

Una idea de Europa: Cristianismo y modernidad

En un momento en que, tras la caída del comunismo, la Europa oriental se debate en una profunda crisis que amenaza con arrastrar a la Europa occidental, acaso no resulte ocioso tratar de aclarar el modo cómo se articulan tres conceptos básicos —Europa, cristianismo y modernidad—, aunque sólo quepa hacerlo en el espacio de que dispongo de forma harto esquemática. Estos esquemas, al precio de un cesiva, debida a la simplificación que suponen, suelen tener dos virtudes: por un lado, dan ocasión para recordar lo olvidado, por obvio que pueda ser; por otro, justamente, la misma obviedad de lo recordado suele sonar a provocación, lo que le sienta bien a la discusión intelectual. Empecemos por el primero, ¿qué entendemos por Europa? Ni que decir tiene que nos hacemos esta pregunta desde el supuesto de que el contenido significativo que se aloja en este concepto proviene de una historia harto peculiar. Europa, en el sentido que empleamos aquí, es una realidad histórico-cultural con caracteres propios. Acotarlos es la forma de dotar a Europa de un contenido que nos diga algo. Desde este enfoque histórico-cultural, la primera cuestión que surge consiste en fijar los *límites temporales* y señalar *desde cuándo* podemos hablar de Europa como una realidad histórica con entidad propia. Es decir, tendremos que adentrarnos en la cuestión de los orígenes, tan crucial a la vez que tan resbaladiza.

IGNACIO
SOTELO

«El cristiano sabe que la muerte y resurrección de Jesús de Nazareth conlleva una quiebra universal entre el antes y el después. La irrupción del cristianismo permite distinguir entre los antiguos, veteranos, el mundo pagano, y los modernos, moderni, el mundo



«Por consiguiente, lo que llamamos Europa no sería más que la expansión por todo el continente de la razón y libertad que la cultura griega inventa y, por tanto, Europa pertenecería al ciclo histórico que inaugura el mundo helénico.»

¿Desde cuándo existe esa realidad histórica-cultural que llamamos Europa? La cuestión incide tan directamente sobre la identidad de los europeos —sólo conociendo el origen sabemos quienes somos— que se comprende que haya sido especialmente polémica. La primera tentación es remontar los orígenes de Europa a la Grecia antigua. Por lo pronto, el nombre y el concepto geográfico provienen de Grecia; sin duda, algunos de sus elementos constitutivos también. Al comienzo de sus *Historias/Investigaciones*, Herodoto, siguiendo fuentes persas, contrapone Europa a Asia, el mundo griego, al mundo persa. «Pues los persas consideran suya a Asia y fuera de sus fronteras, a Europa y al mundo griego con todos sus pueblos» (Herodoto I, 4, 4.).

Como suele ocurrir, en su inicio Europa es percibida desde fuera, desde el mundo persa, que la identifica con lo griego. Así también España, vista desde la Provenza del siglo XII, se descubre como una entidad propia, que de hecho coincide con Cataluña. Améri-co Castro ha puesto énfasis en que el vocablo *español* es de origen provenzal: en castellano hubiera dado *españuelo*. Tiene su interés dejar constancia de que se tomase la parte por el todo: la primera España, la de los siglos XIII al XV, se hacía coincidir con Cataluña; la segunda, siglos XVI al XVIII, con Castilla; la reducción más reciente es propia del siglo XIX por la influencia directa del romanticismo francés, en las guías turísticas se termina por confundir a España con Andalucía. A favor del origen griego de Europa se ha mencionado el que la razón y el espíritu de libertad que, con llamativa continuidad, decimos que constituyen a Europa, hayan nacido entre los griegos. Por consiguiente, lo que llamamos Europa no sería más que *la expansión por todo el continente de la razón y libertad que la cultura griega inventa* y, por tanto, Europa pertenecería al ciclo histórico que inaugura el mundo helénico.

Hasta bien entrado el siglo XIX, los europeos mantuvimos, en cuanto el origen, una ambigüedad muy significativa. Se comprende, por un lado, que nos afanásemos por pertenecer a una cultura que habíamos convertido en paradigma; por otro, por grande que fuese el halago —somos los herederos directos de la cultura clásica grecorromana— más ambicioso era poder identificarse con una cultura propia, acaso superior al modelo grecolatino: *querella de los modernos y de los antiguos* que ha brotado en varias épocas de nuestra historia desde que en el siglo IV d.C. surgiese el término *modernus*, clave para definir a Europa como un ciclo cultural distinto del de la Antigüedad clásica. Conviene empezar recordando algo tan lejano que ya está casi por completo olvidado: el adjetivo *modernus*, que se deriva de *modus*, como *hodiernus* de *hodie*, y que no conoce el latín clásico —empieza a emplearse a partir del siglo IV d.C.—, hace referencia, como es bien sabido, a lo actual, a lo propio de los días que vivimos. El que sea ne-

cesarlo subrayar el presente con un vocablo nuevo supone que se percibe como algo radicalmente distinto de lo anterior, que se muestra como ya superado. La aparición de este neologismo implica la conciencia de una ruptura en la continuidad histórica: lo que fue ya no es; se viven «tiempos nuevos». Experiencia tan profunda de discontinuidad y cambio, ni que decir tiene, está ligada a la expansión del cristianismo en el corazón mismo del mundo antiguo. El cristiano sabe que la muerte y resurrección de Jesús de Nazareth conlleva una quiebra universal entre el antes y el después. La irrupción del cristianismo permite distinguir entre los antiguos, *veteres*, el mundo pagano, y los modernos, *moderni*, el mundo cristiano.

Importa dejar constancia de algo ya olvidado, por patente y fundamental que resulte, la *identidad originaria de moderno y cristiano*. La primera modernidad, médula de todas las ulteriores, la inicia el cristianismo. El punto de inflexión entre el mundo antiguo y el propiamente europeo se produce con la expansión del cristianismo. Si nos plegamos a la opinión hoy más extendida y diferenciamos el ciclo histórico europeo del de la Antigüedad grecolatina, ¿cuándo acaba entonces el mundo antiguo y empieza propiamente el europeo? En la escuela aprendimos que la Edad Media, *medium aevum* la llamaron los humanistas del siglo XV, y que hoy tendríamos que rebautizar con el nombre más apropiado de la *Edad de los orígenes*, empieza en el 476, con la caída del Imperio romano de occidente. Fecha, no lo olvidemos, que es una entre otras varias propuestas, como el edicto de Milán (313) que abre un período de tolerancia y ulterior reconocimiento oficial del cristianismo en el Imperio; o el bautismo de Clodovico (496), rey de los francos, que consolida el cristianismo en el mundo germánico; o el 622, año de la hégira de Mahoma a La Meca, chispa inicial de la expansión islámica por una buena parte de la cuenca mediterránea, el solar propio de la cultura antigua, que quiebra la unidad económica y cultural que había instalado el Imperio romano; o la Navidad del año 800, en que en Roma es coronado Carlomagno emperador del nuevo *Imperio romano-germánico* que, después de una breve desaparición, va a perdurar, al menos formalmente, hasta 1806.

En medio milenio oscilan los hitos que se han dado para señalar el paso del ciclo antiguo al europeo; prueba patente, tanto de lo cuestionable que resultan cada una de estas fechas, como de la complejidad del proceso. En el largo trecho que va desde el siglo IV al IX, el menos conocido de nuestra común historia europea, se fraguan los elementos básicos de lo que va a constituir Europa.

De aquellos siglos oscuros quiero extraer dos conclusiones que me parecen básicas para una definición de Europa. La primera, tantas veces recalcada, olvidada, enaltecida, recriminada, es que Europa, en los orígenes y durante siglos, se confunde con el cristianismo. *Modernus*

«En el largo trecho que va desde el siglo IV al IX, el menos conocido de nuestra común historia europea, se fraguan los elementos básicos de lo que va a constituir Europa.»



«La expansión de la cultura europea más allá de su marco geográfico es lo que va a imponer a finales del siglo XIX el concepto de Occidente.»



quiere decir actual, que en su origen equivale a cristiano, así como antiguo equivale a pagano. Hablar de una Europa cristiana es una redundancia. En un principio, lo europeo coincide con lo cristiano y Europa llega hasta donde alcanza el cristianismo. Europa se hace con la expansión del cristianismo: la cristianización de los pueblos germánicos y de los pueblos eslavos hace surgir a Europa.

Dos corolarios se derivan de esta primera conclusión que consiste en identificar en el origen lo europeo y lo cristiano. El primero: justamente esta coincidencia nos permite establecer en cada época los *límites espaciales* de Europa: qué territorio podemos considerar Europa es cuestión que en cada momento hay que resolver en relación con la presencia o no del cristianismo, puesto que, por un lado, países que hoy, sin la menor duda, son Europa, no lo fueron desde un principio—así la España musulmana que llegó a ocupar la mayor parte de la Península, o el mundo germánico o eslavo antes de su cristianización— y, por otro, la Europa actual podría haber sobrepasado las fronteras meramente geográficas; así las islas Canarias son Europa, aunque no lo sean desde criterios estrictamente geográficos. La expansión de la cultura europea más allá de su marco geográfico es lo que va a imponer a finales del siglo XIX el concepto de *Occidente*. De la identificación originaria de lo europeo con lo cristiano se deriva un segundo corolario: nos guste o no, hay que partir del cristianismo para poder dar contenido al concepto de Europa. Obsérvese que digo que el cristianismo es el punto de partida, no el de llegada, y desde luego, no el actual. El que cristiano y europeo hayan coincidido en el origen, no quiere decir que lo sigan coincidiendo hoy, o que haya que recuperar esta identidad para ser cabalmente europeo.

La segunda conclusión que se desprende de estas consideraciones en torno a la periodización de nuestra común historia europea es que el meollo original de Europa lo constituye el espacio que ocupó el Imperio carolingio. Para Alcuino, consejero de Carlomagno y el primer intelectual ya claramente europeo, el Imperio carolingio, la cristiandad y Europa son términos intercambiables. En este sentido Cataluña, *la marca hispánica*, en cuanto parte del Imperio, es la sola región de la península ibérica que ha sido Europa desde el mismo comienzo. Con el cambio de ciclo histórico, del antiguo al europeo, hay que dejar constancia de un desplazamiento desde el Mediterráneo (base geográfica del ciclo antiguo) al Atlántico norte, núcleo territorial del nuevo ciclo europeo. Al desmembrarse el Imperio carolingio, Francia va a ocupar esta posición central, hasta el punto que las naciones europeas que van a ir surgiendo a lo largo de los siglos, España, Inglaterra, Italia, Alemania, Polonia, estiman sus relaciones con Europa, juzgan incluso de su *uropeidad*, por las relaciones que mantengan con Francia, por lo menos hasta las guerras napoleónicas, que significaron el último

intento fracasado de unir a Europa bajo la hegemonía francesa.

Desmoronado el Imperio romano por la presión de los pueblos germánicos y en virtud de la expansión islámica, desplazado el centro de gravedad del Mediterráneo al Atlántico, la historia propiamente de Europa se inaugura con el nacimiento de entidades políticas y culturales — las futuras naciones europeas— que en un largo milenio no han perdido la conciencia de pertenecer a un todo. Entre la desmembración del Imperio carolingio y la aparición de una Europa estructurada en naciones que han alcanzado su independencia política, es decir, entre los siglos IX y XV, la idea de Europa se somete a la de *christianitas*. En la gran empresa europea de las cruzadas para recuperar la tierra santa del dominio islámico, tan sólo aparece esta noción. El *ordo christianus* se concibe dividido en dos sociedades perfectas, una espiritual, la Iglesia, a la cabeza de la cual está el Papa, y otra temporal, que preside el Emperador. La primera se basa en la revelación evangélica, y la segunda, en el Imperio romano, que se considera modelo definitivo de cualquier forma de organización política. Ambas tienen su centro en Roma y ambas subrayan su universalidad. La distinción del poder espiritual, Papado, del poder temporal, Imperio, la diarquía de *ecclesia/imperium*, constituye uno de los elementos distintivos de la cultura europea —el mundo islámico la desconoce— que ha permitido la peculiar evolución de Europa. La distinción entre el poder espiritual y el poder temporal posibilita el proceso de secularización que va a caracterizar a la Europa moderna.

Durante la larga contienda entre ambos poderes, empeñados en su universalidad, se oscurece la noción de Europa. Su resurgimiento hay que emplazarlo en la aurora de lo que en el siglo XIX se denominó *Renacimiento*. Por un lado, el poder imperial declina frente a la consolidación de las monarquías absolutas, que están en el origen de los modernos Estados europeos; el poder universal de la Iglesia va a recibir el golpe definitivo con la reforma luterana, pero el factor principal que hace a Europa sentirse de nuevo tal es la amenaza turca. La caída de Constantinopla en 1453 constituye el acontecimiento que obliga a Europa a reconocerse de nuevo una, de la misma manera como la amenaza persa produjo en su día el nacimiento de la Europa helénica, Europa en el siglo XV se vive ya como una comunidad de pueblos, con organizaciones políticas propias, que mantiene unida una misma religión y una misma espiritualidad. Europa se constituye en una diversidad de pueblos que forman entidades políticas con un mismo origen cultural. Desde esta perspectiva, la cuestión europea se formula en los siglos XVI, XVII y XVIII como la consecución de un equilibrio entre los distintos pueblos y Estados europeos. Leibniz formula la conciencia de la nueva Europa, basada en el derecho de las naciones a su propia soberanía y en el equilibrio de poder entre los distintos Estados,

«El poder universal de la Iglesia va a recibir el golpe definitivo con la reforma luterana, pero el factor principal que hace Europa sentirse de nuevo tal es la amenaza turca.»



como base de una convivencia pacífica. Europa se define como un sistema de naciones políticamente organizadas que se saben ligadas por una cultura común y que pretenden vivir en paz, al mantener entre ellas por todos los medios un equilibrio, que en el siglo XVI cuestiona la hegemonía española y desde finales del XVII, la francesa. En todo caso, desde el Renacimiento hasta nuestros días, cabe exhumar una conciencia común de pertenecer a Europa, a veces muy debilitada, como en el siglo XIX —auge del nacionalismo—, otras bastante más recias, como en la modernidad renacentista o barroca, o en el momento actual.

Europa supone, por tanto, un ciclo histórico propio, distinto del de la Antigüedad clásica, que se define precisamente por la irrupción y expansión del cristianismo y la consolidación de naciones distintas que aspiran a su propia soberanía dentro de una cultura común y de una convivencia pacífica. Durante siglos, han coincidido Europa y cristianidad, a la vez que se han identificado en sus orígenes espíritu europeo y espiritualidad cristiana. Hagamos explícitas algunas consecuencias de esta identificación de Europa con el cristianismo. La percepción cristiana posibilita una visión lineal de la historia, entendida como un proceso que va desde la Creación a la Encarnación y Resurrección del Hijo de Dios —eje sobre el que giraría toda la historia, convertida así en *universal*— y a partir de esta experiencia histórica que trasciende a la historia, el sentido de la humanidad es alcanzar el Reino de Dios. La idea de la perfectibilidad del individuo y de la convivencia social constituye así un elemento fundamental de la idea de Europa. La visión lineal de la historia engarza con la concepción judía y rompe con la idea circular de la historia propia del mundo greco-latino.

La separación del mundo antiguo del moderno-cristiano permite una periodización de la historia, concebida como historia universal. Como el mundo moderno empieza con el cristianismo y ya dura veinte siglos, entre el antiguo y el moderno hubo que establecer, al surgir la modernidad renacentista, una *edad media*. A su vez, cuando aquélla fue sustituida por la modernidad ilustrada, hemos tenido que añadir a la *edad moderna* una *contemporánea*, que ya se ha dilatado demasiado, sobre todo si tomamos en consideración las enormes transformaciones del siglo que estamos acabando. De ahí que hayamos tenido que introducir una nueva categoría, la llamada postmodernidad que, en principio, no significa más que lo que viene tras la modernidad, pero que comporta la conciencia, y esto es lo decisivo, de que es algo nuevo que no encaja en aquélla.

Hay que advertir que el concepto de postmodernidad —tomado en serio se hace pocas veces— implica una ruptura semejante a la que ocurrió con la aparición del cristianismo y supone que *éste habría llegado a su fin*. La identidad del cristianismo con la modernidad pone

«La diversidad cultural que se observa en Europa proviene tanto de las subsiguientes rupturas del cristianismo, como de las consiguientes formas de secularización.»



de relieve que, en rigor, la postmodernidad significa un mundo que ha dejado de ser cristiano. Jaspers ya caracterizó en 1932 *la situación espiritual de nuestro tiempo* por dos factores principales: por un lado, el ateísmo; por otro, el papel central que desempeña la técnica, que influye de manera decisiva en los más variados aspectos de la vida material y espiritual. La interconexión de ateísmo y técnica subraya lo que ha de entenderse por postmodernidad.

El mundo antiguo tiene su ámbito geográfico en el Mediterráneo. El mundo moderno coincide con el que abarca la expansión del cristianismo. Dado que se pierde el norte de África con la invasión islámica, la modernidad cristiana tiene su base geográfica en Europa. En este sentido, la cultura moderna o cristiana coincide con la europea. La originalidad de la cultura europea es ser cristiana. Durante siglos Europa se confundió con la cristiandad. La expansión ultramarina de Europa lleva esta cultura al continente americano; el siglo XIX la expande por todo el planeta. La cultura moderna es así la cristiana, europea y

occidental, tres denominaciones que se superponen con un mismo contenido. La noción de Occidente adquiere notoriedad a finales de siglo, comienzos del nuestro, para significar, por un lado, la extensión de lo europeo fuera de nuestro continente —la europeización de América—; por otro, como forma de afirmar la propia identidad cultural frente a las grandes culturas asiáticas, hindú y china, que el europeo descubre desde el siglo XVIII con admiración creciente. No faltan los que subrayan

como un elemento distintivo de lo europeo justamente esta capacidad de abrirse a lo otro, de penetrar en las culturas extrañas, para dominarlas o para estudiarlas. Si aceptamos la tesis principal de que, al menos en los orígenes, Europa se identifica con el cristianismo, entonces las diferencias enormes que comprobamos en Europa —con toda razón se ha señalado que Europa es la diversidad— dependerán en buena medida del *tipo de cristianismo* que se profese, y a partir de un determinado momento, del modo como se supere cada uno: secularización. La diversidad cultural que se observa en Europa proviene tanto de las subsiguientes rupturas del cristianismo, como de las consiguientes formas de secularización. La primera gran división de Europa, viva y actuante hasta nuestros días, viene de muy atrás y es la que se establece entre la Europa occidental, cristianismo romano, y la Europa oriental, ortodoxia bizantina. La ruptura entre la Iglesia oriental y la occidental, entre la Iglesia ortodoxa y la romana (cisma de 1054) marca una primera frontera en Europa que todavía subsiste con la separación de la Europa oriental de la occidental. La caída del comunismo ha puesto de manifiesto las diferencias profundas, que más allá de las diferencias ideológicas previas de las distintas concepciones de la modernidad, se remontan a un pasado lejano y a un mismo origen religioso, hasta el punto que la guerra

«La modernidad es un fenómeno exclusivamente cristiano, europeo y occidental. Max Weber habla en este contexto incluso de una «individualidad histórica».



*«Max Weber va a poner de
manifiesto la identidad
subyacente entre modernidad y
cristianismo, volviendo así a la
tesis cardinal de la teoría
hegeliana de la modernidad.»*



civil entre croatas (católicos) y serbios (ortodoxos) tiene algo también de guerra de religión.

La segunda gran escisión se produce en el siglo XVI en la Europa occidental, que a su vez diferencia una Europa del norte, la del cristianismo reformado, cuya mejor expresión es el nacionalismo puritano, y una Europa de la Contrarreforma, que tiene en el barroco su expresión más cabal. La reforma protestante traza una nueva frontera entre la Europa del norte y la Europa católico-barroca, que no se puede llamar sin más la Europa del sur, al incluir, además de Portugal, España, Francia e Italia, a Irlanda, al Imperio austríaco y a Polonia, distinción que resulta esencial para comprender la última modernidad ilustrada, así como los diferentes caminos que sigue la secularización.

Pues bien, uno de los fenómenos de mayor trascendencia ocurrido en Europa en los últimos tres decenios que, pese a su significación, ha pasado bastante inadvertido, consiste en la desaparición repentina de la antigua animosidad entre el mundo católico y el protestante, hasta el punto de que en muy poco tiempo se han difuminado las fronteras entre ambos mundos. Las gentes de mi generación somos testigos de una sensible disminución de los prejuicios católicos frente a los protestantes y de los protestantes frente a los católicos. En Alemania —dividida desde la Reforma entre católicos y protestantes— se ha producido en los últimos decenios una aproximación de las distintas formas de cristianismo, en cierto modo explicable por ser cada vez más minoritarias frente a la cultura secularizada dominante, una vez perdido casi todo lo referente con el cristianismo. Representa uno de los cambios más espectaculares de la Europa contemporánea, sobre cuya honda significación, insisto, me parece que no se ha meditado lo suficiente.

Desde la primera modernidad que introdujo el cristianismo en el Bajo Imperio hasta nuestros días hay que diferenciar distintas modernidades: la modernidad carolingia, la que se produce en el siglo XIII con la introducción del Derecho romano y la filosofía aristotélica, la renacentista y, por último, la ilustrada. Tanto como una filosofía (Hegel) y una sociología (Weber) de la modernidad resulta imprescindible una historia de las distintas modernidades, todavía por hacer. Una comprensión cabal de la modernidad precisa partir de su esencia cristiana y observar las distintas formas que ha ido adquiriendo a través de la historia. En cambio, una teoría de la modernidad que la reduzca a su última expresión, la modernidad ilustrada, tiene altas probabilidades de tomar el rábano por las hojas.

Así entendida, la modernidad es un fenómeno exclusivamente cristiano, europeo y occidental. Max Weber habla en este contexto incluso de una «individualidad histórica». Si asumimos esta comprensión euro-céntrica de modernidad, no tendría ya ningún sentido hablar, por ejemplo, de la «modernización del Islam» o de un «capitalismo chino». La

modernidad sería exclusiva de, y consustancial con, la cultura europea, cristiana y occidental. No son pocos los problemas que se derivan de este postulado, en los que, desde luego, no voy a entrar: ¿puede acaso considerarse la cultura europea como la cultura universal destinada a convertirse en planetaria?; ¿cabe una modernización de culturas extrañas, que, como en el caso de Japón, adoptan la tecnología y el sistema de producción capitalista, sin perder su identidad cultural?; la capacidad de destrucción que conlleva la modernidad europea, ¿destruye toda esperanza de que otras culturas menos belicistas puedan al final sobrevivir?; en todo caso, la idea ilustrada de una historia universal que articularía Europa ha perdido credibilidad, y hoy parece afirmarse más bien un pluralismo cultural, obligado a convivir en un planeta cada vez más pequeño.

Tomando como referencia a la última modernidad ilustrada, hay que dejar constancia del surgimiento en las primeras décadas del siglo XIX de una ciencia, la sociología, cuyo tema específico, desde su origen hasta nuestros días, es dar cuenta de la modernidad. Para la sociología, el «mundo antiguo» que toma como referencia es el «antiguo régimen», que lo definen la sociedad estamental, el capitalismo mercantil y la monarquía absoluta; mientras que el «mundo moderno» que se construye sobre el anterior viene caracterizado por la sociedad igualitaria de masas, dividida en clases, el capitalismo industrial, y la democracia representativa. El objeto propio de la sociología es conocer el proceso de modernización, con el fin de poder conducir de la manera menos traumática la transición de la sociedad «tradicional» a la «moderna».

En su origen, la sociología recoge los presupuestos y los prejuicios ilustrados y, consecuentemente, concibe la modernización como un proceso de emancipación de lo religioso, que entiende como pura superstición al servicio de la sociedad estamental. En los sociólogos de la primera generación —Auguste Comte, Herbert Spencer— lo teológico es propio de la sociedad estamental, por lo que el paso a la modernidad exigiría la sustitución de la teología, también en su forma secularizada de la metafísica, por la «ciencia positiva». La primera modernidad que diseña la sociología parte de la crítica ilustrada de la religión, que la concibe como un instrumento de dominación de las «clases parasitarias», para utilizar el concepto de Saint-Simon, el verdadero padre de la sociología y, en cierto modo, del socialismo. En los sociólogos de la segunda generación —Emile Durkheim, Max Weber— que refundan la sociología, al desprenderla de la noción de «sociedad» y purificarla de cualquier residuo de filosofía de la historia, la religión recupera una posición central, como la «matriz» básica de lo social. Max Weber va a poner de manifiesto la identidad subyacente entre modernidad y cristianismo, volviendo así a la tesis cardinal de la teoría hegeliana de la modernidad.

«La idea ilustrada de una historia universal que articularía Europa ha perdido credibilidad, y hoy parece afirmarse más bien un pluralismo cultural, obligado a convivir en un planeta cada vez más pequeño.»



«Nos va a costar algún esfuerzo hacernos al nuevo eje de Europa, que ya no transcurre de norte a sur, sino de oeste a este, sin poder recurrir, como en el pasado, a la oposición capitalismo/comunismo.»



Si en Hegel las categorías centrales de la modernidad son libertad y subjetividad, ambas introducidas por el cristianismo, en Weber la categoría central es la de *racionalidad*, que el sociólogo alemán hace derivar de la disciplina interna (*Lebensführung*) que introducen las grandes religiones en la conducta individual y colectiva. Incluso el modo particular de la racionalidad capitalista, la acumulación por la acumulación, estaría en conexión con una teología específica cristiana, el calvinismo y su teoría de la predestinación.

De lo dicho se deriva que la noción de postmodernidad habrá que vincularla a la crisis radical de los valores cristianos, tanto en sus formas religiosas como secularizadas. Sin duda es Nietzsche el filósofo que anuncia la postmodernidad, al llevar a su último extremo la crítica radical de lo cristiano, que lo identifica con lo moderno. La crítica nietzscheana del cristianismo incluye al vergonzante, al secularizado, que ha sobrevivido a la crítica ilustrada de la religión.

Si el sustrato permanente de la modernidad es la idea de Dios, incluso secularizada en la de Razón, así como sus valores son los cristianos de libertad, igualdad y fraternidad, la postmodernidad supone la supresión radical de cualquier forma de monoteísmo, así como los valores cristianos basados en la libertad, igualdad y fraternidad de todos los humanos en cuanto hijos de Dios. Si la idea de origen y de fin conducen a la teología, hay que pensar circularmente la realidad como «el eterno retorno de lo mismo», y atreverse a trastocar el alcance y el orden de los valores, ya que no tendrían otro fundamento que la voluntad de cada uno. Dos intuiciones básicas que constituyen las coordenadas desde las que es preciso pensar la postmodernidad. Tarea que, en último término, consiste en hacerse cargo de la «muerte de Dios» con todas las consecuencias que implica. La postmodernidad, en este sentido, no sería otra cosa que una interpretación del mundo consecuentemente atea.

¿De qué sirven estas puntualizaciones terminológicas, por lo demás hartamente conocidas, aunque algunas bastante olvidadas, a la hora de intentar entender la situación actual de Europa? Claro que la red interpretativa que de ellas se deriva no es lo suficientemente fina para captar los factores de menor cuantía, pero nos permite al menos pescar los peces más gordos. En una Europa que caracteriza las diferencias, estas consideraciones facilitan el distinguir las corrientes unificadoras de las disgregadoras. Entre las primeras están la universalidad de la razón, la noción universal de los derechos humanos, el capitalismo como modo de producción que, al alcanzar un determinado nivel de desarrollo técnico e industrial, desemboca en la internacionalización de la economía: el Estado nacional, ámbito de la primera industrialización, se ha quedado demasiado pequeño. A la fuerza unitaria de la necesidad de ampliar el mercado europeo hay que añadir la conciencia viva de constituir una unidad cultural. Entre las corrientes disgregadoras, vinculadas

originariamente a la dispersión de las distintas interpretaciones del cristianismo, hay que señalar en primer lugar la pervivencia, y aun resurgimiento del nacionalismo, uno de los elementos fundamentales de la conciencia europea, que es preciso entender en su origen religioso. El nacionalcatolicismo que hemos padecido hasta hace poco los españoles podría rebrotar en algunos países de la Europa oriental, con las especificaciones propias del tipo de cristianismo a que corresponda. La universalidad de los valores cristianos y la particularidad de la subjetividad individual que el cristianismo ha hecho históricamente posible, junto con la noción nada universal de identidad nacional, que se ha querido vincular a la de historia universal, son aspectos, no siempre compatibles, que pertenecen por igual a lo que llamamos Europa.

Si bien hemos comprobado que, una vez que se aproximan sus niveles de vida, las diferencias entre la Europa protestante y la Europa católica se han aminorado muy sensiblemente, hasta hacer ya visible el camino que pudiera conducir a una pronta desaparición, tal vez por las enormes diferencias que a este respecto hay que constatar entre la Europa occidental y la oriental —la renta *per cápita* en dos países vecinos va de 20.000 dólares al año en Alemania a 1.800 en Polonia—, las diferencias, también las religiosas-espirituales, entre estas dos Europas tienden a aumentar. En los dos últimos decenios han perdido importancia las diferencias entre el norte y el sur de Europa, entre protestantismo y catolicismo, y aumentan las existentes entre la Europa occidental y la oriental. Nos va a costar algún esfuerzo hacernos al nuevo eje de Europa, que ya no transcurre de norte a sur, sino de oeste a este, sin poder recurrir, como en el pasado, a la oposición capitalismo/comunismo. La verdadera ruptura de Europa se ha hecho patente después de la caída del comunismo, que es lo que ha puesto de manifiesto las verdaderas diferencias que habían ido fraguándose en una larga historia, por muchos ya olvidada.

El reto que plantea la Europa oriental sobre la occidental puede traer consigo —y uno trata de ser comedido— la descomposición de la Europa comunitaria. Los europeos estamos empezando a ser conscientes de que desde la caída del comunismo, que mantenía a la historia congelada, se ha abierto una sima profunda en Europa, de cuyas consecuencias cada día nos sentimos tanto más horrorizados, cuanto mejor informados. Las muy distintas Europas que han cuajado en doce siglos tienen que encontrar una nueva forma de convivencia, precisamente cuando sus dinámicas internas muestran las mayores diferencias, sin otro alivio, en tamaña desolación, que refugiarse en las patrias chicas o en las antiguas naciones. Y ello ocurre, justamente, cuando la postmodernidad ha difuminado las señas de identidad que Europa había llegado a adquirir en tan larga historia.

«La verdadera ruptura de Europa se ha hecho patente después de la caída del comunismo, que es lo que ha puesto de manifiesto las verdaderas diferencias que habían ido fraguándose en una larga historia, por muchos ya olvidada.»



Pues bien, el sentido de estas reflexiones, que nos ha obligado a semejante retrospectiva histórica, radica en que desembocan en las tres cuestiones que considero claves en el umbral del siglo XXI: 1. La construcción de una Europa unida y el reto de la Europa oriental. 2. El nuevo papel de Europa en el mundo: la occidentalización del planeta y la difícil, si no imposible, hegemonía europea. 3. La fidelidad a los valores europeos en las condiciones de la postmodernidad. A nadie extrañará, dado el calibre de las cuestiones, que no haga más que enunciarlas.