



Variaciones sobre el «telos» de Europa en Husserl

I. LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL DE EUROPA Y SUS CAUSAS: EL OLVIDO DEL «TELOS» FILOSÓFICO Y ORIGINARIO

En una conferencia dictada en Viena en mayo de 1935 y recogida en los anexos de la «Krisis», Husserl aborda la cuestión del sentido teleológico de la humanidad europea y del papel esencial de la filosofía en la comprensión de la crisis que atraviesan las naciones.

De la misma manera que, en el plano de la enfermedad individual, se acude al auxilio de la medicina, sea ésta «natural» o «científica», ¿no cabe hablar de una medicina aplicable a ese enfermo global que es Europa?

Para Husserl, el problema de Europa no puede diagnosticarse y, mucho menos, solventarse en el ámbito del naturalismo o del objetivismo científicos. Es un problema espiritual y, como tal, sólo puede abordarse y resolverse desde la ciencia del espíritu, indisoluble de la fenomenología trascendental.

¿Cuáles son las causas de la presente crisis europea? El diagnóstico no ofrece dudas: los diferentes síntomas de la enfermedad espiritual que nos afectan nos remiten a una causa fundamental, el olvido del «telos» que nos configuró desde el origen, otorgándonos nuestra verdadera «forma». ¿Y qué es lo que caracteriza a esta «forma»?

La asombrosa teleología innata a Europa va íntimamente unida al surgimiento de la filosofía y de las ciencias en el sentido griego. A pesar de las diferencias existentes entre los pueblos de Europa, hay una unidad subyacente, basada en algo así como una entelequia innata que da sentido a sus respectivos modos de vida y los orienta hacia un *polo eterno*. Por otra parte, la entelequia europea difiere profundamente de todas las demás en un punto esencial, su pretensión de universalidad: son los otros

pueblos o comunidades los que tienden a europeizarse, no a la inversa, un punto que, evidentemente, necesita matizarse hoy, cuando han transcurrido casi sesenta años desde el diagnóstico de Husserl y en un momento en que la crisis de Europa y, con ella, del mundo entero, alcanza su paroxismo resolutivo. Y no tanto para rectificar las tesis husserlianas, cuanto para destacar hasta qué punto la pérdida del «norte» por parte de la humanidad europea le ha hecho tributaria de otras formas de vida y de «colonización» que contrastan con su más recóndita esencia. ¿En dónde se refugian hoy esa voluntad y esa capacidad de universalización que desde siempre definieron a Europa? Desde luego, no en la «Europa de los mercaderes», ni en el objetivismo científico, ni en la civilización informática, ni tampoco en los proyectos de una «new age» de importación californiana. Con lo cual percibimos como en negativo lo acertado del diagnóstico de Husserl. Pero prosigamos.

Para Husserl, el *telos* no tiene nada que ver con un instinto zoológico o algo semejante, sino que supone la autoconciencia y la voluntad (al menos, en una parte de la humanidad que compone el cuerpo de los pueblos), un tema que nos recuerda el de las «egrégoras» o «formas psíquicas» colectivas de que habla el esoterismo y en el que no podemos entrar ahora. Para nuestro autor, el *telos* no es una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino la expresión de un presentimiento viviente, que surge cuando se medita sin prejuicios. Y es que, en el modo del sentimiento, el presentimiento es la flecha indicadora de todos los descubrimientos.

La Europa espiritual, que abarca también los EE.UU y los dominios anglosajones, ha nacido en un lugar, la nación griega, y en un tiempo, los siglos VII y VI a.C. Allí comenzó a desarrollarse una nueva actitud frente al mundo-ambiente, una actitud de la que nace la *filosofía*, el saber de la totalidad, la ciencia universal. Por paradójica que pueda parecer la idea de un saber a la vez uno y múltiple como es la filosofía, éste es el *proto-fenómeno* de la Europa espiritual. Con las ideas no ocurre como con las cosas: a través de ellas, el hombre entra en un proceso de reelaboración perpetua, se transforma en un *hombre nuevo*. Cual levadura en la masa, la entelequia se encarnó primero en pequeños círculos, hasta hacer fermentar a todo el organismo europeo. Esto acontece primero en el espacio espiritual griego, lo que inaugura una historia nueva.

¿Cuál es la índole propia de la filosofía, esa cosa asombrosa que se despliega en ciencias siempre nuevas? En primer lugar, se diferencia claramente de la actitud pre-científica o puramente empírica. Lo que la actividad filosófica produce no se limita a la realidad fáctica, apunta a

un ámbito ideal, y servirá de soporte a idealidades de un género superior, inaugurando así una tarea infinita. En segundo término, la idea filosófica de verdad se distancia profundamente de la pre-científica. Quiere ser verdad incondicional, *verdad en sí*. Ninguna forma cultural anterior a la filosofía lleva en sí esta pretensión de universalidad. La cultura extra-filosófica es finita, la filosofía tiende al infinito, un punto que podría suscitar el problema de si Husserl es tributario de la concepción matemática del infinito como *lo indefinido* o si, por el contrario, lleva el concepto a sus últimas consecuencias. Nos inclinamos por esta segunda posibilidad.

La actitud filosófica que nace en Grecia implica, según Husserl, una auténtica revolución en la historicidad, hasta el punto de que cualquier tarea infinita se construye para nosotros analógicamente a partir de la filosofía. Pero, ¿no es esto una exageración? —se pregunta Husserl—. ¿No se dice que los griegos aprendieron de otros sabios antiguos? ¿No es la filosofía occidental una más entre otras?

Sin entrar en la dilucidación concreta de tales preguntas, nuestro autor se limita a señalar el rasgo distintivo esencial del pensamiento griego: sólo en ellos encontramos un interés vital universal puramente *teórico*. Y esta actitud teórica aparece como una transformación radical de la actitud «natural». ¿Cómo se produce el cambio de una a otra? Cuatro casos son posibles: a) Que la nueva actitud se ponga al servicio de la «natural», y entonces se convierte en actitud *práctica* de grado superior; b) Que se transforme en *teorética*, la cual no implica de por sí la división del investigador o filósofo en dos mitades sin relación alguna entre ellas; c) La *síntesis* de los dos intereses, teórico y práctico, de manera que la «teoría» sirva de un nuevo modo a la humanidad (por oposición a la actitud religiosa-mítica, fundada en la actitud «natural» de un lado, y a la teorética, de otro). Por último, d) La síntesis de la actitud «natural» y de la teorética en un campo *finito*, limitado, como es, por ejemplo, el de la especialización de la ciencia.

Para comprender más profundamente la filosofía, conviene distinguirla con claridad de las «filosofías» orientales. Para ello es necesario considerar la actitud práctico-universal que les sirve de base. En ella, el «mundo» como totalidad se vuelve *prácticamente temático*. Dicha concepción no sólo engloba a hombres y animales, sino también a seres infrahumanos y sobrehumanos, de manera que el mundo aparece dominado por potencias míticas. Hay un colegio sacerdotal detentador del saber mítico-práctico de tales poderes y de su modo de regir los aconte-

cimientos de este mundo, un saber indisoluble de su formulación ritual. Y aunque semejante concepción incluya conocimientos especulativos y científicos de la más diversa índole, todos ellos están al servicio de una meta práctico-universal. Por eso es un error equiparar aquellas «filosofías» a la que tiene su origen en Grecia.

Frente a ellas, la actitud teórica se basa en el «*thaumádsein*», en el que el hombre aparece como «espectador desinteresado». ¿Cuál es el motivo de este «asombro»? Sin entrar en los orígenes y en las causas de orden social (apertura a otros pueblos, auge del comercio, etc.), hay que decir que el interés teórico es una derivación de la «curiosidad» arraigada en la vida «natural». El hombre movido por ese interés busca la verdad universal, válida para todos, la verdad en sí.

Así, en personalidades singulares, como Tales de Mileto, se desarrolla un nuevo ideal de humanidad y una nueva comunidad. Por otra parte, el impulso filosófico se amplía de dos maneras: como extensión de una comunidad de filósofos y como movimiento cultural coextensivo a la primera y que tiende a una expansión sin fin, más allá de toda frontera nacional. A su vez, la actividad filosófica comporta un doble efecto espiritual: la búsqueda de la verdad en sí frente a toda tradición u opinión dadas de antemano y la mutación de la praxis humana de acuerdo con las exigencias de la verdad.

Evidentemente, el impulso filosófico tropezará con los poderes tradicionalistas, lo que engendrará un conflicto político entre conservadores y partidarios de la filosofía. Por lo demás, en la relación filosofía/tradición hay que considerar dos posibilidades: o bien los valores tradicionales se rechazan, o bien son retomados de un modo distinto por la filosofía. Por ejemplo, en el concepto «Dios», en el que el proceso de validación conduce a algo así como una «mezcla» de la absolutez que dicha noción comporta con la que es característica de la idealidad filosófica: Dios es, por así decirlo, logificado, se convierte en el portador del Logos absoluto.

Esta es, pues, en lo esencial, la motivación histórica que permite comprender la mutación introducida por la filosofía, a la que Husserl atribuye una función arcontica respecto de la humanidad entera.

Por otro lado, semejante dictamen nada tiene que ver con cualquier tipo de «*Aufklärerei*», ni puede ser calificado de racionalismo, al menos en el sentido habitual del término. Es indudable que la existencia en cuanto orientada hacia normas ideales, hacia tareas infinitas, es decir, la existencia *sub specie aeterni*, sólo es posible en la universalidad absoluta. Pero tal planteamiento vital conlleva sus riesgos y peligros, que no

son otros que los derivados de una racionalidad unilateral. Por eso hay que ir más allá de un cierto racionalismo, pero también del irracionalismo, así como de la ingenuidad de la actitud «natural». De ahí la necesidad de un espectador imparcial cuya mirada sobrevuele el mundo que ha desmitizado.

Otro punto interesante de la crítica husserliana es la denuncia del *objetivismo racionalista*. Si bien es preciso reconocer la importancia de la corporeidad, es necesario contemplarla también como algo a sobrepasar, como nos muestra el nacimiento del mundo matemático, inseparable de un proceso de idealización de las figuras, del espacio, que puede ser extendido al infinito. Si el hombre, en cuanto cuerpo, pertenece al universo objetivo, en cuanto persona se rige por normas y fines eternos. Por eso la psicología no puede convertirse en tributaria del objetivismo: ello le impediría tematizar el alma. Pero tal planteamiento sólo es factible desde la actitud fenomenológica, que se sitúa más allá del dualismo cartesiano y de toda confrontación «natural» sujeto/objeto.

Sólo el *espíritu es ente en-sí y para-sí*. Y sólo cuando el espíritu abandona la exterioridad y entra en sí mismo puede *bastarse a sí mismo*. El sensualismo y el psicologismo pueden superarse, pues, a través de la aut meditación, con lo cual Husserl lleva a sus últimas consecuencias los planteamientos de Brentano, que exigía una psicología de las vivencias intencionales en orden a dejar atrás todo objetivismo psicológico.

En definitiva, para el fundador de la fenomenología, la crisis de Europa no es un oscuro destino, sino que deviene comprensible sobre el trasfondo de lo que sólo patentiza la filosofía: *la teleología de la historia europea*. Para entender la inversión de esencia que caracteriza a la actual crisis es necesario haber elaborado el concepto de Europa como *teleología histórica de los fines racionales infinitos*. Europa ha nacido de la filosofía y, por consiguiente, la presente situación de desarraigo lleva consigo una degradación global de su existencia.

¿Qué forma adopta la crisis actual? La de un *aparente fracaso del racionalismo*. Pero dicho fracaso no está en la esencia del racionalismo sin más, sino que va unido a un cierto racionalismo naturalista y objetivista.

¿Cuál será el desenlace de los acontecimientos? Husserl ve dos salidas posibles a la crisis: la declinación de Europa y la caída en la barbarie, o bien, el renacimiento de Europa cual nuevo Fénix de sus cenizas. En el combate sin fin emprendido por las fuerzas espirituales que quieren mantenerse fieles al origen, a la filosofía, el mayor peligro es el cansancio. Sólo perseverando hasta el final en este desigual combate podremos

sacar a Occidente del nihilismo: un nuevo soplo animará así a la humanidad, un soplo espiritual, pues *sólo el espíritu es inmortal*.

II. UNILATERALIDAD DEL DIAGNÓSTICO HUSSERLIANO

Más allá de la simple enumeración de los síntomas de la enfermedad de Europa, al que podría seguir un tratamiento puramente superficial, sintomatológico, Husserl intenta, pues, establecer un diagnóstico radical de la dolencia europea y nos remite a sus causas profundas. ¿Es acertado ese diagnóstico?

¿Cómo definir eso que llamamos Europa? Los EE.UU. y los dominios anglosajones quedarían, según Husserl, englobados en ella, mientras que un fenomenólogo «marginal» como R. Abellio distinguiría entre «Occidente» y «Europa»: el primero designaría el «polo eterno», la comunidad trascendental emergente al final de un ciclo histórico; la segunda sería el campo geográfico en que aquella se manifiesta en el presente ciclo y que no es otro que el solar europeo¹, una tesis que nos parece más ajustada a la realidad que la de Husserl, por más que no compartamos la idea «cíclica» de «Occidente» aquí propuesta (no explica los rasgos singulares, irrepetibles de la cultura occidental).

Pero, en cualquier caso, ambos autores ponen de relieve algo que consideramos acertado: no podemos hablar en rigor de Europa si no hacemos referencia a una «figura», una «forma» espiritual, una «entelequia innata», un «telos», dejando a un lado, por el momento, la enumeración de sus rasgos característicos. Es en la fidelidad a propia «esencia», indisociable del «telos», en donde se juega el destino de nuestra historia.

Ahora bien, el problema radica en definir dicha «esencia», en describir sus rasgos distintivos, los que configuran su nacimiento. Y, en primer lugar, ¿dónde y cuándo nace eso que llamamos la «Europa espiritual»? Para Husserl, no hay duda: es en la nación griega de los siglos VII y VI a.C., un punto que, evidentemente, puede suscitar objeciones.

En efecto, al caracterizar de este modo la «figura» de Europa, ¿no corremos el riesgo de olvidar la otra componente fundamental de la «forma» europea, a saber, el cristianismo, sin el cual resulta incomprendible nuestra historia? Es claro que, en la disertación husserliana que nos

¹ *La structure absolue. Essai de phénoménologie génétique*, París, 1965, Gallimard, p. 263.

ocupa, el olvido de dicha componente compromete seriamente la validez del diagnóstico, al no describir de manera exhaustiva los caracteres constitutivos de la Europa espiritual.

No podemos entrar aquí en discusiones sobre el momento y lugar en que comienza eso que llamamos Europa. Raymond Abellio² preferiría distinguir la «concepción» (que se remontaría a los comienzos del cristianismo) del «nacimiento» propiamente dicho, que tiene lugar en la época de Tomás de Aquino, cuyo pensamiento trata de armonizar la fe cristiana con la filosofía griega, especialmente la aristotélica. A su vez, Descartes señalaría la emergencia de la autoconciencia europea, indisociable de un dualismo que inaugura una época de confrontación de los «opuestos», la cual sólo quedará superada con el nacimiento de la fenomenología, que nos retrotrae a los orígenes, no a la manera regresiva, sino por otro camino, para cerrar así el círculo y el ciclo de la historia europea.

Coincidimos con Abellio en un punto esencial: la necesidad de aunar ambas componentes de la «esencia» europea. Discrepamos, sin embargo, en la datación del nacimiento de Europa. Resulta más adecuado subrayar con Husserl los orígenes griegos. A nuestro entender, es la «madre» griega la que será fecundada por el «padre» hebreo-cristiano. La prioridad cronológica de Grecia nos permite afirmar, por tanto, que los orígenes de la «forma» europea son griegos, tal como sostiene Husserl. Por eso, en el orden cronológico, el primer componente de Europa es la filosofía y lo que ésta comporta fundamentalmente: la actitud puramente teórica, la búsqueda de la verdad incondicional, de la verdad en sí. Frente a quienes piensan que el proyecto filosófico ya estaba presente en diversas sabidurías orientales, Husserl hace notar la originalidad de la actualidad filosófica, impulsada tan sólo por un interés vital universal puramente teórico.

Hay que decir, sin embargo, que los griegos dependen, sin duda, en muchos puntos de esas sabidurías, especialmente de la egipcia. «Los griegos sois un pueblo muy joven» son las palabras que, según Platón, ha oído Solón de boca de un sacerdote de Sais. Y apuntan no sólo al clásico «nihil novum sub sole», sino también a la vinculación de la cultura griega con las tradiciones más antiguas. ¿Es justa entonces la tesis husserliana sobre la originalidad de la filosofía? ¿Es cierto que la actitud puramente teórica, desinteresada, es el rasgo definitorio de la filosofía? ¿No

² *Ibid.*, pp. 255-261. Para toda esta cuestión, cf. también los & 23, 24 y 25, así como las secciones VI, VII y IX de *Assomption de l'Europe*, París, 1954, Au Portulan, chez Flammarion.

encontramos en las distintas ramas de la tradición esotérica algo similar al «distanciamiento» filosófico? ¿Acaso las formas más profundas del Yoga, por ejemplo, pueden disociarse de una «discriminación entre el espectador y el espectáculo»?

Se nos dirá que, en el Yoga y en las distintas ramas del esoterismo, semejante discriminación no constituye un fin en sí, sino que está al servicio de una transformación integral del ser del hombre. Y es cierto: es lo que Husserl observa a propósito de la actitud religioso-mítica y de su tematización práctica de la totalidad del mundo. No obstante, aun reconociendo (con Husserl y Aristóteles, entre otros) que el «*thaumádsein*» está en el origen de la filosofía, es indudable que el impulso filosófico, tal como se manifiesta, por ejemplo, en Tales de Mileto, no sólo implica la búsqueda de la verdad en sí, frente a toda tradición u opinión dadas de antemano, sino también la consiguiente mutación de la praxis humana. Llevando las cosas al límite, no parece que pueda concebirse una filosofía absolutamente al margen de toda tematización práctica del mundo, siquiera sea de modo incipiente.

¿Y qué pensar de ese otro rasgo de la filosofía, la búsqueda de la verdad en sí frente a toda tradición? ¿No habría que hablar más bien de la savia nueva que aporta el impulso filosófico a una tradición religioso-gnóstica esclerotizada, pero no absolutamente diferente en su «telos»? No en vano el propio Husserl adopta el *nosce teipsum* délfico como lema de la fenomenología, en nuestra opinión, sin necesidad de forzarlo; al fin y al cabo, el punto de partida del auténtico esoterismo, cualquiera que sea su ámbito de referencia, es la búsqueda del conocimiento de sí. Apoyándose siempre en una tradición, es verdad. ¿Pero acaso puede el hombre prescindir de la auténtica tradición, que no es en modo alguno un «corpus» petrificado, sino la necesaria referencia al origen, que hemos de hacer presente siempre de nuevo en la historia? Habría que decir entonces que la filosofía es la búsqueda de la verdad en sí no «frente a toda tradición», sino frente a supuestas «tradiciones» degeneradas.

No parece, por tanto, que, en el origen, hubiese una diferencia radical entre la «sabiduría religioso-mítica» y la filosofía. Es verdad que ha habido un distanciamiento progresivo entre ambas, al que con frecuencia se aludió tópicamente mediante la distinción entre «mito» y «logos», pero no hay que concebirlo, en nuestra opinión, como una «conquista definitiva» o algo así, sobre todo tras la recuperación de las categorías míticas operada en nuestro siglo desde la psicología, la etnografía y tantos otros campos. Más bien habría que hablar, a propósito de la filosofía, de una

orientación predominantemente teórica, de una polarización en la búsqueda de la verdad, para, a partir de ella, extraer las oportunas conclusiones en otros ámbitos.

Así, pues, para Husserl, es la actitud teórica lo que hace posible la existencia *sub specie aeterni* que define a Europa. Pero, ¿no se olvida aquí el otro componente fundamental del «telos» europeo, es decir, la religión hebrea, cuyo impulso primariamente centrípeto deviene a continuación centrífugo y universal en el cristianismo? El «saber de la totalidad» que es la filosofía, cuyas pretensiones son universales, se abre al espíritu igualmente universal del cristianismo, que, más allá de su punto de mira originario., el pueblo de Israel, se dirige a los «goyim», a las «naciones». ¿Y qué es lo que caracteriza al cristianismo? Sin entrar en definiciones teológicas estrictas, es claro que lo que le distingue es el presentarse como una «revelación del absoluto», frente al «saber de la totalidad» que es la filosofía, como acertadamente señala Cándido Cimadevilla³. Frente al carácter «ascendente» de la filosofía, la revelación del absoluto no puede ser sino «descendente». La visión griega del cosmos como una realidad total, autosuficiente y eterna en la que se integran todas las parcialidades o apariencias (que, en definitiva, constituyen el no-ser) se enfrenta con un mundo sostenido fuera de la nada por el poder creador de Dios. Desde la caverna platónica o incluso ya desde los pitagóricos y eleatas –continúa Cimadevilla–, la filosofía inicia una peregrinación que la conduce de las tinieblas a la luz, de las apariencias al ser, de la prisión a la «verdadera patria celeste» de Plotino. Por el contrario, el contenido fundamental de la revelación cristiana es que el ser absoluto ha bajado a nuestro mundo espacio-temporal, un dato que posteriormente ha experimentado sucesivas etapas de racionalización a través de la teología y la metafísica. ¿Cabe una alianza entre esos dos polos? La época medieval nos habituó a pensar que el ser que se revela ascendiendo hasta el trono de la diosa de la Sabiduría en un carro tirado por blancos corceles y guiado por las hijas del Sol no es más que la otra cara del Dios que se revela a Moisés como el «Yo soy el que soy» o, al menos, su necesario prelude. El pensamiento moderno, en cambio, constituiría algo así como el despertar de aquel sueño o de aquella utopía: en cualquier caso, tiende a subrayar la diferencia, cuando no la divergencia radical entre ambas vías.

³ *Universo antiguo y mundo moderno*. Madrid, 1964, Rialp, pp. 358-359.

III. LA HERENCIA IRRENUNCIABLE DE OCCIDENTE: ENTRE LA «MADRE» GRIEGA Y EL «PADRE» HEBREO-CRISTIANO

Trátese de una alianza o de un conflicto insuperable, lo cierto es que el resultado de dicha combinación es la «forma» de Europa, somos, en definitiva, nosotros. Por eso, sin invalidar el diagnóstico que de la presente crisis hace Husserl, pensamos que la degradación de la racionalidad integral, causa de la enfermedad que nos aqueja y cuyas secuelas son, entre otras, el naturalismo y el objetivismo, se explica mejor desde la interacción de los dos progenitores de la Europa espiritual, a saber, la filosofía y el cristianismo.

Puestos en presencia los dos polos de los que surge el «telos» de Europa, todo ocurre como si nuestra génesis e historia, así como nuestra existencia *sub specie aeterni* pusiesen en juego un doble flujo, el que va del polo «existencial» (la revelación del absoluto) al «esencial» (el saber de la totalidad) y el que circula en sentido contrario. Cabría distinguir, por tanto, una perspectiva diacrónica, que, a nuestro entender, explica en sus grandes líneas el desenvolvimiento de la historia de Occidente, y una visión sincrónica, que, en último extremo, no es otra cosa que la estructura del «telos» europeo plenamente constituido.

¿Qué es lo que nos muestra la visión diacrónica? La filosofía es, ante todo, un saber en el que las parcialidades se integran en la totalidad; las apariencias, en la realidad; el no-ser, en el ser; «lo otro», en «lo mismo»; y, en definitiva, la «diferencia» en la «identidad». La revelación del absoluto, en cambio, aparece como una experiencia existencial sólo accesible en la fe, pero cuyo esquema global se asemeja al de la filosofía. En efecto, es el absoluto el que, mediante la creación, ha sacado al mundo de la nada y el único que, por consiguiente, posee el «ser» («El que es» me envía a vosotros —dice Moisés—). Sólo la creación y la conservación impiden al universo precipitarse en la nada, un «no-ser» más intenso, por así decirlo, que el de los griegos. Es el absoluto el que da sentido a las apariencias y el que, a otro nivel, integra la nueva «diferencia», el pecado y el mal subsiguiente (surgidos, es verdad, de la «caída» original), en la «identidad» del plan divino. La revelación hebraico-cristiana abre, pues, al logos griego un ámbito hasta entonces inaccesible y, por el momento, «irracional»: el del misterio divino, sólo accesible a través de la fe (no en vano Pablo de Tarso afirma que, para los griegos, que buscan «sabiduría», el mensaje cristiano es una «locura»).

Realizada la «fecundación» de la «madre» griega por el «padre»

hebreo-cristiano, la primera fase de la historia de Occidente se distingue por el predominio del segundo polo sobre el primero: es la época de la desconfianza de los Padres ante la razón griega, el tiempo en que la revelación del absoluto se presenta ante todo en lo que tiene de discontinuidad con las doctrinas filosóficas, «puramente humanas», y en la que se subraya su novedad radical. Es, en definitiva, el período que, para utilizar una referencia cómoda, podríamos caracterizar como el del *credo quia absurdum*. Frente al saber de la totalidad, que nos mostraba un universo cerrado y autosuficiente, la revelación del absoluto aparece, por tanto, como otro universo paralelo, igualmente autárquico, y, en principio, en contradicción con él. Es verdad que la actitud que subraya la dimensión sobrenatural de la revelación viene motivada en gran parte por una situación polémica, pero, objetivamente, la componente hebreo-cristiana aún no se ha abierto al influjo del logos griego, una observación obvia, por más que resulte un tanto inexplicable si tenemos en cuenta que, ya desde el principio del cuarto Evangelio, se introduce el término «Logos».

La segunda fase asiste a una reacción del primer polo y se caracteriza por el *fides quaerens intellectum*, tímidamente insinuado al principio, claramente afirmado después. Entramos en el período medieval, en el que las tentativas de asimilación de la mentalidad filosófica son continuas y los esquemas y categorías del pensamiento griego se imponen paulatinamente, recurriendo primero a Platón y luego a Aristóteles, por más que al final ambas influencias terminen por combinarse de un modo u otro. No podemos entrar aquí en cuestiones de detalle: tan sólo diremos que dos figuras señeras como son Agustín de Hipona y Tomás de Aquino representan sendos ejemplos de «activación» racional de la revelación desde el logos griego. Y si es cierto que la filosofía no aparece todavía sino como *ancilla theologiae*, el impulso racional que habita al hombre medieval es imparable y no puede sino conducirlo a una reivindicación de la «naturaleza» griega frente a la «sobrenaturaleza» cristiana. Y así, por ejemplo, en Duns Escoto y Ockham asistimos a la casi ruptura entre el ámbito de la razón y el de la fe.

Así, pues, al finalizar la época medieval, el resultado de la afirmación sucesiva de los dos progenitores de la «forma» europea no es otro que éste: la casi total división del «alma» de Occidente en dos esferas, la colocada bajo el influjo del logos y la que lleva la impronta de la revelación. En lo sucesivo, la Europa espiritual no podrá escoger una u otra. No es tarea fácil discriminar en uno mismo lo que pertenece al padre y lo que es propio de la madre y, menos todavía, renunciar a ello. *Velis nolis*

habrá de ser fiel a una y otra esfera, bien por propia voluntad, bien como «destino» (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

Por eso, la razón moderna en modo alguno se identificará ya con el logos griego (el término «Renacimiento» es engañoso, como se ha señalado desde diversos ámbitos); no se extirpa sin más del «alma» y del «telos» de Europa la componente hebreo-cristiana, que ha puesto al «saber de la totalidad» límites indelebles y que, cual «bastón en la rueda», ha introducido el «espíritu» en la esfericidad de la «naturaleza». Con lo cual no sólo empieza a jugar el ámbito de lo irreductible «por arriba», sino también «por abajo»: el logos viene limitado no sólo por lo que está más allá de los ocho «cielos», sino también por lo que pertenece a la esfera «sublunar», que, en lo sucesivo, ya no constituye el ámbito del no-ser, sino más bien el de la razón empírica, que, desde el Renacimiento, se desgaja igualmente de lo que antes formaba la «integralidad» del logos.

Y es a partir de la época moderna, en la que Europa empieza a alcanzar su plena autoconciencia, cuando se manifiesta en toda su fuerza la «contradicción» de la que vive y que constituye su motor último. De ahí que, en lo sucesivo, los intentos de elaborar un saber de la totalidad a la manera griega hayan de abordar un terreno inédito, el del espíritu, algo de lo que Hegel fue perfectamente consciente. Y su proyecto de un sistema del «saber absoluto» ilustra la necesidad del «alma» europea de conjugar las dos componentes originarias, a la vez que la imposibilidad de reducir la una a la otra. Proyecto de totalización cuya dirección se invierte en el marxismo y, en general, en todos los intentos positivistas y cientifistas, que, desde una razón que tampoco es ya la de los griegos, tienden a suprimir o a ignorar la otra vertiente de la «forma» y del «telos» de Occidente, con el consiguiente fracaso.

En las oscilaciones de la conciencia europea para alcanzar el equilibrio entre la «madre griega» y el «padre» hebreo-cristiano nos encontramos, pues, con un «cenit», que vendría representado por Hegel y otras tentativas más o menos «gnósticas», y un «nadir», asociado a los proyectos sistemáticos de carácter objetivista (de un lado, el marxismo; de otro, los intentos de planificación global de inspiración tecnológica, ambos marcados por un prometeísmo evidente).

Estos puntos extremos no son sino las explicables caricaturas que surgen allí donde no se reconoce la autonomía de los polos de la Europa espiritual, para a continuación conjugarlos adecuadamente. Es decir, asumiendo, por una parte, el interés teórico que comporta la herencia griega, como nos recuerda Husserl, una característica que, al contacto con el

absoluto hebreo, adquiere su verdadero alcance y la conciencia de sus límites, cual tendencia «esencial» inseparable de una dimensión tan humanizadora como es el deseo de conocer. Una orientación que exigiría en todo momento el reconocimiento de los fueros de la razón, poniéndolos de relieve, como por un efecto de inducción, incluso allí donde parecerían estar más ausentes, en la revelación del absoluto. En efecto, sin entrar ahora en el desarrollo del concepto de «sabiduría» tal como aparece en la tradición hebrea, es claro, no obstante, que la vivencia del absoluto no excluye en modo alguno la racionalidad, sin que ello implique una aquiescencia a la «pura gnosis».

Una orientación semejante no merecería el reproche de «ontológica», a la manera de Lévinas. Y es que, al asumir la irreductibilidad del misterio que la revelación del absoluto pone de manifiesto, quedaría a salvo la dimensión «existencial» del hombre, indisociable de la recóndita, inefable condición del espíritu y de la que no puede privarle ninguna exteriorización u objetivación. Queda así de manifiesto la dimensión sincrónica de la «forma» europea, en la que se verifica una cierta «*coniunctio oppositorum*».

Volvemos así al principio. Dos polos tan diferentes como son la «naturaleza» griega y el «espíritu» hebreo-cristiano, ¿no aparecen en cierto modo reflejados y armonizados en el concepto husserliano de «intencionalidad», tanto en su esquematización básica como en sus aspectos operativos? Más allá de la dualidad ingenua presente en la actitud natural, ¿no se caracteriza la actitud fenomenológica por el acceso a una experiencia de la unidad sujeto-objeto, una «identificación» que no elimina la «diferencia»?

Nos referíamos más arriba a la no insalvable distancia entre la filosofía griega y las «sabidurías» orientales. Quizá en el principio (si atendemos a algunos datos básicos de la «tradición primordial») hay una experiencia de la unidad de ambas esferas, la del «logos» y la del «abismo», unidad a la que sucedió una fragmentación aparentemente irreductible. En esta hora postrera, ¿no será misión de Europa retornar al origen, a aquella experiencia primordial? En la presente disertación, Husserl se remitía a la filosofía como profenómeno de la Europa espiritual. Hemos expresado algunas reservas al respecto. No debemos olvidar, sin embargo, que quien reivindica los orígenes griegos es justamente... un hebreo.

Emilio Saura

Prof. Instituto de Bachillerato
Alhama