocamente. A la larga, en principio sólo podrá tener lugar la institución de una forma política, si existe una sociedad europea suficientemente integrada, con un repertorio básico de usos, de creencias comunes.

Esas ideas madres, la Metafísica griega, el Derecho romano, y el Cristianismo, a las que se añadieron posteriormente, el Estado y la Ciencia, son la matriz de las creencias fundamentales que, depositándose y articulándose en el trasfondo de las más antiguas, que no falta quien quiere restaurarlas, han constituido Europa como una sociedad, al darle cierta homogeneidad esencial a su rica diversidad geo-

gráfica y étnica. Es preciso plantearse si sus supuestos siguen vigentes o en que proporción se han alterado, si hay elementos nuevos a los que se están reacomodando, y si estos últimos son compatibles con los antiguos o son una adherencia superficial, transitoria. En definitiva, si la Metafísica, el Derecho, la Religión, el Estado y la Ciencia tienen aún suficiente vigencia para poder seguir hablando de cara al futuro de una sociedad europea, al menos en un sentido que se podría seguir llamando tradicional, como una solidaridad a despecho del tiempo.

La metafísica griega

a) Si hay que comenzar por Grecia es debido a que, como decía E. d'Ors, allí ocurrieron la epifanía del hombre y, con ella, la de la cultura. Y lo que la singulariza es el haber dado lugar a la primera civilización entre las conocidas que, al introducir principios morales asentó la crítica como parte del sistema de cultura establecido. Su herencia hace de la civilización europea una civilización liberal. Con cierta exageración, según Sumner Maine, «en la trama de nuestro vivir, todo lo que no es salvaje es griego».

La cultura y la civilización griegas se resumen y sintetizan en la metafísica, la búsqueda de la congruencia entre la apariencia y la realidad, es decir, la búsqueda de la verdad para obrar conforme a ella. La metafísica es la clave de lo que, por influencia de Platón, se ha convenido en llamar filosofía y que, como sugirió Ortega en alguna ocasión, debiera haberse llamado *Aletheia*, la palabra griega para la verdad. La filosofía es una posibilidad intelectual descubierta por los griegos, de la que es heredero el pensamiento europeo. Descubrió al hombre como cuerpo y alma —la epifanía del hombre—, alma en la que coexisten una inteligencia y una voluntad —la epifanía de la cultura—. Con el descubrimiento del hombre nació el humanismo que representa quizá mejor nadie Hipócrates, y con el de la cultura, la filosofía. Con la filosofía se puso en marcha el *logos* occidental y la filosofía, como síntesis de los saberes logrados por el *logos* naturalista crítico, dialéctico, ha tenido hasta ahora su más cabal realización en Europa. Examinar el estado de la filosofía es considerar la situación actual del saber en ese sentido radical de «búsqueda de la verdad» y, sobre todo, la actitud a dejarse poseer por la verdad. Y ya advertía Zubiri hace muchos años, resumiendo la situación espiritual de Europa, que hoy los griegos somos nosotros. Pero se ha llegado a un punto en que apenas se busca la verdad por sí misma, lo que hace imposible la metafísica, saber de la realidad y casi ha desaparecido la predisposición a dejarse poseer por ella. La verdad sólo interesa en cuanto es útil, es decir, operativa, válida, aunque sea abstracta, irreal.

Se atribuye esta actitud al predominio de la técnica. En parte puede ser así. Pero lo cierto es que el pensamiento filosófico es un pensamiento enérgico, fuerte y, sin embargo, el pensamiento europeo se ha declarado a sí mismo débil, incapaz de buscar y reconocer la verdad, lo que conlleva como consecuencia grave la renuncia a la realidad, pues la realidad y la verdad son la misma cosa. Perdió la realidad —se ha tematizado que el hombre europeo ha perdido la realidad¹⁴—, prevalecen de hecho la actitud utilitaria, en la que predomina la abstracción, que prescinde de aquella, y el relativismo que se desentiende de la verdad, envueltos en una atmósfera de escepticismo que se conforma con las apariencias, y es en realidad nihilismo. La filosofía, que es en Europa la síntesis de la cultura, casi se ha reducido a hermenéutica. Su crisis presupone la de la inteligencia. El examen y análisis de las causas del agotamiento o crisis de la filosofía en sentido estricto, como búsqueda del saber de lo real, lleva a considerar el estado actual de la cultura y de la actitud ante ella del hombre europeo.

El descenso del nivel cultural medio siglo después de la segunda guerra mundial es pavoroso, casi inversamente proporcional al de los medios de que se dispone, entre ellos los medios de comunicación, a los que por eso se les achaca ser su causa. Hay una aceleración a partir de la incruenta revolución del 68, inocua desde el punto de vista fáctico, como se dice también de la revolución de 1848. Sus efectos morales, intelectuales y culturales han sido enormes a medio plazo. Esto hace pensar que aquella resolución expresó una realidad subyacente en el subsuelo de la cultura europea, que bien podría interpretarse como una manifestación final del carácter cuantitativo de la cultura moderna¹⁵, llegado a su ápice en ese momento, ya claramente posmoderno. Lo posmoderno adquirió en ese momento, unido al pensamiento débil, carta de naturaleza, haciendo el resto la revolución pedagógica. 1968 y lo posmoderno representan sin duda el fin de la modernidad, la crisis de la Ilustración o, por lo menos, la de la tendencia predominante de la Ilustración. Pero el problema consiste, justamente, en que la modernidad es hasta ahora lo propiamente europeo, que fermentó en los largos años medievales, sin que nada la haya sustituido.

No sería tan difícil como largo, hacer un examen detallado del panorama cultural y concluir que la situación intelectual del europeo es de radical desorientación. El estado espiritual de Europa en general es tan evidente, que se puede omi-

¹⁴ Cfr. J. FUEYO ALVAREZ, «La crisis moderna del principio de realidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 70 (1993).

¹⁵ Vid., por ejemplo, R. GUÉNON, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Ayuso, Madrid, 1973.

tir aquí dándolo por sabido. El europeo se encuentra en una situación de naufragio comparable a la que dio origen a la gran especulación griega, sin que se vislumbre empero por ahora una reacción comparable. Hay no obstante tres síntomas inquietantes que merecen una mención especial: la imputación, que se está generalizando, del actual estado de cosas a la mentada influencia norteamericana, el desapego consciente y quizá intencionado de las ideas-creencias que han constituido el subsuelo de la sociedad europea, lo que se podría llamar el abandono de la tradición europea y el absolutismo de la opinión.

b) Hace tiempo, se enfrentó el venezolano Carlos Rangel, en el conocido libro *Del buen salvaje al buen revolucionario*, a la idea muy difundida, con que los hispanoamericanos tranquilizaban su conciencia, de que la causa de sus males eran sus vecinos del norte. Una actitud similar se reproduce en Europa, achacándose a la influencia norteamericana todos los males. En el fondo, esta actitud, propia, en parte, de la llamada «cultura de la queja», resulta reveladora: es un reconocimiento disimulado de la inferioridad europea frente a la norteamericana, evidente, por ejemplo, en una de las cosas que más preocupa hoy, la tecnología.

Si la cultura europea estuviese suficientemente viva, si no temiese el riesgo, la aventura, la libertad, se consideraría a sí misma solvente y no tendría que lamentar esa competencia. De hecho, hasta la segunda guerra mundial, aunque se hablase insistentemente de decadencia tras la primera, se reconocía *urbi et orbe* la supremacía europea. Después, sin el apoyo de Norteamérica, Europa difícilmente hubiese podido soportar el embate soviético, notoriamente inferior a Europa cultural y tecnológicamente. Es más, probablemente, ha sido la efectiva debilidad europea en contraste con la difundida creencia de que Europa era superior, lo que no ha permitido ver durante tanto tiempo que el Imperio Soviético era una especie de gigante fantasmagórico. Tras la implosión del Imperio de la Mentira, cuyo contagio ha infectado tantas cosas, Europa, sin enemigo, ha empezado a percibir su propia debilidad y ha reaccionado siguiendo rutinariamente la consigna soviética de la guerra fría *American go home!* Importa destacar este hecho y la actitud que lo motiva, como un peligroso tranquilizante de la conciencia, en tanto denota cierta cómoda incapacidad de los europeos unida a la falta del deseo de enfrentarse a la realidad. Quizá estén más en lo cierto los norteamericanos que atribuyen a perniciosas influencias europeas el declive real o aparente de su país en aspecto tan decisivo como el moral.

La debilidad europea es debida —todavía—, más que a la falta de recursos intelectuales y materiales, a la crisis de las ideas-creencia, del sistema de usos que han constituido el subsuelo de la sociedad europea como lo prueba la deca-

dencia del pensamiento filosófico. Es, sin duda, la debilitación o la ausencia de sólidos cimientos lo que debilita a Europa de una manera desconocida hasta el momento. Otras crisis, parecidas pero más limitadas, quedaban circunscritas en el propio ámbito europeo, que era históricamente una constelación política independiente de las demás, pero sin implicar una crisis de la inteligencia. Lo que se puede llamar la crisis de la conciencia europea, cuyo origen escudriñó magistralmente Paul Hazard, la afecta ahora mucho más radicalmente por el hecho aludido anteriormente de que se ha producido la unidad del mundo, pues no hay más que una sola constelación política; y, si se puede decir así, tampoco hay ya más que una historia universal, con la que no se puede identificar la europea, a la que se redujo durante mucho tiempo la universalidad de la historia, como si la historia de Europa fuese la historia propiamente dicha del género humano, por su superioridad evidente; eso se creyó durante bastante tiempo, en gran parte debido también a que se identificaba la historia de Europa con la historia cristiana.

Las causas de la crisis ya no se pueden reducir a las que encontraba Paul Hazard tres siglos atrás. Ahora pueden ser tantas, que, si se enumerasen, seguramente la nómina quedaría incompleta. Las crisis de creencias conllevan en último análisis, una crisis de la sensibilidad, cuyas concausas son muy sutiles. Como antecedente cuya influencia perdura, se puede mencionar el disgusto de los propios europeos, que comenzó ya con la Ilustración y fue heredado y potenciado por los románticos conmovidos por el cambio de la sociedad tradicional a la industrial, debido a la evolución de la cultura y la civilización europea; achacado además, no sólo a la industrialización, sino al capitalismo, al espíritu burgués, etc. Este disgusto se tradujo muy pronto en el deseo de alterar de raíz el estado de cosas, tan difundido en el momento en que tenía lugar lo que Lenin, uno de los mayores revolucionarios, definió como imperialismo. En los años veinte de la entreguerra, tras la desilusión por los resultados de la primera conflagración mundial, empezó a predominar lo que Peter Sloterdijk denomina la razón cínica. Después de la segunda guerra mundial, el disgusto llegó a expresarse como una especie de *nostalgie de la boue*, que constituyó una de la mayores aportaciones del llamado existencialismo. La crisis de la inteligencia en general es también la crisis de la inteligencia política en particular y, justamente las dos grandes guerras mundiales, que fueron en esencia, de acuerdo con Ernst Nolte, guerras civiles europeas cada vez más universales, han sido la máxima expresión del desasosiego y quizá de la desesperación de los europeos, descontentos consigo mismos, es decir, con su cultura y su civilización, sin saber bien porqué. En este contexto, merece una consideración especial la posición de España.

c) Es discutible que la guerra civil española fuese el prólogo, como se dice cómodamente y se repite rutinariamente, de la segunda gran guerra. España

había permanecido políticamente al margen de Europa desde la guerra de la Independencia, absteniéndose de grado o por la *necessità delle cose* de participar en los asuntos europeos, aunque a veces hiciese al papel de comparsa bajo la tutela de Francia, Inglaterra o ambas conjuntamente. En realidad, como dice Paul Johnson, la guerra civil española fue un hecho sorprendente¹⁶. En efecto, fue más bien, con mucho retraso, la única guerra civil moderna que ha tenido lugar en España, en cuyo suelo jamás hubo anteriormente guerras civiles comparables a las europeas de carácter religioso o para afirmar el Estado. Aquí no hubo nada semejante a la guerra civil francesa por motivos religiosos que asentó el Estado en el siglo xvi, a las inglesas del xvii que lo impidieron en su caso particular, o a la guerra de los treinta años que asoló casi toda Europa, especialmente Alemania. Y tampoco hubo guerras civiles como la revolución francesa a finales del siglo xviii, de la que salió el Estado como Estado Nacional, o por la unificación estatal como en Alemania e Italia en el siglo xix y la consiguiente implantación allí del Estado Nación.

La guerra civil española fue una síntesis tardía de las guerras civiles de religión y de las guerras civiles para asentar la estatalidad y el Estado Nación. Es lógico que, al coincidir en el tiempo con la situación que precedió en el resto de Europa a la segunda gran guerra civil europea del siglo xx, recibiera toda clase de influencias, y que la propaganda interesada de unos y otros, de todos, contribuyera a difundir esa visión del hecho. Pero hoy es evidente, para decirlo de pasada, que tanto para Alemania como para las demás potencias incluida la Unión Soviética, fue un objetivo secundario —una prueba, el pacto anglo-francés de no-intervención—, con el límite implícito de que no se instalase aquí el soviétismo, lo que condicionaría las relaciones de poder dominantes en la constelación política de entonces, fundamentalmente todavía europea.

d) ¿Qué vigencia tiene hoy la masa de creencias sintetizadas en torno a la metafísica?

Es lógico que los hechos, empezando por las diversas guerras civiles que han asolado el espacio europeo, alterasen el subsuelo de creencias, usos, tradiciones, costumbres, hábitos de conducta, etc. Tanto más en el siglo xx, con el ambiente preparado ya intelectualmente, como advirtió con agudeza Nietzsche al proclamar el fin de los valores, significando con ello el de las creencias que hacían de Europa una sociedad. Justamente la guerra civil, *«la più indestruttibile de tutte le guerre»*, como dice G. Miglio, es siempre una consecuencia de la escisión de la

¹⁶ *Tiempos modernos. La historia del siglo xx desde 1917 hasta la década de los ochenta*, José Vergara, Buenos Aires, 1988 (hay ed. española revisada posterior), 9, pág. 328.

sociedad, que puede dar lugar incluso a la desintegración, aunque las diversas facciones acaben reagrupándose en dos bandos. Y las dos grandes guerras civiles europeas del siglo xx han contribuido poderosamente a desintegrar la sociedad europea.

Michael Oakeshott ha señalado la concurrencia en la historia de Europa de dos poderosas corrientes: llamó a la más antigua la *tradición de la razón y la naturaleza*, y a la más moderna la *tradición de la voluntad y el artificio*. Metafísica, Derecho y Cristianismo estaban ligados a la primera. El Estado y la Ciencia han surgido más ligados a la segunda. Esta última tradición, muy relacionada con el racionalismo, ha socavado las creencias ligadas a la primera, a las que en cierto modo pueden oponerse en algún sentido tanto el Estado como la Ciencia, al producir otra masa de creencias mezcladas a las anteriores, frecuentemente, en conflicto con ellas. Se podría afirmar que la historia moderna es hasta hoy la historia del conflicto entre la Metafísica o Filosofía, el Derecho y el Cristianismo, cuyo punto de vista originario es el de la tradición de la razón y la naturaleza y el Estado y la Ciencia, hoy más bien la Técnica, cuya perspectiva es la de la voluntad y el artificio.

Respecto a la filosofía en particular, aparentemente, a la larga, el choque con la Ciencia, que salió de su seno, ha sido un disolvente de la metafísica, hasta el punto que las ideologías, inicialmente rectoras de la razón de Estado, han sustituido después a la Metafísica ocupando su lugar y politizando la filosofía. De hecho, como se ha recordado antes, la filosofía ha retrocedido reconociéndose a sí misma como pensamiento débil y se ha reducido prácticamente a análisis del lenguaje y a hermenéutica.

Por otra parte, disuelta ahora la Ciencia en la Técnica como derivación suya, y extinguidas las ideologías, aunque prolifera un enjambre de derivaciones, la filosofía tiene el campo libre, si bien puede asimismo haber desaparecido, por lo menos en la forma conocida, por agotamiento de su posibilidad histórica. Lo que parece claro es que han perdido vigencia o se han debilitado gravemente una gran masa de las creencias recibidas de la filosofía, incluida la fe filosófica y el fin de buscar la verdad por sí misma, al predominar el escepticismo sobre la capacidad de la razón para conocer la realidad.

El Derecho Romano

a) Aunque se diga con razón que Grecia es el corazón, en el sentido bíblico de la palabra, de Europa, Europa comenzó con Roma y la idea de Roma. Lo

que fue y lo que los europeos se han imaginado que fue, ha sido uno de los más poderosos elementos configuradores de la europeidad. No sólo porque la civilización europea se asienta en gran parte en el espacio del Imperio Romano, tanto en el Occidente romano-germánico como en el Oriente bizantino-eslavo, sino porque, como enseñaba Ranke, sin Roma Europa hubiese sido muy distinta. La cultura griega, con su metafísica incluida, fue heredada por Europa como algo vivo y propio gracias a Roma, quizá porque los romanos no eran nada metafísicos y se limitaron a transmitirla. Sin su papel intermediario, es posible que Grecia hubiera sido para Europa algo así como la cultura y la civilización cretense o la egipcia. A través de Roma, cuya naturaleza «católica» observó E. d'Ors, se universalizó la cultura griega, y tanto Grecia como Roma, cuya síntesis es la Antigüedad como categoría de la cultura, han proporcionado un modelo de civilización siempre presente en Europa, si bien en el siglo XVIII hicieron ya su aparición otros nuevos tomados de diversas civilizaciones: China, el mito del buen salvaje, etc. Hoy son muchos más los modelos e ideas extraeuropeos, además de los puramente utópicos, que pugnan por desplazar el grecorromano, habiéndolo conseguido en buena medida.

En los numerosos Renacimientos habidos en Europa, siempre operaban como un *leit Motiv* los ideales grecorromanos. La revolución francesa —lo mismo que la conservadora revolución norteamericana—, a pesar de su carácter iconoclasta y la inundación de utopías, mitos, leyendas y verdades sobre las civilizaciones orientales y los buenos salvajes, se sintió heredera y restauradora de los ideales de esa civilización.

Grecia y Roma han sido para Europa los clásicos y todas las demás pretensiones de clasicismo, casi sinónimo de humanismo, se han inspirado en ellas. La inmensa importancia de Roma para la civilización europea se puede sintetizar con justicia, en el Derecho Romano, que es prácticamente lo mismo que decir la idea de Derecho, otra idea griega que Roma universalizó.

b) Sin perjuicio del posible origen griego de la idea de Derecho y otras instituciones romanas, el Derecho Romano ha sido en Europa un elemento típicamente civilizador. Así, la Política, el gran descubrimiento griego unido a la metafísica y su dialéctica, en Europa ha ido unida desde siempre al Derecho. Decía Heidegger que se debe a los griegos la institución del diálogo, ligado a la filosofía, a la dialéctica, en lugar de la fuerza, como un principio básico de la civilización europea. Pues, efectivamente, el compromiso, considerado por Simmel la institución civilizadora por excelencia, presupone el diálogo. Y en Roma, el medio de conocimiento del Derecho eran las *leges*, palabra etrusca que, como es sabido, significaba en su origen contrato (*lex*), por lo que una *lex* no es sino un compromiso que

expresa la voluntad de las partes de obligarse entre sí. Esto es, el Derecho era para los romanos un producto de la realidad social, un uso social, una secreción espontánea de la sociedad, una manifestación de libertad. Con una famosa expresión de Ortega, en Roma el derecho no era derecho porque fuera justo, sino que era justo porque era Derecho, un uso, lo que significa una gran diferencia respecto a los griegos, que al teorizar sobre el Derecho lo veían desde la perspectiva de la justicia cósmica, objetiva. Roma impregnó la civilización occidental del sentimiento del Derecho como un uso de la sociedad, al mismo tiempo expresión y garantía de la libertad de la voluntad.

Por eso se unió el Derecho a la política, cuyo objeto como idea y como acción colectiva es la libertad, que requiere para ser efectiva, la seguridad que da el Derecho al reconocer como tal el compromiso contractual. Los derechos son así expresión de libertades públicas y privadas, no como algo jurídicamente diferente, sino por su materia. El *ius*, la declaración de las *leges* como derechos, aseguraba en Roma su cumplimiento al poner como garante al *Senatus populusque romanus*, pues pasaba a formar parte de la *res publica*. De Roma, que fue siempre una ciudad, lo que se expandió y configuró el Imperio, la cuna de Europa, fue el *ius*, el Derecho y con él, por cierto, el sentido y el modelo de la administración.

c) Ese es el origen del vivo sentimiento del Derecho que, heredado de Roma y consolidado por la concepción personalista que se atribuye a los germanos, ha visto siempre en él, en Europa, la máxima garantía de la libertad. La idea romana del Derecho dio un nuevo impulso a la antigua idea griega del imperio de la ley como ideal del gobierno: gobierno de las leyes en lugar de gobierno de los hombres.

Ese sentimiento del Derecho como algo propio del pueblo y, en este sentido, algo personal, encajó muy bien con la idea del Derecho Natural, cuya idea originaria es también griega, puesto que los griegos vinculaban el Derecho a la justicia objetiva, al orden del mundo, idea que durante muchos siglos hizo ver en el Derecho Natural el verdadero Derecho, al relacionar el Derecho como un uso con la manifestación de esa justicia cósmica. El mismo Derecho Romano fue entendido en Europa como una expresión del Derecho Natural, del Derecho, lo que prestigió a uno y a otro. El derecho de resistencia al poder ilegítimo, característico de la tradición de la razón y la naturaleza y de la tradición de las libertades, descansa en esa concepción del Derecho según la cual no se crea sino que se descubre como parte de la realidad, como la verdad social, un aspecto de lo que llamaba Voegelin la «verdad antropológica», que se esconde tras la apariencia. Inspira también lo que podría llamarse la tradición revolucionaria europea, que se fundamenta en rei-

vindicaciones de derechos naturales. Sin ir más lejos, la fuerza del marxismo ha radicado en presentarse, aunque no se dijera así, pero basta con pensar en la famosa teoría de la plus valía o en la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho, como una poderosa reivindicación de derechos naturales, precisamente frente a la Legislación, al artificioso derecho estatal que consagraba privilegios de clase.

Esto lleva a considerar la vigencia actual del Derecho Romano o, para decirlo con Ihering, de su espíritu, que es el espíritu del Derecho.

d) ¿Qué vigencia tiene hoy la creencia en el Derecho?

El Derecho Romano, casi fue venerado en Europa. Se vio en él aquella parte del Derecho Natural que los romanos había descubierto y fijado. Tuvo un auge peculiar cuando utilizaron los príncipes la versión justiniana, interpretada *por domo sua* a fin de fortalecer su poder; esto lo desvió de su origen, hasta el punto de dar lugar a la larga a la tradición de la voluntad y el artificio. Más tarde se vio que, no obstante, salvo en el aspecto derivado de esa interpretación, constituía en realidad un obstáculo a la centralización, al derecho que según la doctrina de la soberanía tenía el príncipe a legislar, y cayó en desgracia de las Monarquías Absolutas. Con la revolución francesa a pesar de su culto a la Ley, heredado de esa corriente artificialista, recobró su prestigio, para empezar a decaer definitivamente hasta ahora después de la segunda guerra mundial, coincidiendo con el declive general del Derecho ante el auge de la Legislación paralelo al de la Economía y la Técnica. El hecho es que el Derecho en su sentido estricto, tan bien representado por el Romano, parte fundamental de la tradición de la razón y la naturaleza, está en manifiesto «declive», como dijo hace ya muchos años G. Ripert.

El viejo concepto de *lex* ha dejado paso paulatinamente a la visión voluntarista de la ley como lo legislado por el poder público, relacionada con la tradición de la voluntad y el artificio y con el prestigio de las leyes científicas de la ciencia natural. El Estado racionalizador, aliado con la ciencia, se ha opuesto con éxito a la creencia en la existencia de relaciones de Derecho al margen de su declaración legal. Así, el derecho de resistencia prácticamente ha desaparecido como tal derecho, admitiéndose sólo en virtud de concepciones morales, mientras el Derecho Natural, se ha eclipsado, después del ligero *revival* tras la segunda guerra mundial. Por el contrario, han experimentado un gran auge los derechos humanos que, en cierto modo, hacen el papel del Derecho Natural, aunque son más bien principios morales que instituciones jurídicas, puesto que el Derecho pertenece al orden relacional y los derechos humanos se representan como una propiedad de los individuos. Por otra parte, alientan la llamada guerra de los derechos, una suerte de

anarquía legal en la que se utiliza el derecho como arma para conseguir beneficios y privilegios en lugar de resolver conflictos.

El prestigio de la ley, debido al adquirido por las leyes de las ciencias naturales, contribuyó a que la Ley se afirmara frente al Derecho en la revolución francesa, fascinada por la mitología de los legisladores antiguos. Y así, la Legislación, el conjunto, más bien la multitud de las órdenes que emanan del Estado prescribiendo conductas, ha sustituido casi enteramente al Derecho. Este último se concibe como expresión del poder estatal, cuyo mecanicismo se expresa jurídicamente. Descontando el uso «bestial», como decía Bertrand de Jouvenel, que ha llegado a hacerse del Derecho en tanto instrumento de la ideología, otro producto de la tradición de la voluntad y el artificio, es dudoso en qué sentido ha de entenderse el antiguo principio fundamental, reconocido por los ordenamientos jurídicos, «la ignorancia de las leyes no excusa su cumplimiento», que expresaba la congruencia entre el derecho legislado y el sentido o sentimiento popular del orden y el Derecho¹⁷; y asimismo ha devenido inoperante el otro principio básico del Derecho, esencial en el Derecho Romano, de la protección a los derechos adquiridos. Etc. El Derecho cede hoy ante la ley y como, al mismo tiempo, aumentan su excesiva dependencia del poder político, la creciente desconfianza en los jueces y la ignorancia del profuso y confuso derecho legislado, la creencia en el Derecho ha disminuido drásticamente en toda Europa, dónde tiende a concebirse más bien en ese sentido de un arma, un poder de coacción, si bien la coacción no es un requisito esencial del Derecho, que como un límite y un medio para resolver los conflictos.

El Derecho no es hoy tanto un uso como un conjunto de normas de origen estatal con apariencia de uso. En general, no tiene otra vigencia que la otorgada por el Estado con su poder coactivo y se tiende a concebirlo como un instrumento de fuerza y poder.

La religión cristiana

a) La religión, una forma de creencia envolvente de todas las demás, es la clave de las civilizaciones. Junto con la estética, de la que es inseparable, como recordaba el teólogo Urs von Balthasar, es el gran abarcador, en el sentido que le daba Jaspers a esta palabra. Por eso, la fe religiosa es creadora de cultura, como lo prueba el hecho de que toda nueva cultura civilizadora se ha iniciado a partir de una creencia religiosa. En realidad, el sentimiento de la libertad en una civilización depende de la conciencia religiosa. Eugenio d'Ors decía *religio est libertas* y esto es

¹⁷ Cfr. J. COSTA, *El problema de la ignorancia del derecho*, Civitas, Madrid, 2000.

especialmente válido en el cristianismo, que añadió como algo natural la libertad de conciencia a la libertad de pensamiento descubierta por los griegos y con ella la verdad «soteriológica» a la verdad antropológica, la del *logos* juánico a la del *logos* heracliteano. Pero, además, así como Grecia sin Roma no hubiera significado nada para Europa, lo mismo podría decirse de Roma sin el cristianismo. Roma es la cuna de Europa porque el cristianismo se instaló en el Imperio y combinó su propia universalidad con la romana. El cristianismo, decía H. de Lubac, «transfiguró absorbiéndolo al mundo antiguo».

Ahora bien, el cristianismo, en crisis permanente desde la Reforma, no se ha repuesto del ataque de la ideología ilustrada de la emancipación, cuyo espíritu de absoluta independencia resume muy bien la famosa descripción de Kant: «*Ilustración es la salida del ser humano de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro. Esta minoría de edad es autoculpable, cuando su causa no se debe a una carencia de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse de él sin la dirección de otro. ¡Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!». Ni Kant ni la mayor parte de la Ilustración eran anticristianos. Hay una Ilustración que, con buenas razones quería recuperar E. d'Ors para reanimar la cultura cristiana; pero es cierto que los intentos de crear una cultura que fuese europea sin ser cristiana se iniciaron, como señaló hace mucho tiempo L. von Pastor, con el triunfo del neopaganismo de los humanistas ilustrados. Desde entonces, este humanismo secularista se ha convertido en el mayor enemigo del cristianismo.

Precisamente en el siglo que acaba de terminar se ha intentado construir, siguiendo la inspiración de esa tendencia de la Ilustración, una Ciudad del Hombre emancipada, alejada, como dice P. Manent¹⁸, tanto de la gracia como de la naturaleza, de Jerusalén y de Atenas. Idea que también subyace, por cierto, *malgré tout*, tras el ideal kantiano del *Rechtsstaat*. Para intentar crear una cultura sin religión, fue preciso sustituirla por la ideología y la ideología de la emancipación del individuo se transformó luego en ideología colectiva, inicialmente la ideología de la Nación, madre de las demás ideologías colectivistas. Estas últimas han funcionado como religiones políticas, contribuyendo poderosamente a minar la fe y la conciencia religiosa cristianas y con ello las creencias correspondientes. Aunque las religiones políticas están en decadencia, el intento prosigue, quizá con más éxito, aunque está por ver si puede cumplirse el programa de Comte de superar no ya la religión, sino el propio ateísmo, que, decía este gran pensador, es todavía una idea religiosa.

¹⁸ *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1995.

El cristianismo empezó a enraizar en Europa en la época del Imperio Romano y de ahí empezó luego a desparramarse por otros continentes. Europa fue el centro principal de dispersión de esta religión. Pero aparte de la disolución o debilitación de las creencias cristianas, hoy tiene además que competir con otras formas de fe y de increencia dentro de la propia Europa, donde la fe cristiana, empezando por su catolicidad, atraviesa, como es evidente, un momento de decadencia y suma debilidad.

b) Si la civilización europea no es pensable sin la Metafísica griega y lo que conlleva, o sin el Derecho romano, tampoco lo es sin el Cristianismo. El cristianismo en cuanto religión, una creencia, es por su origen un elemento extraeuropeo —«espiritualmente somos semitas» decía Pío XI—, que actuando de catalizador de los elementos griegos y romanos y de las viejas culturas autóctonas del espacio geográfico europeo, impulsó el desarrollo de esta civilización en el oriente greco-ortodoxo y en el occidente romano-germánico.

El cristianismo supeditó la metafísica griega a la teología, la ciencia de Dios, como, por cierto, también había entendido Aristóteles la metafísica, y, al mismo tiempo, la teología cristiana se sirvió de las categorías metafísicas para configurar una nueva imagen del mundo radicalmente distinta de todo lo anterior al introducir en la metafísica, entre otras cosas, la fundamental idea de la *creatio ex nihilo* y, consiguientemente, las de historicidad (temporalidad) y transcendencia, así como la del hombre *imago Dei* y la idea bíblica de verdad como algo íntimamente relacionado con la acción, con el corazón, configurándose un nuevo *logos*, el *logos* juánico, que lucha con el heracliteano, como señala R. Girard. Con estas nuevas ideas, el cristianismo reinterpretó la Metafísica con su visión del orden natural como un orden creado, no producido, humanizó el Derecho haciéndolo más que igualitario equitativo y moderó y reguló su aplicación al ponerlo en relación con la caridad y referirlo a la justicia eterna. En la nueva concepción del orden universal, el centro inevitable de toda especulación racional, entendido ahora, no como un orden natural increado, sino como un orden natural por creación, el *logos* juánico del amor, sin llegar a sustituir al dialéctico *logos* heracliteano lo completó controlándolo. Dio la seguridad, como decía Descartes, de que el pensamiento humano rectamente dirigido no se engaña y de que, como dijo mucho más tarde Einstein, las leyes o reglas del orden tenían que ser racionales y, por tanto, podían ser investigadas. En suma, que uno de los modos de cooperar al plan de la salvación como misión del hombre, es la investigación del orden natural. Tal fue la actitud de los fundadores de la ciencia natural desde Tycho Brahe y Keplero a Newton, que fue preparada como una posibilidad, conocida como filosofía natural, en el seno de la metafísica propiamente dicha, orientada ahora empero por la teología como saber independiente y superior.

c) Tiene la mayor importancia, que el cristianismo se organizase como Iglesia. La Iglesia contribuye decisivamente a dar al cristianismo un carácter singular entre todas las religiones, no sólo por su origen divino, sino trinitario, al ser Dios su fundador en la figura de Cristo, Hijo de Dios pero uno con Él. En ninguna otra cultura o civilización ha existido algo comparable por su origen y concepción a la Iglesia cristiana. La idea de Iglesia es exclusiva del mundo de las representaciones cristianas. Cristianismo e Iglesia son inseparables. Y la Iglesia, haciendo suya la cultura grecolatina, ha sido la gran educadora de Europa, lo que ha hecho de ella una civilización. La historia de Europa resulta ininteligible sin la Iglesia, institución, por otra parte, de carácter y alcance universal.

La Iglesia es *ex radice* una comunidad intemporal, trascendente, la comunidad de los fieles en Cristo. Pero tiene que ser también institución temporal aunque universalista, universalmente abarcadora, incluso de las diversas culturas y civilizaciones. Eso hace de ella, como es sabido, no sólo una institución representativa en tanto fundada directamente en el poder de Dios y, en este sentido, eminentemente política, sino una *complexio oppositorum*, que, por otra parte, tiene que estar inevitablemente en oposición dialéctica con la institución del poder político, formalmente otro abarcador, cualquiera que sea su forma, pero materialmente particularista. De ahí la dialéctica fundamental en la civilización europea entre la autoridad espiritual, la Iglesia, institución universalista, y el poder temporal, la forma política, modernamente el Estado, institución particularista, ante el que la Iglesia nunca puede ser neutral.

La Iglesia, *complexio oppositorum*¹⁹, por su carácter eminentemente social, como ha mostrado Lubac, además de apropiarse la metafísica griega, se sirvió del derecho romano para organizarse como institución y unificó Europa, conocida, prácticamente hasta Westfalia (1648), como la Cristiandad. No sólo añadió espiritualmente a buena parte del espacio del Imperio romano el resto geográfico de Europa completando el espacio europeo, sino que, con el tiempo, le agregó espacios ultramarinos, lo que, aparte de otras causas y circunstancias, implicó que Europa dejara de ser a la larga el lugar geográfico de la Cristiandad, lo que, por lo demás, es coherente con la idea de Iglesia. Sin embargo, escindida la Iglesia institucional, aparecieron varias cristiandades, primero las del mundo oriental y el occidental, luego, en este último, las del mundo católico y el protestante. No obstante, cabe afirmar que, a pesar de la escisión eclesial y teológica, Europa ha conservado hasta hoy la idea de su unidad gracias sobre todo a la fe cristiana, que ha sido

¹⁹ Vid. C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000. Cfr. H. QUARITSCH (Hrsg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988.

la levadura que hizo fermentar esta civilización. Pues, desde un punto de vista político, las fronteras entre las diversas confesiones nunca han sido, en conjunto, un obstáculo insuperable. Sin embargo, sobre todo la ruptura protestante, constituyó una poderosa causa de disolución de la sociedad europea de efectos a largo plazo.

d) ¿Qué vigencia tiene hoy la fe cristiana?

A pesar de que el cristianismo se escindió en Iglesias y oposiciones teológicamente irreconciliables, primero con el Gran Cisma medieval, que separó la Iglesia Oriental y la Occidental, y, a partir del siglo xvi, con la Reforma protestante; que la fe religiosa empezó a ser puesta en entredicho por una vigorosa tendencia renacentista y, sobre todo, por la Ilustración en el xviii; y que la Iglesia fue hostigada por el liberalismo jacobino, estatista, del Estado Nacional a partir de la revolución francesa, hasta la víspera de la segunda guerra mundial Europa seguía siendo fundamentalmente cristiana. La parte eslava greco-ortodoxa había quedado sustraída en gran parte a la Cristiandad durante la primera guerra mundial por la ideología marxista-leninista, una religión política, en cuyo trasfondo operaban, empero, elementos cristianos, a los que debió en buena medida su difusión. A pesar del nacionalismo, en conjunto, el resto de Europa podía considerarse cristiana, sin perjuicio de la secularización, el positivismo, el materialismo, el cientificismo, el socialismo y su versión nacionalsocialista. La segunda guerra mundial se llevó a cabo todavía, al menos nominalmente por parte de las democracias liberales, en defensa de la civilización europea, dando por supuesto que el cristianismo era su elemento esencial. Mas, no sólo aumentó la parte de Europa sustraída a la cristiandad por el marxismo-leninismo reforzado por el estalinismo, sino que esta ideología secularista penetró con gran fuerza en las masas occidentales y, unida a las otras tendencias, la suma de mezcolanzas y contradicciones actuó como disolvente de las creencias cristianas. Probablemente, la citada «revolución» de 1968 es el punto de inflexión.

En efecto, si bien la Europa de la postguerra, dividida ideológicamente, aunque el socialismo occidental se enfrentó al Imperio Soviético, siguió siendo formalmente cristiana, la fuerza de la ideología soviética, democrática *in partibus infidelium* pero difusora de *die wahre Demokratie*, contribuyó sustancialmente a la crítica del cristianismo y la Iglesia, tanto directamente como a través de las otras ideologías. Incluso se mezcló con la religiosidad cristiana pervirtiéndola. También hay que mencionar especialmente el auge del cientificismo en general, no sólo el marxista y el freudiano, con la creencia en la verdad soteriológica de la ciencia mezclada con una difusa religión de la Humanidad, y, finalmente, la democracia ideológica que confunde la concepción política democrática del gobierno con una

nueva forma de religión política igualitarista, en la que se combinan de diversas maneras todas las demás tendencias. Una suerte de nihilismo profuso, confuso y difuso caracteriza la situación espiritual general europea.

La religión igualitarista comenzó a extenderse en la Europa formalmente cristiana al mismo tiempo que progresaba el Estado de Bienestar, llamado también significativamente Estado Providencia. Si las consecuencias del concilio Vaticano II, evidenciaron hasta qué punto se había debilitado la fe, justamente entre la Iglesia docente, el clero, la revolución de 1968, aunque «carecía de causa y objetivos» (R. Aron) sacó a la luz hasta qué punto había progresado la descristianización. Es indudable el rápido despegue de las Iglesias y de las creencias religiosas por parte de las generaciones más jóvenes, a partir del citado año de 1968. Desde entonces el proceso no ha hecho más que acelerarse. Se acentuó, no sin cierta paradoja, tras la caída del muro berlinés en 1989. Sintomáticamente, la Iglesia Católica, haciéndose cargo de la situación, ha proclamado hace tiempo la necesidad de una nueva evangelización de Europa, y las demás confesiones o Iglesias rivales podrían haber hecho lo mismo, con más motivo todavía.

Así pues, el subsuelo de las creencias religiosas que operaban en el espacio europeo, aparentemente no sólo está muy quebrantado sino que es discutible hasta qué punto se podría hablar, como en otros tiempos, de la cultura y la civilización europea actual como una cultura y una civilización cristiana. Sin perjuicio de que el Estado, que inunda las sociedades particulares europeas, en sí mismo no es religioso ni siquiera ateo, sino un mecanismo, puede decirse que los Estados de Bienestar europeos no sólo son prácticamente paganos sino secularistas, imbuyendo de su mentalidad a las masas; es decir, van más allá del aconfesionalismo, lógico según el principio de la libertad religiosa proclamado oficialmente en el citado concilio. Sin embargo, tanto la fe cristiana como la Iglesia son consustanciales a la cultura y la civilización europea y el mismo Estado depende de ellas.

En resumen, quizá esté el porvenir de Europa en una nueva forma de civilización sin religión, por lo menos sin la religión cristiana y sin Iglesia. El hecho cierto es que, en este momento, el cristianismo apenas es operante como creencia social, como uso, siendo incapaz de informar a la sociedad, que, desde el punto de vista religioso, se halla en una situación de descreencia o de increencia. Según están las cosas, dominada la cultura por la pseudoneutralidad que emana el Estado, no parece que la religión vaya a ser un componente de las creencias configuradoras de la sociedad de una futura Europa Unida; por lo menos como fe viva, como una creencia vigente y, por tanto, efectiva. Ni siquiera se menciona entre las declaraciones oficiales sobre el proceso de unificación europea, quizá porque la cultura dominante es preferentemente e incluso militantemente anticristiana.

Prescindiendo de especular sobre el futuro de la religión en Europa, se observa que, no obstante, queda del cristianismo el rescoldo de las tres culturas bien diferenciadas: la latina católica, predominantemente mediterránea y, en este sentido, sureña, la griega católica predominante en el este del continente, y la germánica protestante, nórdica. La primera predominó hasta la paz de Westfalia y la protestante a partir de esa fecha. Si, según se dice, conserva mayor arraigo social la ortodoxa griega y hay turnos, se podría pensar que le puede tocar ahora predominar en Europa; tanto más cuanto que el cristianismo germánico protestante, en realidad ya no es él mismo, sino una proyección norteamericana que reverbera en Europa. Lo cierto es que el Cristianismo no constituye hoy una idea fuerza en Europa, estando en plena decadencia las creencias y los usos correspondientes así como las Iglesias.

El Estado

a) A diferencia de la Filosofía, el Derecho y el Cristianismo, el Estado es un producto europeo autóctono. Es una forma política peculiar que, modernamente, singulariza tanto como la Iglesia a la civilización europea²⁰ desde que esta última llegó a su cénit en el llamado Renacimiento, en el siglo xvi. Constituye una consecuencia de la influencia de los tres elementos originarios: de la metafísica como saber teórico de la Pólis, del Derecho como saber práctico del Imperio Romano, y del Cristianismo como fe organizada en torno a la Iglesia. Pólis, Imperio e Iglesia son los modelos inspiradores de la estatalidad aunque no sus únicos factores configuradores.

Muy sucintamente, el Estado tomó de la Pólis principalmente la idea de comunidad política natural cerrada, particularista, independiente del Sacro Imperio y de la Iglesia; del Imperio Romano a través de la Iglesia la idea de organizarse burocráticamente a sí mismo como *res publica* y a su territorio mediante su propio derecho; y de la Iglesia la tendencia también comunitaria a monopolizar lo público unida a la idea de la política como misión. El resultado fue que apareció como un gran aparato técnico construido racionalmente por el hombre, una especie de Ciudad del Hombre. Es decir, el Estado no se presentó como mero ordenador, sino como constructor u organizador del orden en este mundo mediante sus propias reglas, para lo que tuvo que chocar con las costumbres, las creencias, los usos medievales, sustituidos paulatinamente por la creencia en las virtudes soteriológicas de la estatalidad. La aparición y consolidación del Estado fue esencial para la afirmación y difusión de la tradición de la voluntad y el artificio y la aparición de

²⁰ Cfr. L. Díez DEL CORRAL, *op. cit.*

concepciones utópicas e ideológicas. Transformó la tradicional concepción liberal de la política en una suerte de liberalismo estatista ²¹.

b) El Estado es una institución que aspira a ser una comunidad temporal de origen inmanente; pero, en realidad, se asienta en sí misma, ya que no es algo natural, puesto que las formas naturales arquetípicas de lo político son la Ciudad, el Reino y el Imperio. Afirmado en el transcurso del siglo xvi, tiene una existencia de casi cinco siglos, aunque su raíces son medievales. En el mundo moderno, el Estado tendió a sustituir a la Iglesia como institución característica europea y, en el curso de su evolución, ha conseguido instalar sus propias creencias, que prevalecen sobre las de la sociedad o las han desalojado.

La tradición de la razón y la naturaleza, centrada en la creencia en la existencia de un orden natural, nació con la metafísica griega combinándose luego con el derecho de Roma y el cristianismo. La de la voluntad y el artificio, fuertemente impregnada de gnosticismo según Voegelin, hizo su aparición con el Estado que impone su propio orden, un orden racional, con su derecho, el derecho estatal. Contribuyó al fortalecimiento de la estatalidad el auge de la ciencia natural, cuya racionalidad simplificadora comparte. A decir verdad, en cierto sentido, el mismo Estado es un producto de la racionalidad científica inherente al racionalismo filosófico aplicada a la política. Es muy claro en el caso de Hobbes, el gran teórico del Estado.

La ciencia es explicativa. Alentada en principio por el *logos* juánico, tiene originariamente como uno de sus objetivos la desmitificación y la lucha contra las creencias irracionales o que parecen serlo acerca de la naturaleza. Pero como su aplicación es constructivista, coincide con el Estado, el mismo una construcción, no una forma política espontánea, natural como la Ciudad, el Reino y el Imperio, las formas a las que pueden reducirse todas las formas políticas no estatales. El espíritu del Estado coincide así con el de la ciencia, pero el impulso de su *logos* originario no es el juánico sino el naturalista del poder, que construyó ahora el mito del Estado. Por otra parte, el Estado lucha constantemente en su desarrollo, no tanto contra las creencias mitificadoras de la naturaleza como frente aquellas que, según su punto de vista científicista configuran la vida social —entre ellas las metafísicas, las jurídicas y las religiosas—, con el afán de racionalizarla conforme a su propio *logos*. El Estado es así, por naturaleza, antitradicional, aunque inevitablemente ha creado sus propias tradiciones.

²¹ Vid. D. NEGRO, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995.

c) La estatalidad, que comenzó siendo un mero instrumento de poder al servicio de los príncipes, ha producido, efectivamente, al afirmarse, sus propios mitos. El Estado mismo es, como destacó Cassirer, un mito, el mito del *deus mortalis*, en último análisis, el de la ciudad perfecta, que aspira a realizar. No es, pues, casualidad que la teoría del Estado descansa sobre el gran mito contractualista que presupone, frente a la tradición política griega, romana y medieval, que los hombres son asociales y apolíticos por naturaleza y, a fin de adquirir la sociabilidad y la politividad que la naturaleza les niega, han de convenir en ello y ponerse de acuerdo, creando a la par la Sociedad y el Estado, por ende, entes de la razón voluntarista. El contractualismo, una típica doctrina científicista, sigue siendo una creencia firmemente enraizada en la cultura europea a pesar de haber sido criticado por buena parte de la tradición política. Derivan de él infinidad de cosas. Sobre todo, la idea de que la libertad en cualquiera de sus formas no es una propiedad ontológica de la especie humana, sino un accidente, dependiente de la buena voluntad del Estado, que deviene así un ente moral que monopoliza la política y hace de ella la fuente de la moralidad que sustituye a la Religión y al Derecho. El resultado fue que el Estado se ontologizó, pudiendo decirse lo mismo de la Sociedad.

Con todo, la estatalidad, el Estado ha sido desde su aparición un elemento fundamental de la civilización europea moderna, que ha polarizado en torno suyo, lo mismo que había hecho la Iglesia, tanto la Metafísica como el Derecho y el propio Cristianismo, a los que hay que añadir la Ciencia. Aunque la estatalidad es particularista, gracias al Estado se ha universalizado la historia europea, haciendo creer durante bastante tiempo a los europeos que la historia universal como historia de la civilización es la historia de Europa en tanto historia del Estado, pues el pensamiento de una historia universal tiene en realidad su origen en la idea bíblica de Dios, de un Dios único común a toda la humanidad. Lo mismo ha pasado con su cultura que, si no es universal, por lo menos ha devenido para las de otras civilizaciones un modelo a imitar. Así han imitado, aparentemente, al mismo Estado como fuente del orden temporal; pero, no, por cierto, a su *pendant* dialéctico, la Iglesia, que es inimitable; a ella sólo se puede pertenecer.

d) ¿Qué vigencia tiene hoy la estatalidad?

Al filo de la primera guerra mundial empezó a anunciarse la crisis del Estado y su posible desaparición. Mas por esos mismos años cobró un auge cuantitativo casi inesperado, como respuesta a la debilitación de las creencias y a la creciente inseguridad, configurándose como Estado Total; expresión discutible a la que contrapuso sin éxito Bertrand de Jouvenel la más cualitativa de Estado Minotauro —ya empleada, por cierto, por Eugenio d'Ors—, tras la segunda gran guerra civil europea, mucho más universal que la segunda. En su transcurso comenzaron a confi-

gurarse como Estados totales prácticamente todos los Estados y el éxito de la estatalidad como fuente de bienestar en contraposición al Estado Total soviético, restauró momentáneamente el prestigio del Estado y la confianza en él. Con la implosión del Estado Soviético se reveló empero la crisis larvada de su *pendant*, el Estado Total de Bienestar, que se halla ahora en su fase más aguda y, lo que es más decisivo, hizo aguas la fe en el Estado, que, convertido estructuralmente, a causa de la confrontación con el soviético, en el llamado Estado de Partidos unidos por el consenso, imita de manera más liberal al Estado de Partido Único de los Estados totalitarios.

Al esfumarse la fe en el Estado, este último ha comenzado a desontologizarse, aunque se le invoca como Estado de Derecho, ideal a la vez impolítico, jurídico y moral, sobre todo moral. En realidad, no es más que un Estado Legal según el concepto de Legislación. Su crisis es paralela a la del Derecho, pues, estando por definición radicalmente falsificada, anulada, la representación en el Estado de Partidos, el derecho del Estado de Derecho puede coincidir o no con el Derecho, pero, en último análisis, es derecho estatal, Legislación. El Estado de Derecho, que por otra parte nunca ha sido más que un ideal, jamás una realidad efectiva, es hoy una entelequia legitimadora por la mezcla de la idea de Derecho con la de Legislación. También se ha disipado la fe en el Estado como otra consecuencia del Estado de Partidos, porque al poner el énfasis en la economía en tanto Estado de Bienestar, en lugar de en la política, absolutamente monopolizada y burocratizada por los partidos, no sólo empieza a faltarle el impulso social, si no que se ha desnacionalizado y, sin embargo, el Estado es, tiene que ser, desde la revolución francesa, Estado Nacional —el supuesto en que descansa el Estado de Derecho, una forma acentuadamente particularista de orden—, en tanto el sujeto de la soberanía, concepto esencial y central del Estado, es formalmente la Nación, el pueblo como un cuerpo político.

Es evidente, a este respecto, la desaparición del sentimiento *político* de la Nación, como reconocen los mismos Estados aboliendo, por ejemplo, la conscripción forzosa, es decir, sustituyendo el ejército de ciudadanos, con independencia de las razones técnicas que pueden justificarlo, por ejércitos de profesionales incluso extranjeros, tendencia que se acentuará con la disminución de la natalidad y el auge del terrorismo. Por otra parte, de hecho, sociológicamente, el verdadero sujeto del Estado, el titular de la soberanía, no es hoy la Nación como lo fue antes el monarca absoluto, sino la opinión pública plasmada en la Constitución, que sintetiza los valores sociales que parece reconocer aquella: el patriotismo nacional popular, ha sido sustituido así por el llamado patriotismo constitucional. La Constitución constituye el único lazo de unión en sustitución del sentimiento nacional, junto al Presupuesto. Se podría decir, que la sustancia de la estatalidad se reduce hoy a la Constitución como su aspecto ideal —lo que permite referirse aún al Esta-

do como Estado de Derecho en el sentido de Kelsen— y al Presupuesto, siendo el soberano la opinión pública tal como la representan los partidos, es decir, una opinión que a pesar de la apariencia, tampoco es sujeto de la soberanía. No sería absurdo caracterizar hoy al Estado como Estado Fiscal Constitucional de los Partidos. El Estado descansa en unos supuestos —metafísicos, jurídicos, religiosos, incluso científicos— que, como dice Böckenförde, devenido radicalmente neutral y agnóstico, no puede justificar. Sin haberlos sustituido por otros adecuados, resulta difícil pensar que pueda suscitar firmes creencias en sus virtudes, siendo empero esencial a toda institución, la creencia al menos en su utilidad. El Estado, cuya política ha devenido fundamentalmente política económica, corroído internamente por multitud de intereses contrapuestos, empieza a cobrar la apariencia, contradictoria en sí misma, de un Estado Anarquista.

El principal fin utilitario del Estado, un instrumento ortopédico, es la seguridad. Sin embargo, el Estado apenas da ya seguridad política —la protección de la vida y la propiedad, y apenas garantiza el arbitraje judicial y la seguridad exterior— y menos la seguridad social que se propuso dar en el siglo xx, que unida a la seguridad política equivale a seguridad total. Así, el Estado, guiado por su neutralidad, ha introducido y sigue introduciendo una legislación que hace insegura la vida —legislación abortista, sobre eutanasia, sobre el matrimonio, la filiación, semiprotección de la delincuencia, etc.— no menos que la propiedad, que depende toda, directa o indirectamente de él, además de introducir elementos permanentes de inseguridad con la legislación fiscal.

En suma, en el Estado actual, la forma actual de lo Político, se están difuminando aceleradamente los presupuestos de lo Político: el presupuesto mando-obediencia, el presupuesto público-privado y el presupuesto amigo-enemigo, tal como los enumera Julien Freund. Hay que replantearse las preguntas: ¿quién manda hoy y quien obedece? ¿qué es hoy público y qué es privado? ¿quién es hoy el amigo y quién el enemigo?; ¿qué es hoy lo Político? ¿en qué consiste ahora la política? Pues, sería una ilusión creer que han desaparecido o están desapareciendo lo Político y la política, que el hombre ha dejado de ser político por naturaleza. Ocurre más bien que el Estado se ha despolitizado al mismo tiempo que politizaba a la sociedad. El Estado es una institución de instituciones como decía Maurice Hau-riou, que, bajo su forma actual, se ha debilitado gravemente pese de las apariencias, al invertir su relación normal con la sociedad de la que debiera recibir su impulso. «Las instituciones, decía Antonio Maura, sólo son fuertes cuando hay fuerzas sociales que las sustentan con su dinamismo», y las fuerzas sociales no sólo no sustentan la estatalidad, sino que se disputan lo que empiezan a parecer sus despojos.

En el pensamiento de Hobbes, que es el pensamiento del Estado, estaba implícita la visión del mismo como un Estado de Paz, de seguridad prácticamente total. Implicaba que, a la larga, el Estado absorbería toda la politicidad subsistente fuera de él y se acabarían los conflictos, que son la raíz tanto de la Política como del Derecho. Esa es, justamente, la aspiración del Estado Total bajo todas sus formas: ser un Estado de Paz. Sin embargo, los conflictos reaparecen por todas partes en el seno del mismo Estado: dentro de él se da una lucha entre poderes indirectos, empezando por los mismos partidos, y de todos contra todos disputándose los derechos y ventajas que otorga el Estado al mejor postor. Hay serios indicios de que los Estados europeos se están feudalizando, siendo quizá en España dónde se ha avanzado más en ese proceso

La Ciencia

a) La Ciencia descansa, como todo, en creencias. Particularmente, en su caso, en la creencia fundamental en que la Naturaleza está ordenada, es un orden, un cosmos cuyas regularidades o leyes se pueden descubrir. También los griegos habían llegado a esta conclusión, hasta el punto que la primera pregunta radical que se formularon de la que arranca su modo de pensamiento y, en definitiva, el occidental, fue por qué hay orden en la Naturaleza en vez de caos. Sin embargo, la especulación física de los griegos derivó en seguida a la especulación sobre el orden en los asuntos humanos, sobre el orden político, el orden de la Pólis, en la que las cosas estaban muy revueltas, y se elevó, a fin de explicar la naturaleza del orden humano, a la metafísica, cuyo destino, y con él el de la cultura occidental, decidió Platón.

También es sabido que los griegos conocían los fundamentos de lo que fue luego la Ciencia europea: estaban ya en el *Timeo* platónico y los llegó a poseer plenamente Arquímedes con su famosa palanca. Pero igual que en otros casos parecidos y en otras culturas, no sabían que hacer con ellos; en realidad, no podían hacer nada debido a su visión y creencia en la divinidad de la Naturaleza, la *physis*. Así pues, la ciencia era para ellos otra cosa; la equipararon al saber filosófico riguroso, *epistemé*, el conocimiento de lo que la Naturaleza es según su ser, no según su modo de operación. Su modo de conocer era estático, no dinámico y Parménides triunfó sobre Heráclito, si es que de éste último hubiera podido derivarse otra cosa; lo que ahora se designa como ciencia en contraposición a la filosofía parece muy improbable. El caso es que, cuando los supuestos o creencias cristianas desdivinizadores y desacralizadores de la Naturaleza, sustituyeron en este ámbito a los de la visión que tenían los griegos de la *physis* la Ciencia salió

del seno de aquella, como una crisálida, en la época de Descartes, en la forma de filosofía natural.

b) La Ciencia apareció y se desarrolló, pues, en la Cristiandad tras la crisis de los siglos xiv y xv, una vez que el cristianismo desenraizó al hombre de la Naturaleza y la teología voluntarista y nominalista concibió a Dios como un Ser infinito muy distante del hombre, inasequible a la razón humana, pero del que se podían conocer sus obras. Su subsuelo fueron las creencias metafísicas, jurídicas y cristianas de los siglos xvi y xvii; su ambiente el cansancio de las especulaciones y disputas sobre el orden humano, que llevó a buscar más tranquilidad, más seguridad, investigando la naturaleza y especulando sobre ella; y, por supuesto, el solipsismo debido al desenraizamiento de la Naturaleza y al alejamiento intelectual de Dios fuente de la verdad. El solipsismo suele ser característico del fin de una época y de él sale como reacción el impulso para buscar una nueva seguridad. Si la filosofía apareció como un saber de naufragos en la atmósfera en que se disiparon las creencias mitológicas de la civilización antigua, al menos para las minorías cultas de Grecia, al final de la civilización griega dio lugar a especulaciones eticistas y al término de la romana a la proliferación de creencias místicas. Ahora impulsó las especulaciones sobre el mundo natural con una predisposición del ánimo muy distinta: la de dominar la Naturaleza mediante el conocimiento de sus leyes, del Derecho Natural, de acuerdo con la vieja expresión, que refleja el aspecto del orden universal que le es propio, pero aplicado ahora no al orden humano sino al natural, a la Naturaleza, no al hombre.

A los griegos les estaba vedado la exploración del mundo natural, en tanto entrañaba algo divino y misterioso del que forma parte el mismo hombre, por lo que se dedicaron a cazar ideas, la causa de la perfección de las formas naturales. Para los antiguos, la naturaleza, al ser divina, era algo para contemplar, no para obrar sobre ella, salvo ayudándola a perfeccionarse imprimiéndole formas estéticas mediante la *techkné* entendida como técnica de formas. De ahí la cultura griega, basada en el respeto y el temor a la Naturaleza. En contraste, la religión judeo cristiana ve en la Naturaleza algo a disposición del hombre. Para el renacentista, por una parte, la Naturaleza la había puesto la divinidad a su disposición: el mandato del Génesis es muy claro; por otra, el Dios cristiano, aunque su esencia sea incognoscible, es tan poderoso como el de Miguel Ángel y no es un ser caprichoso y, por consiguiente, hay en la creación un orden racional.

El hombre renacentista comenzó, pues, afirmándose en su libertad: se veía a sí mismo como un individuo capaz de dominar la naturaleza; así lo ve Maquiavelo. La expansión mundial de Europa confirmó la creencia y el hombre como indi-

vidualidad poderosa en el mundo se sintió capacitado también para descubrir las leyes naturales inscritas en las cosas con números matemáticos, como dirá Galileo remedando a San Agustín, para quien las relativas a ser humano, en tanto espiritual, están inscritas en su corazón.

No obstante, hay una diferencia muy importante entre el orden de las cosas humanas y el de las cosas naturales: en el primero, rige la libertad debido al pecado original por permisión de Dios, por lo que su conocimiento resulta más problemático, aunque de ello se encargará el Derecho Natural racionalista con la *recta ratio*; en cambio, en el segundo rige el determinismo. Pero, si las disputas religiosas de la Reforma oscurecieron, por una parte, lo relativo al orden humano e hicieron que se volviese la atención al orden natural creyéndolo de conocimiento más seguro, por otra, la inquietud religiosa hizo pasar al primer plano la investigación de la misma naturaleza humana, que se puso de moda a partir del siglo XVII llevando al desarrollo de las llamadas después ciencias del hombre y del espíritu.

En suma, para la ciencia, la creencia en que todo está ordenado, ahora no era sólo una cuestión metafísica o jurídica, sino que se fundaba en la fe religiosa. De la creencia en un orden natural universal salió la ciencia, pues, en palabras de Whitehead, «no puede haber ciencia viva a menos que exista una extendida convicción instintiva en la existencia de un *orden de cosas* y, en particular, de un *orden de la naturaleza*»²². Los fundadores de la ciencia europea, que deben mucho al espíritu del movimiento franciscano, creían cooperar al plan de Dios investigando las leyes de la naturaleza. La filosofía evolucionó así a través de la filosofía natural hacia la Ciencia, el conocimiento de la Gran Obra de Dios que habían perseguido los alquimistas. Pero ahora la fe religiosa, que todavía no estaba debilitada, se separó de la razón siguiendo cada una su camino.

c) El Estado, creación humana, facilitó con su orden la investigación de la naturaleza y pronto llegó el hombre a ser considerado *deus hominis deus* (F. Bacon). Con la ciencia se afirmó la dignidad del hombre, que cooperaba al plan de Dios al conocer las leyes naturales. Se ha dicho que el pensamiento del siglo XVIII es un conjunto hecho con los retazos de los grandes sistemas metafísicos del XVII. La filosofía natural se desarrolló en el siglo XVII y el XVIII, fascinado por la física de Newton, fue ya un siglo científico. La ciencia no quedó recluida en la filosofía natural, sometida, a fin de cuentas, a la metafísica, sino que su espíritu y las actitudes correspondientes empezaron a aplicarse a todos los campos del saber.

²² A. N. WHITEHEAD, *Science and Modern World*, Mentor Books, New York, 1962. 1, pág. 11.

Hasta un hombre tan precavido y escéptico como Hume investigó las reglas de la moral, siguiendo la moda, conforme al modelo newtoniano.

La creencia absoluta en el poder de la ciencia —«saber es poder» había dicho también el canciller Bacon, «el demagogo de la ciencia»— subyacía en la idea de progreso popularizada en el siglo XVIII como posibilidad ajustada a las leyes científicas de progreso moral y material. Así apareció lógicamente en la Ilustración el proyecto de hacer de este mundo la Ciudad del Hombre como aplicación del conocimiento científico; Ciudad intermedia entre la *Civitas Dei in coelo* y la *Civitas Dei in terram* agustinianas. Eso dio mayor impulso a la ciencia, sobre todo a la fe y la esperanza en la ciencia, comenzando en ese siglo el desarrollo de la ciencia aplicada, que se convirtió en lugar común en el XIX con la revolución industrial. Al filo de este último, advirtió clarivamente Saint-Simon que la pobreza podría ser erradicada mediante la aplicación sistemática de la ciencia a la organización y la producción, palabras que divulgó. La ciencia empezó a aplicarse de una manera que hubiera aterrado a los griegos, como técnica dominadora y explotadora de la naturaleza.

La creencia indiscutible en la ley, sin la cual «la empresa científica sería absurda y desesperada»²³, impulsó, pues, primero al hombre moderno a escudriñar e investigar el orden de la naturaleza para descubrir sus reglas o leyes; el éxito conseguido le indujo luego a aplicar la ciencia a las cosas humanas; y, a partir de la revolución francesa, se tratará ya, abiertamente, con su mitificación de la Ley y su uso instrumental, de la técnica, aunque no se emplease todavía esta palabra. Comenzó, pues, el desarrollo de la ciencia aplicada a la producción y empezaron a producirse nuevos bienes en cantidad cada vez mayor, lo que dio lugar al auge de la Economía Política, entendida inicialmente como ciencia de la producción, cuya importancia devino cada vez mayor al justificar la ley del progreso, que se convirtió en la creencia fundamental de la época.

A Hegel le preocupaba el engrosamiento de la clase industrial, la burguesía, que amenazaba con romper el equilibrio social al desbordar a las demás clases, mientras a Goethe le preocupaba tanto como le asustaba alrededor de 1830 «la mecánica», previendo su crecimiento. La revolución de 1848, la revolución de los intelectuales y de la esperanza puesta en la «mecánica», representó su espíritu con la figura de un Cristo barbudo conduciendo una locomotora. Una consecuencia decisiva de la fe en la ciencia aplicada fue la equiparación por el positivismo de las leyes jurídicas humanas y las leyes de la conducta humana a la idea científica natural de ley, lo que borrará la distinción entre el orden humano y el de las demás cosas, como hizo explícitamente Comte, que fundó por aquellas fechas la sociología.

²³ A. N. WHITEHEAD, *Aventuras de las ideas*, José Janés, Barcelona, 1947, XIV, 7, pág. 276.

Esta creencia en el progreso y la ciencia aplicada y, con ello, en la auto-suficiencia humana, configuró el espíritu del siglo y asentó la creencia en la indiscutible superioridad universal de Europa, que inició una nueva expansión mundial —la era del imperialismo justificado como «la carga del hombre blanco»— concluida con la Gran Guerra. Todo el siglo XIX estuvo dominado por las creencias suscitadas por la Ciencia, aunque en su transcurso comenzó a desprenderse de ella la técnica propiamente dicha. E. Kapp publicó ya unos *Grundlinien einer Philosophie der Technik* en 1877.

En realidad, la técnica ha existido siempre, aunque lo humano no se puede reducir al *homo technicus* como sugirió Spengler. Pero lo característico de la técnica actual, cuya figura, distinta de la del científico, es el ingeniero, consiste en que la ciencia ha facilitado su desarrollo masivo y, sin embargo, en un momento dado, se separó de ella. Como es sabido, el problema de la sola técnica —de la técnica derivada de la ciencia— consiste en si, *in the long run*, podrá subsistir sin la ciencia, a cuyas teorías debe aún en general su impulso.

A lo largo del siglo XIX aún prevaleció la ciencia sobre la técnica; pero la física cuántica de Max Planck a comienzos del siglo XX fue ya el último sistema o paradigma propiamente científico.

Así, con Lenin, decía F. G. Dessauer²⁴, «la técnica aparece ya como una potencia mundial unitaria y es considerada como una especie de dios en este mundo» y a mediados de siglo se impuso la técnica, apoyada en una idea de orden que no era ya la de un orden objetivo extramundano como el que presuponía la ciencia, sino más bien el orden estatal. Hay quien opina que la técnica se independizó y se impuso definitivamente sobre la ciencia en 1945, cuando la ciencia aplicada a la energía desintegró el átomo y se empezaron a construir ingenios capaces de aniquilar la naturaleza misma: según H. Pietschmann²⁵, con la aplicación de la técnica a la energía atómica finalizó la época de la ciencia natural. La técnica separada de la ciencia de la que procede ya no es siquiera ciencia aplicada, conocimiento originariamente desinteresado aplicado a la naturaleza, sino mera utilidad, inclusive una superstición que alimentó la superstición científicista.

España se apartó de este proceso. Si bien la técnica, que puede ser independiente de la ciencia, estuvo más o menos a la altura de sus necesidades en la época moderna, como lo prueba el auge técnico del Imperio hispanoamericano

²⁴ *Discusión sobre la técnica*, Rialp, Madrid, 1964.

²⁵ *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Ullstein, Wien, 1983.

durante el siglo XVIII, la ciencia moderna, aunque no desconocida, ha sido aquí una adquisición relativamente reciente. En gran parte, sin duda, porque al conservar su vigencia la vieja idea ordenalista vinculada a lo religioso y eclesiástico, subsistió la despreocupación por el orden de la naturaleza considerada en sí misma. De ello acabó resintiéndose la técnica y es en conjunto relativamente reciente la recepción masiva de la técnica dependiente de la ciencia. Aunque los avatares tanto de la ciencia como de la técnica soy hoy en España paralelos a los europeos, cabe subrayar que aquí se ha pasado casi directamente, bruscamente, a la técnica sin pasar antes por la ciencia o al menos por la ciencia aplicada.

d) ¿Qué vigencia tiene hoy en Europa la fe en la ciencia y todo lo que se deriva de ella?

El predominio final de la técnica independiente de la ciencia ha contribuido poderosamente a diluir la fe en esta última, considerada inútil, al bastarse aquella a sí misma. Mucho de lo que hoy se llama ciencia no es sino técnica, siendo esta última la esencia del cientificismo actual.

Desenraizada la creencia en la visión del orden vigente hasta el siglo XVI —un orden extrahumano y objetivo en cuanto creado—, lo que conmovió a la metafísica —y a la política— al derecho y a la religión que descansaban en ella, se conservó empero la creencia en la necesaria existencia formal de un orden universal. Si la necesidad de seguridad existencial que necesitaban los europeos se satisfizo con el expediente del Estado como garante de su propio orden, la necesidad de seguridad vital atizó la investigación del orden de la naturaleza, y la fe en la ciencia y en las leyes científicas y su aplicación durante el siglo XIX fue tal, debido a su éxito, que el pensamiento en general se hizo espiritualmente materialista si puede decirse así, y la conducta utilitarista, apareciendo la filosofía positivista como la culminación del *Zeitgeist*.

El positivismo cuestionó definitivamente, desde el punto de vista de la ciencia aplicada, todas las tradiciones, usos, costumbres, en definitiva, todas las creencias, hasta el punto que el propio Augusto Comte, autodesignado papa del positivismo, comprendiendo la importancia esencial de las creencias en la vida humana, sintió la necesidad de inventar una religión sentimental científicista, la religión de la humanidad —de hecho una visión supersticiosa de la ciencia— para apuntalar la filosofía positiva, una versión filosófica del espíritu científico. Aunque esa religión ha influido enormemente y está más viva de lo que se piensa en la forma de cientificismo y el auge del sentimentalismo y el humanitarismo, lo cierto es que el éxito del positivismo, de la creencia en la ciencia, empezó a arrumbar sustancial-

mente las antiguas creencias metafísicas, jurídicas y religiosas de la sociedad europea sustituyéndolas por la fe en la ciencia. Por eso pudo anunciar Nietzsche en las postrimerías del siglo el advenimiento del nihilismo, en definitiva, ausencia de ideas creencia, cuyas posibilidades se desencadenaron a lo largo del siglo xx.

En cuanto a la Ciencia, la teoría de la relatividad, cuya denominación reforzó la creencia en el principio comteano de que lo único absoluto es que todo es relativo al vulgarizarse, unida al principio de indeterminación en la física y al auge masivo de la técnica, han colaborado a disolver la fe en la inexorabilidad de las leyes científicas, en la existencia de un orden necesario en la naturaleza y en la misma ciencia como sistema de relaciones causales, de causas y efectos. Es significativo que la física haya tenido que hacer un hueco a la teoría del caos y recurrir a una matemática auxiliar, las matemáticas fractales, para controlarlo todavía.

De hecho, la Ciencia ya no controla la técnica. La técnica surgida de ella marcha por sí sola, como ha ocurrido en otras épocas, aunque en la actual ha sido la ciencia la que ha impulsado su desarrollo masivo; la técnica ya no parece tener más control acaso que el estatal y, hasta cierto punto y en cierto sentido, el de la economía, en tanto no acepta técnicas antieconómicas. En este sentido, H. Schelsky caracterizó al Estado de la época de la técnica como el Estado Técnico. Pero el problema es que el Estado es cada vez más débil. El espíritu técnico ha sustituido al espíritu científico de un modo que la ciencia se ha disuelto en los detalles —*l'esprit de détail*, que denostaba Comte— perdiendo el sentido de la conexiones y de la totalidad y, haciéndose utilitaria como la propia técnica, ha decaído la creencia en ella, sustituida por la fe en la técnica.

La Ciencia, que es teoría, contemplación activa, en el sentido griego de *praxis*, nació de la curiosidad desinteresada en conocer la Naturaleza, lo que significa estar limitada por la propia Naturaleza, ser determinista. Rebasado ese límite ya no interesa sino por su utilidad, como un método que produce resultados interesantes, lo que es contrario al espíritu científico, que es el espíritu de la filosofía aplicado al mundo natural y, por ende, no se reduce a sus métodos. Por un lado, ha sido sustituida por el cientificismo, una apariencia de Ciencia: la creencia religiosa en la Ciencia, la superstición de la Ciencia o lo que se supone que es la Ciencia; por otro, la técnica, separada de ella invade todo y marcha sin control, en tanto que el estatal —el orden estatal— es cada vez más débil al haberse configurado como dominante de la opinión pública un modo de pensamiento morfotécnico cuyo principio resumió muy bien el etólogo Konrad Lorenz en la frase «todo lo que puede hacerse *debe* ser hecho»: la capacidad técnica como fuente de legitimidad. Es decir, que el hacer técnico no se justifica ahora por los fines, sino por sí mismo, lo que hace que escape también al control o limitación de la economía.

A diferencia de la ciencia, la técnica, no la del artesano sino la moderna, que no tiene ningún principio que la contenga, es antideterminista²⁶ y no tiene límites en el sentido de que no los reconoce. O sea, no reconoce ninguna clase de orden, opera al margen de cualquier visión del orden salvo las restricciones económicas, y está abierta a todas las novedades, novedades que, por otra parte, suscitan la curiosidad a que se refiere H. Blumenberg²⁷ como apariencia de libertad.

Quizá sea este desorden una causa de la también creciente desafección por la técnica a pesar de su progresos. Pueden ser muchas las causas, mas, aparentemente, en lo único que cree todavía el europeo, o lo único en que percibe la posibilidad de seguridad, es en la técnica. Pero ocurre que, raptada por los extraeuropeos, los europeos ya no producen técnica sino que estos últimos empiezan a aprovecharse de las creaciones técnicas extraeuropeas. Una consecuencia es que han dejado de creer definitivamente en su superioridad al mismo tiempo que empiezan a desinteresarse de la técnica, en la que, en cierto modo, se apoyaba modernamente aquélla.

En suma, la fe en la Ciencia se ha evaporado en todos sus ámbitos; ya no puede dar más seguridad que la que pueda proporcionar la estadística, que es el fracaso de la Ciencia. Incluso como ciencia positivista, prácticamente ha desaparecido, disuelta en las técnicas que ha suscitado, lo que incrementa la desorientación. En las universidades europeas, el lugar adecuado para el estudio de la ciencia, disminuye el interés en el conocimiento riguroso basado en principios y demostraciones causales, y la investigación desinteresada no interesa a casi nadie, si bien se propugna la investigación técnica, especialmente por parte de los poderes públicos. Lo científico es sustituido cada vez más por especializaciones que parten de sus presupuestos particulares, es decir, por estudios técnicos utilitarios cada vez más desconectados de su origen. Este estado de cosas se quiere remediar mecánicamente con el cultivo de la interdisciplinarietà, pero no es lo mismo. A fin de cuentas, como decía Whitehead, «las certezas de la Ciencia son una ilusión: se hallan encerradas dentro de límites inexplorados, y el manejo de las teorías científicas está regulado por los conceptos metafísicos difusos en la época»²⁸.

Así pues, arrumbadas las creencias metafísicas y las otras creencias fundamentales en el Derecho y en la fe transcendente, vale actualmente para la Ciencia lo que dice Böckenförde del Estado: que adoleciendo de presupuestos, no puede

²⁶ Vid. J. D. GARCÍA BACCA, *Elogio de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1987.

²⁷ *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988.

²⁸ *Aventuras de las ideas*, IX, pág. 100.

sostenerse sobre sí misma. La técnica se desenvuelve hoy como siempre por sí sola. Pero habiendo perdido el sentido de las *sinnliche Zusammenhänge* con el que opera la ciencia, constituye un conjunto de aplicaciones deslavazadas, unidas sólo, formalmente, por el hecho de que todas ellas son técnicas y, materialmente, por la economía, en la medida en que todavía es capaz de marcarle límites a la técnica ajustados a las necesidades.

Por otra parte, también parecen probar la disminución de la creencia en la técnica, o en sus virtudes, paraideologías como el ecologismo en auge, con frecuencia una mezcla de ideas conservadoras sobre la naturaleza y de supersticiones científicas. Quizá esto tenga que ver con el hecho de que la técnica europea, cualitativamente distinta de la antigua, esté en retroceso, al menos comparativamente, como ha mostrado el profesor Sánchez Asiaín, al no ser por sí misma, sin la ciencia, un factor de integración. En realidad, en conjunto, tanto la ciencia, en la medida en que subsiste, como la técnica, empiezan a alimentarse ya en Europa de la ciencia y la técnica extraeuropeas, especialmente las norteamericanas.

CONCLUSIÓN

Las creencias son la sustancia del estilo de la cultura, al que la civilización debe su estética. Si fuese este el lugar de examinarlo se vería hasta qué punto ha decaído la estética en Europa; pero no es difícil percibir, sin necesidad de un estudio particular al respecto, que no hay estilo ni hay estética, puesto que evidentemente no lo son lo que pretende pasar por tales. El gran problema es, pues, si Europa como civilización no habrá entrado en la fase de decadencia tantas veces anunciada y si se está configurando otra nueva sobre el mismo suelo. Esto último también parece dudoso, puesto que Europa adolece de espíritu de aventura.

Queda empero la duda de si la Metafísica, del Derecho, la Religión, el mismo Estado, lo que es más improbable, la actitud y el espíritu científico, en el que son no menos decisivos que en la filosofía y en la religión la capacidad de asombro y la curiosidad desinteresada, puramente intelectual, atraviesan una fase, ya larga, de decadencia, en la que las creencias correspondientes se conservan en estado de latencia, si se trata de su definitiva extinción o sólo del agotamiento de la época moderna. En el primer caso, el mismo impulso, aunque sea artificioso, hacia la unidad europea podría reavivarlas; en el segundo, la unificación de Europa tendrá que ser una auténtica construcción, a la que le faltarían, no obstante, como le ocurrió a Augusto Comte con su filosofía, las creencias correspondientes en que apoyarla; en el tercero, la unificación de Europa sería, justamente, una de sus nuevas posibilidades históricas.

