

IDENTIDAD CRISTIANA DE EUROPA

Rémi Brague
Universidad de la Sorbona

CONFERENCIA

9 de marzo de 2005

El cristianismo y la universalidad de la cultura europea

Se me pide que reflexione sobre lo universal y que lo haga desde mi condición de filósofo. Resulta oportuno, aunque en cualquier caso llega demasiado tarde –algo que tenemos en común los filósofos tanto con los búhos, como con los carabineros de opereta. Lo universal ha sido concreto, histórico, antes de ser formulado como concepto. El movimiento de universalización comenzó mucho antes de que términos como “Europa” u “Occidente” alcanzasen el sentido que tienen hoy en día.

Comenzaré por esbozar la historia de la universalidad, que es una vieja historia. Se la puede presentar como una fuga en la cual los temas entran sucesivamente.

Las universalidades concretas

La historia se volvió universal a partir del momento en que los hombres, organizados en imperios, entraron en contacto los unos con los otros.

La primera universalidad es una simple interacción. Aparece como comercio internacional, y pertenece por lo tanto al ámbito de lo económico, pero también al de lo jurídico. El primer tratado entre imperios que ha llegado a nuestras manos data del siglo XIII antes de nuestra era. Fue concluido entre Egipto y los hititas, más concretamente entre Ramsés II y Hattusil hacia 1280 a. C., después de la batalla de Kadesh. Su trascendencia radica en que se conserva en una versión egipcia y en una versión hitita. Además es interesante tener en cuenta que el texto original del tratado fue redactado seguramente en la lengua de un tercer pueblo, el acadio, la lengua diplomática de la época¹.

La segunda universalidad es una universalidad de conquista. Pertenece al ámbito de la política. La Persia antigua, con Ciro II (559 a. C.) inventó la idea de imperio multicultural: un vínculo muy ligero entre pueblos, donde cada cual mantiene sus leyes y sus costumbres; este vínculo es puramente jurídico y administrativo: un impuesto y sus recaudadores,

1. Traducción inglesa del egipcio por WILSON, J. A. y del hitita por GOETZE, A. en PRITCHARD, J. B. (ed.), *Ancient and Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2 edición, U. P., 1955, pp. 199-203.

carreteras y un sistema de correos. Dos siglos más tarde, Alejandro Magno se introdujo en el molde persa. Concretamente la cuenca mediterránea se unificó con la conquista romana. Ya en el siglo IV a. C. Tucídides percibió la Guerra del Peloponeso como panhelénica, e incluso como implicando en el fondo a la mayor parte de la humanidad². Polibio por su parte percibió y explicó la romanización del Mediterráneo como la constitución de un espacio mundial. Una historia (*Geschichte*) universal se había convertido en real; de forma paralela esto hizo posible una historia (*Historie*) universal que tendrá por tarea contarla³.

Universalidades de pensamiento

La tercera universalidad a tener en cuenta es una universalidad de pensamiento. Irrumpió a partir de lo que Karl Jaspers ha denominado, de manera por otra parte discutible, la “edad axial⁴”. Se pueden distinguir cuatro características.

Esta universalidad es en primer lugar científica y se fundamenta en la geometría y después en la filosofía. Se ilustra mediante una bonita historia, la anécdota del filósofo naufrago percibiendo sobre la playa figuras geométricas y exclamando: “¡Veo rastros de hombre⁵!”. La idea de ciencia y su universalidad son correlativas a la idea de naturaleza. Señalan fenómenos que son los mismos en todas partes. Así pues, el fuego quema en Persia de igual modo que en Grecia⁶. Una tarea indefinida se abre ante los ojos del filósofo: distinguir los rasgos comunes persistentes y las particularidades variables de los hombres.

La universalidad es también moral. La idea de una corrección (*decency*) mínima está presente tanto en Grecia como en la Biblia. Surge sobre todo de forma negativa. Los Cíclopes no tienen leyes, precisamente por esta razón no son humanos⁷. En el Génesis, el rey de los Amalaquitas, Abimélek, resulta, contrariamente a lo que pensaba Abraham, tener “temor de Dios” lo cual le impide tomar la mujer de otro (Génesis, 20, 11).

En tercer lugar, cultural. El helenismo concibe la idea de una cultura (*paideia*) universal accesible a todo caballero. Los latinos lo traducen simplemente por *humanitas*. La célebre frase de Terencio: *Homo sum, nihil humani a me alienum puto* deriva de esa tradición⁸. El estoicismo eleva dicha idea al nivel de la reflexión. Y no lo hace mediante la idea de cosmopolitismo, ya que la ciudad común del mundo es la de dioses y hombres, y no sólo la de

2. TUCÍDIDES, I, 1, 2.

3. POLIBIO, I, 4, 1-3.

4. JASPERS, K., *Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich 1949.

5. Se dice con respecto a ARISTIPPE DE CYRÈNE, ver fgt. 50 Giannantoni (*Socratis et Socraticorum Reliquiae*, t. 2, pp. 27-29). Está presente en latín en CICERÓN, *de la República*, I, XVII, 29 –con relación a Platón– y en VITRUBIO, *De l'architecture*, VI, 1. También está en el *Protreptique* de GALIEN, § 5, p. 120, 13-23, y en árabe en RAZI, *Médecine spirituelle*, ch 17, edición KRAUS, P., p. 84.

6. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, V, 7, 1134b25s.

7. *La Odisea*, IX, 112-115.

8. TERCENCIO, *Heautontimoroumenos*, 77; citado por Cicerón, *De officiis*, I, 9, 30; *de Legibus*, I, xii, 33; SÉNECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, 95, 53; SAN AGUSTIN, *Epistulae CLV* (a Macedonius), iv, 14; PL, 33, 672.

hombres. El estoicismo llega a lo universal antropológico más bien a través de la idea de solidaridad (*commendatio*) entre los hombres⁹.

Finalmente, la universalidad es también religiosa. Las religiones después de la “edad axial” son universalistas: es el caso del judaísmo de profetas como el Deutero-Isaías (Isaías, 44, 6; 45, 14. 21s.), y también del cristianismo, del maniqueísmo, del Islam. Estas religiones son universalistas porque son monoteístas. No sólo porque cada pueblo adora a un único dios, el suyo, sino porque suponen que hay un único Dios verdadero, aquél que debería ser el de todos.

El proyecto de una misión universal nace con el cristianismo, con el mandato del final del Evangelio según Mateo, que habla de bautizar a todas las naciones (Mateo, 28, 19). Acerca de ello encontramos una bella representación en el tímpano del nártex de la Basílica de la Madeleine, en Vézelay: el Evangelio se anuncia a toda la humanidad, incluso a toda clase de monstruos de leyenda. Ilustra una verdad profunda: el proyecto misionero es más amplio que la antropología; la idea que Dios se hace del hombre es más amplia que la idea que el hombre se hace de sí mismo.

La idea de una misión dirigida a todo hombre es retomada por el maniqueísmo, y posteriormente por el Islam. No es aún el caso en el Corán, donde se busca en vano el mandato de una misión. Lo cual, por otra parte, plantea el problema de las causas de la conquista árabe, que ignoraremos seguramente siempre¹⁰. De acuerdo con el Corán, cada profeta es enviado a una nación determinada (XIII, 7; XVI, 36; XXXV, 24). La idea está en cambio en el Hadith, según el cual Mahoma se habría dicho “enviado tanto a los rojos como a los negros”, es decir a los hombres de cualquier color¹¹.

Las interacciones entre las universalidades

Las diferentes universalidades, que he presentado según el orden cronológico de aparición, no están aisladas, sino que se interaccionan, y lo hacen en dos sentidos. En primer lugar en un sentido marxista, en la medida en que la “superestructura” sirve de ideología destinada a legitimar la “infraestructura”. Así pues, lo cultural y lo conquistador están ligados en el ejemplo del helenismo. La cultura del gimnasio, de los autores clásicos, etc. servía aún más de signo de reconocimiento a una elite que de elemento común a la humanidad¹². En este sentido, sirve para perpetuar una conquista y se pone pues al servicio del primer tipo de universalidad. Otro ejemplo: lo religioso y lo conquistador se dan la mano en el ejemplo de la conquista árabe. Ésta es en primer lugar militar y luego religiosa. En efecto, el Islam como religión independiente sólo llega a alcanzar una conciencia de sí misma un tanto clara a partir del siglo IX. El cristianismo, por su parte, en un principio se extendió dentro de un

9. CICERÓN, *De finibus*, III, xxix-xx, 62-65.

10. Cfr. DONNER, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 267-271.

11. HADITH, en WENSINCK, A. J., *Concordance des traditions islamiques*, Leyde, Brill, t. III, p. 20.

12. ASSMANN, A., *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*, tr. francesa LAROCHE, F., MSH, París 1994, p. 8 s.

mundo mediterráneo unificado por la conquista romana. Ésta no había sabido, por supuesto, que iba a preparar el terreno a una religión que no conocía y que, por otra parte, no existía aún. Tal circunstancia encontró su expresión clásica en la idea recurrente según la cual las legiones romanas trabajaban sin saberlo, pero providencialmente, para Cristo¹³.

En el sentido inverso, una universalidad de tipo posterior hace posible otras que le son anteriores. Así pues, lo científico hace posible lo cultural: la idea de un hombre en todas partes el mismo (el argumento de Shylock) supone la idea de naturaleza. Pero no se reduce a eso. La idea de naturaleza humana es en efecto menos constatada que conquistada por abstracción a partir de las sedimentaciones culturales que han venido a depositarse sobre ella. O también: lo religioso hace posible lo político: el reconocimiento mutuo de dioses del otro como garantes de los juramentos hace posibles los tratados internacionales.

Inventario de las universalidades contemporáneas

Nos encontramos hoy en día cargando con un fardo de universalidades heteróclitas. Esta herencia es incómoda. Nuestra universalidad es una combinación de estas universalidades pasadas.

Los Tiempos Modernos han desarrollado todas las formas de universalidad antiguas. Por una parte, las han llevado hasta el extremo. Examinémoslas rápidamente.

La interacción geográfica del mundo se concretó con los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI. La unificación económica se realizó con el nacimiento de un mercado mundial, en el siglo XIX. Desde hace algunas décadas, asistimos a una unificación de la información primero mediante los medios de comunicación, y más tarde a través de Internet. La universalidad aparece como circulación, de hombres, de mercancías, de conocimientos. De hecho el modo de producción y el estilo de vida occidentales tienden a extenderse. Los occidentales perciben a los “otros” como islotes de resistencia destinados a reabsorberse. Éstos también se perciben como amenazados, de ahí la energía desesperada de su lucha. No basta por otra parte con querer resistir a la “mundialización” para escapar. Puede que en ninguna parte sea más potente que allí donde actúa inconscientemente, incluso en el propio terreno de sus adversarios.

La conquista occidental del mundo se concluyó sin dejar nada fuera de ella. Occidente sometió todo lo que no era él, directa o indirectamente, por colonización o por influencia. La descolonización llevada a cabo en el siglo XX ha hecho decaer la dominación política occidental o la ha vuelto indirecta. Pero no ha reducido, de ninguna manera, la influencia cultural. Incluso los propios movimientos de resistencia a la influencia occidental no pueden tomarse a sí mismos en serio sin reciclar la crítica que Occidente efectúa de sí mismo (Heidegger, Leo Strauss, etc.).

La ciencia moderna se distingue del conocimiento de la época premoderna por varias diferencias: la ciencia normativa, que impone su ideal a los demás, no es ya la matemática o

13. SAN AGUSTIN, DANTE, *Banquete*, IV, 5, 4; PÉGUY, *L'Argent, suite*, en *Œuvres en prose*, 1909-1914, Gallimard, París 1961, pp. 1216-1219.

la astronomía, que era una rama, sino la ciencia de la naturaleza (la física, la biología, etc). A través de su conexión con la técnica, ella decide sobre la vida humana. En las sociedades, la ciencia decide la selección de las elites por medio de los sistemas escolares. En cuanto al modelo del Ser y del Bien, la naturaleza es reducida a un hecho bruto, sin dimensión normativa¹⁴.

En cuanto a la cultura, los “derechos humanos” se han convertido en una evidencia básica, que está prohibido poner en duda. El primer derecho es ser un sujeto de derecho: antes de todos los derechos particulares, existe el derecho a tener derechos.

En materia de religión, el universalismo se ha convertido para nosotros en una evidencia. Tenemos en la actualidad dificultades para comprender que una religión pudiera no ser universal. Las religiones nacionales ya no son más que supervivencias, como es el caso del sintoísmo en Japón. Las otras se presentan como universales, como dirigiéndose a cualquier hombre. El hinduismo intenta redefinirse en función de esta nueva exigencia. El budismo parece que ya lo ha conseguido.

Dificultades de los universalismos modernos

Los universalismos premodernos no han sido radicalmente modificados por el paso a la Modernidad. Sin embargo, los Tiempos Modernos les han transmitido algo que es específico al proyecto moderno. Así, no se limitan a impulsarlos hasta el extremo. Los implican en una dialéctica que los pone en peligro. Se puede definir lo moderno, de manera puramente formal, como una voluntad de romper con el mundo premoderno, para lo cual se inventarán denominaciones especiales, entre las cuales me viene a la cabeza la de “Edad Media”. Ser moderno, no es básicamente nada más que querer ser moderno, y decir que se es.

La modernidad implica en la universalidad científica una paradoja, ya que la ciencia estudia por definición lo no-humano. El primer descubrimiento de la ciencia es la neutralidad de lo real con relación al hombre, neutralidad que ya se encuentra implícita en la idea de naturaleza. Ésta es la razón por la que, en cierto sentido, la ciencia no es “interesante”¹⁵. La ciencia es universal en lo que no es más occidental que oriental, ni más masculino que femenino, etc. Pero esto es así porque no es humana. La ciencia podría decir: todo lo que es humano me es extraño.

¿Los “derechos humanos” son universales? Buena pregunta. Pero antes de plantársela, conviene preguntarse en general lo que es universal. ¿Lo universal se inventa o se descubre? La idea de “derechos humanos” supone que algo podría valer para todo hombre, haciendo abstracción de tal o cual determinación concreta. Pero, precisamente, ¿cuál es la legitimidad de este proceso de abstracción? Se puede criticar en dos direcciones, ya sea acusándolo de ir demasiado lejos, o bien por el contrario de detenerse demasiado pronto.

14. Cfr. BRAGUE, R. *La sagesse du monde*, Hachette (Biblio-essais), París 2002.

15. Cfr. BRAGUE, R., «“Is Physics Interesting?” Some Late Ancient and Medieval Answers», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 23, 2, 2002, pp. 183-201.

En cuanto a la primera crítica, no data de ayer: se conoce la irónica frase de Joseph de Maistre, que dice no haber encontrado nunca más que ingleses, rusos, etc. pero jamás hombres en general¹⁶. No deja de ser verdad. En cuanto a la segunda, más reciente, señala que hablar de “derechos humanos” implica un privilegio concedido a una especie biológica determinada, en este caso al *homo sapiens*. ¿Por qué no ampliarlo a las otras especies vivas? Se comprende entonces la acusación de “*especiesismo*” formulada por algunos adeptos de la *deep ecology*.

El mismo proyecto moderno de ruptura con el pasado plantea un nuevo problema. ¿El universalismo debe ser cronológico? ¿Es necesario practicarlo como una ignorancia (pasiva y activa) del pasado y su diversidad? ¿O es preciso, por el contrario, practicarlo como una recapitulación del pasado al que se vería con reconocimiento –en los dos sentidos del término: como aceptación y como gratitud?

En cuanto a nuestro tema, la cultura, el problema consiste en saber si una cultura universal es posible en general, si lo universal es posible en tanto que cultura. Una cultura no consiste sólo en una formación general, es una solución otorgada a los grandes problemas de lo humano. Una cultura debe contener lo normativo: debe determinar lo que está *bien*, desde la cocina hasta la urbanidad, lo que es *bello*, desde la moda hasta el arte, lo que es *verdadero*, desde la gramática hasta la filosofía, etc. De este modo, no hay cultura universal. Y allí donde existe lo universal, no hay cultura.

Por ejemplo, no hay “cultura científica”. Lo que se entiende por tal o bien designa la formación general en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, o bien el “habitus” del método experimental. Y la moral tampoco es una cultura. Es algo parecido al equipo de supervivencia de la humanidad, como individuo y como especie –y en consecuencia, en el caso del hombre, como sociedad. Lo que compete a la cultura es, a lo sumo, la adaptación de las normas morales universales a una sociedad dada, tal y como viene determinada por su situación geográfica o su pasado histórico.

El modelo europeo de lo universal

¿Qué clase de universalidad debemos promover? Se repite un juego de palabras que se considera profundo y según el cual la particularidad de la cultura europea no sería otra que la universalidad. No deja de ser verdad. ¿Pero llega al fondo de la cuestión?

¿Cuál es la relación de Europa, o de Occidente, con las distintas universalidades que he señalado? Por supuesto, se puede escribir la historia hacia atrás e integrar en Europa la Grecia antigua, la Roma de la República o la del Imperio o incluso, por qué no, la Biblia. Esta ficción hará de Occidente la patria de lo universal. Pero si se rechaza esta impostura, será necesario admitir que las universalidades son *todas* anteriores a Europa.

Yo formularía de esta manera mi tesis: lo que es realmente europeo no es el universalismo, ni siquiera un determinado tipo de universalismo, sino un determinado modelo de acceso a lo universal. Este acceso está mediatizado por la relación con una o varias

16. DE MAISTRE, J., *Considérations sur la France*, ch 6, edición J.-L. Darcel, P.U.F., París 1989, p. 145.

culturas singulares distintas de la europea, es decir las culturas clásica (grecolatina) y bíblica. Esta relación es la matriz de relaciones subsiguientes con otras culturas, especialmente con las otras “grandes” civilizaciones –Islam, India, China, Japón, etc. Se aprecia muy concretamente en la historia del movimiento filológico y orientalista: los científicos europeos estudiaron el sánscrito porque habían estudiado el griego; estudiaron el árabe porque habían estudiado el hebreo. Europa aprendió la universalidad gracias al contacto con singulares. Es importante tener en cuenta que este contacto es previo al papel dominante adoptado por la formación científica de las elites europeas.

En mi opinión, la fuente última de tal actitud es religiosa. Reside en la articulación de la Nueva Alianza cristiana sobre la Antigua, judía, que la precedió y que la hace inteligible. Es lo que he denominado la “vía romana¹⁷”. Más que repetir lo que ya he dicho en otra parte, me gustaría terminar con una meditación acerca de la fuente más elevada del modelo cristiano de universalidad, que se sitúa al mismo nivel que su comprensión de Dios.

El modelo cristiano de lo universal

En el cristianismo, la universalidad histórica es la moneda de una universalidad anterior a la histórica. Es el movimiento de concretización de un antecedente que existe desde el origen. Pero este origen se presenta bajo un aspecto determinado. Lo podemos ver de forma más clara a través de una comparación entre el Cristianismo y el Islam, para mostrar hasta que punto las dos religiones no representan de la misma manera aquello que estaba “en el comienzo”.

Para el Islam, disponemos de la escena primitiva del pacto (mîthâq) tal y como se describe en el Libro de Dios (Corán, VII, 172). La escena tiene lugar antes de la creación del mundo. La humanidad que está por llegar, surge milagrosamente de los riñones de Adán y es invitada, como un todo, a atestiguar el señorío del Creador. Y de hecho es lo que hace de forma unánime. De esta manera “ella testimonia contra sí misma”. El Islam supone que el hombre es “naturalmente” musulmán. Según un hadith que se cita a menudo, “ningún recién nacido nace si no es según lo natural (*fitri*). Después sus dos padres le convierten en un judío, un cristiano o un zoroástrico¹⁸”. No necesita que sus padres hagan de él un musulmán: el hombre nace musulmán, y son sus padres los que hacen de él un adepto de las otras religiones. Una aplicación concreta de esta idea es que, en derecho islámico, un niño encontrado es considerado musulmán hasta que es reclamado por sus padres. En cuanto a la forma que tiene el Islam de considerarse a sí mismo, se pueden sacar dos consecuencias: 1) Ninguna religión precede al Islam, que es la religión de Abraham, de Noé, e incluso de Adán. El Islam no es heredero de nada y por lo tanto no le debe nada a nadie; 2) Un no creyente es menos un ciego o un desafortunado que una especie de traidor con relación a una fidelidad eterna: un no musulmán es en última instancia, objetivamente, un apóstata.

17. Cfr. BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, 3ª edición, Gallimard, París 1999.

18. HADITH, dans Bukhari, *Sahih*, Jana'iz, ch. 80, n° 1359, éd. al-Khatib et al., Beyrouth, Dar Ihya' al-turath al-'arabî, 1400h, t. 1, p. 417; MUSLIM, *Sahih*, Qadar, 22, 25; Ibn Hanbal, *Musnad*, t. 2, pp. 233, 275, 393; *Fiqh akbar II*, §6, dans WENSINCK, A. J., *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1932, p. 191.

Así pues, sus libros santos no son prefiguraciones que se anticiparían al Corán, sino por el contrario versiones adulteradas de un mensaje que coincidía esencialmente con éste.

Para el cristianismo, la escena que corresponde es la de la bendición inicial de la Epístola a los Efesios (1, 3-14). Se propone al hombre el proyecto de salvación a través de su adopción por Dios. Este proyecto engloba “todas las cosas” que trata de recapitular en Cristo. Tal plan implica por lo tanto la mayor universalidad posible. Pero si el don de Dios es anterior a la historia, la respuesta del hombre no lo es. Al contrario, se da en la historia. En cierto sentido, esta respuesta no es otra que la historia misma, que se hace posible precisamente por este proyecto de salvación propuesto “en los cielos” (antehistórico). El hombre tiene la libertad de responder. Se espera su respuesta positiva, pero no se da de entrada, e incluso, incluye el riesgo de un “no”. De este modo, el tiempo de la historia no es únicamente la distancia que separa al hombre de su propia realización. Es también el de la espera de Dios (en el sentido subjetivo del genitivo), el tiempo durante el cual Dios espera la respuesta del hombre. Hay como una esperanza de Dios que precede a la del hombre. La universalización es para el cristianismo un movimiento histórico. Pero este movimiento responde a un plan divino. La realización de dicho plan es confiada a la libertad humana que sólo recibe de Dios aquello que necesita para realizarse ella misma.