

RÉMI BRAGUE, *Europa, la vía romana*, Versión española de la 3ª ed., trad. por Juan Miguel Palacios, Edit. Gredos (Monografías históricas), Madrid, 1995, pp. 147P

Ramón P. Rodríguez Montero

La reseña al interesante ensayo, no precisamente jurídico, del que se da noticia en estas páginas encuentra su justificación tanto en la actualidad de la cuestión de fondo que lo motiva -el apasionante y difícil reto de la construcción, ya iniciada pero todavía no consumada, de una Europa Unida-, como en la necesidad de resaltar la utilidad que puede ofrecer la reflexión coherente, novedosa y, en cierto sentido, subversiva, que el autor de la obra nos proporciona sobre Europa, entendida en este caso como entidad cultural.

Desde la perspectiva de la unificación europea, Brague, al que, sin duda, es de agradecer la abundante referencia bibliográfica recogida en notas, e índice onomástico que se incluye al final de la obra, sobrepasando generosamente las reglas propias del género literario en que se desenvuelve, reflexiona e invita a reflexionar al lector sobre el pasado de Europa, relejendo descarnadamente algunos de sus aspectos más íntimos y fundamentales, con la finalidad de descubrir no sólo la que en su opinión se presenta como la esencia, el fondo de la misma, sino, también y especialmente, de intentar clarificar, aislando y generalizando, el resorte o dinamismo interno que, a su juicio, ha hecho posible la aventura cultural de Europa y es proyectable hacia el futuro.

La obra aparece estructurada en ocho capítulos y una nota final, a través de los que Brague pretende mostrar, en una original y sugestiva meditación sobre Europa, que resulta posible recapitular las alteridades que, en su opinión, definen su contenido, en un rasgo particular y netamente distintivo de lo que propiamente no es Europa: lo que el autor denomina como su "latinidad" o "romanidad", el carácter "latino" o "romano" de su relación con las fuentes de las que bebe.

Brague inicia su exposición haciendo referencia en el capítulo I de su ensayo al concepto "geográfico" de Europa, respecto del cual señala que, a pesar de remitir a una realidad espacial concreta, plantea dificultades en cuanto a su posible delimitación, a la que el autor procede mediante una aproximación progresiva, insertando el espacio europeo en una serie de dicotomías o divisiones constitutivas de la unión, que atañen sobre todo a una "geografía intelectual" o "espiritual" y que se han venido operando aproximadamente cada cinco siglos a lo largo de la historia según dos ejes ideales (Norte-Sur y Este-Oeste): La primera de las divisiones, que se hace según un eje N/S y comienza a operarse cuando Grecia conquista en las guerras médicas su libertad frente al Imperio persa, consumándose plenamente con la conquista por el helenismo del conjunto de la cuenca mediterránea, separa un E de un O: cuenca mediterránea ("Occidente")-Resto del mundo ("Oriente"); la segunda, según un eje E/O, se opera en el interior de la cuenca mediterránea, a la que escinde en dos mitades, dividiendo un N y un S, y es consecutiva a la conquista musulmana del E y S del Mediterráneo; la tercera

se opera según un eje N/S en el interior de la cristiandad, dividiendo a partir del cisma entre latinos y bizantinos, consumado políticamente en el año 1204, un O católico y un E ortodoxo; finalmente, la cuarta y última división se opera según un eje E/O, con la Reforma, que separa en el siglo XVI el territorio protestante del católico, ocupando a grandes rasgos el protestantismo luterano o calvinista el N y permaneciendo el S católico.

Tales divisiones han dado como resultado en términos geográficos la Europa actual como lugar, cuyas fronteras, según Brague, más que naturales, serían culturales.

A partir de estos datos y con carácter previo al análisis del contenido u objeto de Europa, entendido éste como un conjunto de hechos históricamente identificables que se han producido en su interior, el autor plantea la cuestión de la identidad europea: ¿qué es Europa?; ¿qué tiene de propio?; ¿qué constituye, fundamenta y garantiza su unidad?.

En opinión de Brague, tradicionalmente se ha intentado encontrar la respuesta a las incógnitas planteadas en dos elementos conflictivos e irreductibles entre sí -la tradición judía, y luego cristiana, por una parte, y la tradición del paganismo antiguo, por otra-, olvidando un tercer término que, según el propio autor, suministra el mejor paradigma para establecer la relación de Europa con lo que le es propio: su "latinidad" o "romanidad".

A la caracterización de lo que denomina "actitud romana" en general, Brague dedica el capítulo II de su ensayo.

Para Brague la experiencia romana, que es incuestionable en el ámbito jurídico, y respecto de la que los filósofos han reflexionado poco o de manera negativa cuando lo han hecho, es una experiencia del espacio en la que se observa el mundo desde el punto de vista del sujeto que, tendido hacia delante, olvida lo que está detrás de él. Este modo de ver, según Brague, también se proyecta en el ámbito temporal: ser romano, dice, es tener una experiencia de lo viejo como nuevo y como aquello que se renueva por su transplantación a un suelo nuevo, transplantación que hace de lo que era viejo el principio de nuevos desarrollos; es romana la experiencia del comienzo como (re)comienzo, como fundación no autónoma, que no se limita a la Roma de la historia y que se prolonga en el tiempo y en el espacio.

El verdadero contenido de la experiencia romana y su centro dinámico, afirma Brague, se encuentra precisamente en la transmisión misma de un contenido que no es propiamente suyo, aportando como nuevo lo que para los romanos era viejo, planteándose de esta forma una situación de secundariedad consciente en relación con otras culturas anteriores.

Brague caracteriza la que califica de "actitud romana" en general como la actitud de aquello que se sabe llamado a renovar lo antiguo, con una matización importante: la actitud romana no es la propia de los romanos tal y como la historia nos la presenta, puesto que dicha actitud también resulta apreciable en los individuos pertenecientes a otros pueblos, como por ejemplo el griego. Lo que para Brague ciertamente distingue a los griegos de la romanidad es precisamente la ausencia de un "sentimiento de desnivel", de un "complejo de inferioridad", sentido y expresado en relación con las fuentes, que es posible apreciar, por ejemplo, en el plano básico del lenguaje: el "romano" sabe que lo que transmite no lo tiene como venido de sí mismo, y que no lo posee sino apenas, de manera frágil y provisional; ser "romano" es encontrarse entre algo semejante a un "helenismo" o clasicismo que imitar y algo parecido a una "barbarie" que someter. En opinión de Brague esta diferencia de potencial entre las dos corrientes ("helenismo" y "barbarie") es lo que anima a la historia europea y hace avanzar a Europa.

Partiendo de estos postulados el autor pretende mostrar en los dos capítulos siguientes de su ensayo que la relación de Europa, como cristiandad y como mundo latino, con sus respectivos componentes o fuentes fundamentales, tanto religiosas (judaísmo) como culturales (helenismo), es esencialmente “romana”: Europa, según Brague, acoge los componentes “judío” y “griego” desde un punto de vista “romano”, con una “actitud romana”, lo que posibilita que no pierdan su esencia y produzcan en ella la plenitud de sus efectos.

Respecto a la relación de Europa con su dimensión judía, Brague señala en el capítulo III de su ensayo que la aportación de los judíos como individuos a la cultura europea medieval, consumada a través de sucesivos movimientos de traducción, posibilitó la transmisión a la cristiandad latina de la herencia intelectual del mundo antiguo -herencia ésta que previamente fue traducida y comentada por los pensadores musulmanes- y contribuyó en gran medida al despeje intelectual producido en Europa a partir de la fundación de las Universidades. No obstante, precisa que, si bien la influencia, no ya de los judíos como individuos, sino del judaísmo en cuanto tal, también ha sido decisiva para la cultura europea de los dos últimos siglos -dejando su huella indeleble en una Europa ya constituida-, su contribución a la formación de Europa ha sido muy escasa, fundamentalmente a consecuencia de la marginación de toda participación en el poder político que, como es sabido, sufrieron durante mucho tiempo las comunidades judías.

Según Brague, donde en realidad se manifiesta la contribución del antiguo Israel a hacer de Europa lo que es, es precisamente a través de la recepción del Antiguo Testamento -como conjunto de escritos que consignan los momentos que se han considerado decisivos en la agitada historia de la Antigua Alianza- por medio del cristianismo. Este, para el autor, es a la Antigua Alianza lo que los romanos son a los griegos. La Iglesia es “romana” porque repite respecto de Israel la operación llevada a cabo por los romanos con el helenismo: los cristianos se hallan injertados en el pueblo judío y en su experiencia de Dios; la Alianza, que es connatural al pueblo judío, es para los cristianos, sin embargo, algo que hay que aprender.

Así, frente al Islam -que se coloca en la continuidad de la tradición judía y, luego, cristiana, adoptando con carácter general una actitud de rechazo de los documentos en los que se fundan el judaísmo y el cristianismo, por considerar que aquellos han sido corrompidos y que, por tanto, son inutilizables-, únicamente entre el cristianismo y el judaísmo se da, según Brague, una relación de secundariedad ante una religión precedente, puesto que el cristianismo, en el peor de los casos, reconoce al menos que los judíos son fieles guardianes de un texto (la Torah) que consideran tan sagrado como el que los propios cristianos estiman suyo (el Antiguo Testamento de la Biblia).

Brague sostiene que, al igual que ocurre en el ámbito religioso con la fuente judía, la relación de Europa como mundo latino con su fuente cultural griega es asimismo “romana”, distinguiéndose, por ello, tanto del Islam como del mundo bizantino.

Con la finalidad de demostrar esta afirmación, el autor recurre en el capítulo IV de su ensayo al ejemplo principal de la transmisión de los textos filosóficos. Para Brague, “recopiar”, “traducir” y “adaptar” son las diversas modalidades de transmisión textual que, respectiva y sucesivamente, ilustran cada uno de los mundos griego, árabe y romano en la historia de la cultura antigua, en la que resulta tan vano buscar una fuente originaria absoluta, como no disociar las cuestiones de la prioridad e influencia: la historia de la cultura es una continuidad; nunca un pueblo constituye un origen absoluto. Todos están insertados desde siempre en una circulación e intercambio mutuos.

Según Brague, resulta posible distinguir el mundo cultural europeo (lo que Europa tiene de propio) de otros mundos culturales estableciendo una comparación, que recoge en el capítulo V, entre la forma en que se concibe y practica su relación con la herencia cultural que le ha precedido: Europa mantiene con su propia identidad una relación singular que se caracteriza por presentarse como una apropiación de lo ajeno, de lo que se sabe y se siente como extraño.

La cultura europea, en opinión del autor, es por entero un esfuerzo por remontarse -a través de una serie casi ininterrumpida de “renacimientos”- a la antigüedad grecolatina, a unas fuentes clásicas situadas no en su interior, sino fuera de la propia cultura europea, a un pasado que no ha sido nunca el suyo, pero en relación con el cual ha habido un “extrañamiento” dolosamente sentido.

Esta situación particular de “secundariedad cultural” con respecto al pasado, que es propia de Europa en sentido estricto y que presenta la dimensión suplementaria aludida, según Brague, no es apreciable en las historias culturales de otros mundos como el musulmán y, en menor medida, el bizantino: los griegos bizantinos -en cuya historia también existe una tradición “humanista” ininterrumpida que da lugar, análogamente a lo que acontece en Europa, a una serie de “renacimientos” culturales sucesivos- consideran el helenismo como su propio pasado, realizando su apropiación con la conciencia de tomar algo que desde siempre fue suyo; por su parte el Islam -en el que, por el contrario, un eventual “humanismo” no tomó en cualquier caso la forma de “renacimientos”- adopta respecto a las fuentes exteriores que le preceden, tanto en el ámbito religioso como cultural, una actitud de absorción, que, hipotéticamente y de manera paradójica, habría producido en opinión de Brague su estancamiento cultural, debido a un exceso de asimilación.

Para Brague, la específica relación de Europa con lo que tiene de propio, con su identidad, le impone una determinada actitud respecto a ella.

El autor propone en el capítulo VI de su ensayo una serie de reglas para esa relación, afirmando que la cultura no puede ser para el europeo un origen tranquilamente poseído que constituye su identidad, sino, por el contrario, algo fundamentalmente ajeno, un camino siempre por recorrer que conduce a una fuente lejana, que hará necesario un esfuerzo de apropiación. En su opinión, el contenido de Europa es justamente el ser un continente, el estar abierta a lo universal.

Por ello, tomando la caracterización de Europa formulada por Husserl como “teleología inmanente” o “entelequia”, Brague considera a Europa como el resultado de un constante movimiento interno de “europeización”. Esta tesis, según el autor, vendría corroborada por dos circunstancias: por una parte, por el hecho de que, desde un punto de vista histórico, al carecer de fronteras naturales convincentes, Europa no ha sido nunca un espacio definido de antemano, preexistente, en el interior del cual se habría desarrollado una determinada cultura, sino un espacio que se ha definido a sí mismo; por otra, porque en cuanto civilización, tanto las fuentes culturales como las religiosas de Europa son exteriores a ella.

Brague entiende que el peligro para los habitantes del espacio que se llama “europeo” radica precisamente en considerar su “europeidad” como poseída, como un particularismo, y no como algo que conquistar, como una vocación universal. Desde este punto de vista, sostiene que los bienes culturales no se pueden tomar más que dándose a ellos, realizando un esfuerzo de apropiación constante y desinteresada de los mismos -como en su momento hicieron nuestros antepasados-, considerando tales bienes susceptibles de enseñarnos siempre algo que nosotros mismos no seríamos capaces de extraer de nuestro propio fondo.

A partir de estas reflexiones y situándose en el interior de la experiencia europea, Brague examina en el capítulo VII de su ensayo el papel que en la misma ocupa el cristianismo como religión que de modo más decisivo ha marcado a Europa, en cuya cultura se encuentra ampliamente presente, concluyendo que dicha religión se manifiesta, más que como uno de los contenidos de aquella, como la forma misma de la relación europea con la herencia cultural.

El cristianismo, según Brague, se puede definir como una cierta síntesis o manera de concebir la relación entre lo divino y lo humano, que se esfuerza en general por distinguir ambos términos donde sería fácil unirlos -separación de los poderes espiritual y temporal, lo religioso de lo político-, y por unirlos donde sería fácil distinguirlos -profesa la doctrina de la Encarnación: el Verbo se hace carne, Dios baja del cielo a la tierra y entra en la historia sin sacralizarla. Tanto la distinción como la unión se presentan para el autor como consecuencia de la actitud esencialmente "romana" que a su modo de ver caracteriza al cristianismo: por una parte, la idea de Encarnación -que, en opinión del autor, paradójicamente, posibilitaría la emergencia de un dominio profano y sus consecuencias en la historia europea- forma un todo con la secundariedad religiosa; por otra, la idea de una separación de lo temporal y lo espiritual forma un todo con la secundariedad cultural.

El catolicismo, según Brague, consiste en aceptar hasta sus últimas consecuencias el hecho cristiano; es "romano" en la medida en que apura la "romanidad" intrínseca del propio cristianismo. Existe una Iglesia católica que adopta el adjetivo de "romana", y que, en su opinión, merece tal calificativo en tanto no se considera a sí misma portadora de algo propio, puesto que, en caso contrario, estaría renunciando a su pretensión de universalidad. En cuanto a la manera de concebir la relación entre lo divino y lo humano, la Iglesia católica, además de sostener en el plano de sus afirmaciones de principio la necesidad de una separación entre los poderes espiritual y temporal, lleva al extremo la idea según la cual Dios ha entrado en la historia, considerando irreversible la Encarnación.

El presente ensayo se cierra con un último capítulo, el VIII, en el que el autor, a modo de conclusión final, se cuestiona en qué medida el modelo de práctica cultural que propone, a partir del concepto de "romanidad" señalado y tras haber reflexionado sobre el sentido de la aventura europea, puede tener todavía validez como norma en la actualidad.

Al respecto, Brague estima que la pérdida de un contacto explícitamente buscado con las fuentes antiguas, adoptando una actitud de ruptura total con el pasado -que denomina "marcionismo cultural"-, no es la amenaza más grave que podría impedir la continuación de la aventura cultural europea. En su opinión, el peligro para Europa reside justamente en considerar a ésta como un espacio cerrado, separado de los demás, concibiéndolo que se encuentra en el exterior como una amenaza, y dejando de remitir a aquello respecto de lo que se sabe extraña e inferior, para ponerse a sí misma, en su particularidad, como ejemplo, considerando lo universal de que es portadora como una particularidad local válida sólo para ella. Europa, en palabras de Brague, debe volver a ser "romana", recobrando la consciencia de sí misma, de su valor como difusora de una cultura de vocación universal frente a una "barbarie" interna y externa a la que es preciso dominar; y de su indignidad respecto de dicha cultura, de la que ella no es más que mensajera y servidora.