

# Ideas en torno a la idea de Europa

Ella está asustada, mira atrás a la playa que ha dejado al ser raptada...; sus ropas trémulas ondulan al soplo de la brisa

OVIDIO, *Metamorfosis*, «Europa», Libro II.

---

Paloma García Picazo

---

## 1. Ideas en torno a una idea

**S**ócrates insistía en que sus discípulos no le dieran ejemplos de cosas bellas o justas, sino en que le hablasen de la Belleza o la Justicia en sí mismas; su búsqueda se orientaba siempre hacia el concepto informante. Platón dio un paso más. Atribuyó a ese concepto una existencia propia y así nació la Idea. Los hombres acceden a estudiarla vislumbrando su reproducción en la materia, que es siempre imperfecta y variable en razón de sus ingredientes, el espacio y el tiempo. Ningún ser determinado, sometido a la limitación insuperable de su materialidad, que lo convierte en múltiple, es capaz de representar a la Idea de un modo completo; ésta es siempre igual a sí misma, uniforme, inmaterial, eterna <sup>1</sup>. Así lo relata Erwin Rohde:

El ser, el conjunto de las ideas, permanece de [*sic*] por sí mismo como un mundo propio y aparte, sin mezclarse con lo que nace y muere, con lo perecedero, como una suprema meta, un fin insuperable descollante sobre aquel mundo para que aspire a él, pugnando anhelante por escalar la total e incondicional plenitud del ser. Este eterno, perenne ser no puede captarse en la corriente de los fenómenos, pues vive fuera de ella... <sup>2</sup>.

El conocimiento humano se explica como un proceso rememorativo –la reminiscencia– y es entendido en consecuencia como un reconocimiento. Antes de nacer, las almas poseen una visión directa de las Ideas –que son *visiones* en sentido literal– en el ámbito del mundo superior. Desvanecidas por efecto del descenso a la materialidad de la existencia terrena, la mente guarda sus retazos almacenados en el depósito que es la memoria; si se cultiva esta capacidad innata mediante el ejercicio

del conocimiento es posible que esa visión esclarecida retorne e ilumine la conciencia humana con sus luces<sup>3</sup>. Y de todas las Ideas, la más elevada es la del Bien, con lo que el conocimiento queda supeditado a la ética.

A partir de estas premisas de raigambre tan vetusta, ¿en qué medida es posible hablar de la idea de Europa? Añadiendo que después sería preciso inquirir acerca de la posición que esta Idea ocupa dentro del repertorio de aquellos conceptos que representan, ¿qué especie de realidad dentro del gran teatro de las ideas? El ejercicio que propongo es, como resulta evidente, uno que parte de la remembranza de unas nociones elementales, que remiten a los rudimentos de cualquier aprendizaje de la filosofía occidental. Y lo hago precisamente porque el tema sobre el que gira este escrito se titula *la idea de Europa*. Manejo el tópico de la Idea platónica con una intención clara y deliberada: pretendo inquietar al lector, deseo provocar en él una reacción de desasosiego que creo saludable. Espero que le ofenda mi recordatorio de unas nociones básicas de filosofía... porque, si no fuese así, significaría que carece de ellas, que el sistema educativo vigente ha eliminado de su acervo intelectual algunos de los fundamentos esenciales dentro de una formación que merezca tal nombre. Dado que soy europea y que este escrito se dirige de forma inicial a jóvenes lectores europeos, la constatación de tal carencia, caso de haberla, o de la reacción ofendida ante mi recordatorio, se me revela llena de significado. Porque un europeo que vaya en busca de la *idea de Europa* debe, en y por principio, estar familiarizado con lo que las Ideas son. O, mínimamente, con lo que representan.

## 2. Europa: describir y definir

**S**i, preguntado acerca de la *idea de Europa* —qué es *Europa* vista como *Idea*—, un sujeto contemporáneo tuviera que hacer frente a la agilidad intelectual de Sócrates, ¿qué podría responder? Para empezar, le estaría vetado el recurso fácil del ejemplo. De manera que tendría que prescindir del testimonio, bien concreto, de Heródoto de

Halicarnaso, que, como geógrafo, ironizaba acerca de la intrigante denominación de *Europa* aplicada a una de las tres partes convencionales del mundo antiguo.

Respecto a Europa, nada o casi nada sabemos de ella. ¿Está rodeada de agua? ¿De dónde proviene tal nombre y quién lo descubrió? Siempre podemos afirmar que es la célebre Europa, hija de Fenicia, la que le dio tal nombre. Pero todos saben muy bien que la susodicha Europa no desembarcó nunca en el continente que lleva su nombre y que en materia de viajes, se contentó con ir de Fenicia a Creta y de Creta a Licia. Creo que no conviene profundizar más y adoptar la terminología corriente sin investigar más su origen<sup>4</sup>.

Ni Sócrates ni Platón se conformarían con este empleo de la «terminología corriente»; la descripción geográfica, apreciable en tanto que objetiva, y fiel reflejo de la *physis* o naturaleza, no ilustraría acerca de las cualidades espirituales de Europa como Idea, que requiere una definición. Atrapado en tan incómoda situación, el individuo contemporáneo podría recurrir a Aristóteles. Que sí es capaz, en completa consonancia con su talante racionalista y pragmático, de aportar una clave de análisis expeditiva, en la medida en que se sitúa a medio camino entre el mundo metafísico de las ideas y el de la realidad, bien física, del mundo material. Aristóteles no renuncia a lo concreto para hablar de Europa y de los europeos, cuyo ejemplo utiliza para enunciar por el método analógico las «cualidades naturales que deben tener los ciudadanos de la república perfecta». Al hablar de ello sugiere la necesidad de «formarse una idea» echando

una mirada sobre las ciudades más célebres de la Grecia y sobre las diversas naciones que ocupan la tierra. Los pueblos que habitan en climas fríos, hasta en Europa, son, en general muy valientes, pero son en verdad inferiores en inteligencia y en industria; y si bien conservan su libertad, son, sin embargo, políticamente indisciplinables, y jamás han podido conquistar a sus vecinos. En Asia, por el contrario, los pueblos tienen

más inteligencia y aptitud para las artes, pero les falta corazón, y permanecen sujetos al yugo de una esclavitud perpetua. La raza griega, que topográficamente ocupa un lugar intermedio, reúne las cualidades de ambas. Posee a la par inteligencia y valor; sabe al mismo tiempo guardar su independencia y constituir buenos gobiernos, y sería capaz, si formara un solo Estado, de conquistar el universo <sup>5</sup>.

La visión geográfica de Aristóteles era la común en los autores clásicos, consolidada desde tiempos de Pitágoras (siglo VI a.Cr.) por lo que hace al mundo griego: el centro del orbe era el Mediterráneo, rodeado por los tres continentes —Europa, Asia y África— a los que la vastedad del Océano circundante englobaba a su vez. Europa era el ámbito más pequeño y el mejor conocido; más allá de sus límites imaginarios se situaban territorios legendarios como los de los Hiperbóreos, al extremo norte, o las bienaventuradas islas de las Hespérides, en el confín occidental. Un *Himno de Apolo* del siglo VIII antes de nuestra era daba el nombre de Europa al «país del poniente» <sup>6</sup>. Pero, casi prescindiendo de estas convenciones topográficas, el esquema más persistente en la concepción aristotélica —origen de la visión eurocéntrica del mundo, que alcanza hasta el día de hoy— es el que se fija en el *centro del centro*, ocupado entonces, obviamente, por Grecia. Una Hélade, que, de forma inicial, *no es Europa...* aunque comparte con ella una cualidad esencial, característica de los pueblos que el Estagirita describe como *européos*: el afán de independencia y la defensa encendida de la libertad.

Esta primera apreciación es muy importante, porque supone un hito decisivo en la definición de lo que podría concebirse como una *idea de Europa* en términos negativos, cuyos trazos trascienden la descripción de unas condiciones físicas para adentrarse en la configuración de un esquema cultural, filosófico, político y moral. El peligro indudable de tal postura radica en que, al considerar a la *idea de Europa* como algo inmanente, puede desarrollarse con toda facilidad un criterio excluyente, cerrado, que convierte a la *européidad* en una especie de categoría de índole superior. El esquema de tal percepción sería parecido al que el propio Aris-

tóteles concibe para la *polis*, donde los ciudadanos de pleno derecho representan un cuerpo político al que el resto de los hombres no tiene acceso. Todo intento de afirmar la idea europea poniendo el énfasis en la diferencia representa un recurso negativo, donde lo que se afirma acerca de las cualidades de Europa queda determinado por lo que se niega: la libertad europea se contrapone al despotismo asiático. Pese a esta relativa limitación, no cabe duda de que representa un primer estadio de delimitación de lo que Chabod enuncia de este modo: «Conciencia europea significa diferenciación de Europa, como entidad política y moral, respecto de otros continentes o grupos de naciones». Se trata de una conciencia que, fijada en las condiciones históricas existentes entre el período de las guerras médicas y el reinado de Alejandro Magno, adquiere visos ciertos de ser también un *sentimiento* con posibilidades de crecimiento futuro.

Este es el punto de donde parte el estudio de Federico Chabod, que, con un extraordinario rigor intelectual acompañado de una pasión inequívoca, rayana en el enamoramiento, de su *idea* —un comportamiento que, por otro lado, revela un platonismo genuino—, desvela los rasgos constitutivos de lo que, por el momento, representa una aportación sustancial a la cristalización intelectual de la *idea de Europa*. A Chabod le preocupa el «elemento moral», que predomina en todo momento por encima de «lo físico». Europa aparece así como un *estado de conciencia*, vívido y agudo; constituye una percepción precisa de pertenencia a algo que está más allá de lo puramente sensorial, que supera las contingencias, siempre mudables, de la opinión. Es una *forma mentis* que no rehúye la historia, sino que se afianza en ella para descubrir sus raíces; en su determinación, el puro compromiso intelectual que preside toda indagación acerca de una idea se enlaza, de un modo indisoluble, con un enderezamiento consciente de la voluntad, orientada a la persecución de un fin.

Porque al decir «Europa» se alude «a una cierta forma de civilización», a un «modo de ser» distintivo, que cualifica a los europeos como diferentes con relación a otros habitantes del planeta. Llegados a este extremo, surge una nueva reflexión. Puesto que entonces cabe preguntarse si esa Europa, materializada en una cierta forma de civilización, entendida

como una manera precisa de vivir, representa en algún momento a una *idea* política que va en busca de una *realidad* histórica en la que encarnarse, o, si, por el contrario, consiste en el fenómeno inverso, es decir, una *forma mentis* que, partiendo de la conciencia de una realidad atribulada por las contingencias históricas que marcan su propia evolución, se lanza en pos de un ideal normativo salvador <sup>7</sup>.

Utilizados como metáfora, los elementos mitológicos del rapto de la doncella fenicia, que aluden a la pasión incontenible de un dios por una mortal, poseen una fuerza expresiva que puede aplicarse con acierto —como evidencia la obra maestra de Luis Díez del Corral— a la dimensión trágica, voluntarista, fáustica, de esa *idea* de *Europa* —*idea* «idealizada», en forma de redundante paradoja— que discurre cabalgando la desordenada trayectoria de su historia <sup>8</sup>, olvidada, durante grandes períodos, de la propia conciencia de su identidad como supuesto proyecto de convivencia en libertad. Puesto que, idealmente al menos y como Chabod señala de un modo certero, ese ansia de libertad que caracteriza el modo de ser europeo constituye, desde el origen de la *polis*, la «participación de todos en la vida pública», derivada del hecho de que los europeos sean «ciudadanos» en vez de «súbditos», en tanto que seres que gobiernan sus vidas mediante las leyes y que no se adhieren a criterios arbitrarios o se libran a excesos tiránicos <sup>9</sup>.

Aquí asoma otro elemento analítico importante. Se fija en el modo en que la *idea* de *Europa*, convertida en *ideal* cultural, político y moral, adquiere los visos de una *identidad*, como virtual registro de unos anhelos políticos y como depósito potencial de unos caracteres históricos con capacidad para actuar como principios informadores de lo que, en sí, puede concebirse como un *télos*, una finalidad que define el horizonte que delimita el cumplimiento de la tarea que supone la realización material de esa *idea-ideal-identidad*, una labor prescrita de un modo que, con toda certeza, obedece a una forma voluntarista. En todo caso, la *identidad* opera como factor definitorio, en la medida en que sustenta el criterio de diferenciación respecto de lo que no *es Europa* <sup>10</sup>.

Obviamente, el recurso a la historia implica una apreciación del factor temporal que se contradice con la atemporalidad propia de las Ideas, siempre iguales a sí mismas, eternas,

ajenas al flujo mudable de los afanes humanos. La *Idea* de *Europa*, si es que existe de ese modo inmanente y ensimismado, pertenece a esta categoría superior y apenas hemos avanzado algo en su definición a lo largo de estas páginas. Sin embargo, sí ha sido posible determinar algunos de los rasgos históricos primarios y característicos de la evolución inicial de lo que podríamos denominar como *ideas acerca de la idea de Europa*. Al observar algunas de las etapas concretas de este desarrollo histórico de la *idea* de *Europa*, núcleo cristallizador de la identidad europea, puede extraerse una valiosa información acerca de otros rasgos distintivos de lo europeo que, siguiendo el método platónico, tal vez puedan representar también los trazos auténticos con los que la idea de Europa se revela en la realidad material que le sirve de sustento.

### 3. La idea de Europa ¿un orden del devenir?

**E**se horizonte de libertad que supuestamente configuran los ideales políticos de Europa —un horizonte impreciso y desdibujado durante siglos, tan lejano que aún hoy puede parecerle remoto a un número apreciable de europeos, precisamente, muchos de los que habitan en la «otra Europa», según la denominación del polaco Miłosz— es el límite que pone fin a la larga carrera desbocada de Zeus, convertido en toro y cegado por su *passio*, divina pese a su paradójica y sospechosa semejanza con la humana. La animalidad de Zeus simboliza ese «encarnizamiento de vecinos que luchan», que es la forma en la que Paul Hazard diseña su concepción crítica de la conciencia europea durante el Barroco, precisamente el momento en que se consolida el denominado «sistema de Estados» europeo <sup>11</sup>. Ese horizonte de libertad también acaba con las angustias de la doncella raptada, alegoría de una *ratio* bien humana, que simboliza «un pensamiento que no se contenta nunca». Se trata de una Europa «sin piedad para sí misma», que «no deja nunca de perseguir dos búsquedas: una hacia la felicidad; la otra, que le es aún más indispensable y más cara, hacia la verdad» <sup>12</sup>.

*Passio* y *ratio* se conjugan como dos cualidades esenciales en el devenir histórico de Europa, atrapada en la sinrazón de sus guerras fratricidas e interminables, y tratando siempre de desligarse de esa atadura mediante el ejercicio de una razón esclarecida. Su devenir tumultuoso ha ansiado el orden: orden salvador, que es orden normativo y orden de libertad, garante de esa felicidad y de esa verdad<sup>13</sup> que tan bien encarnan la conjunción ética de la moral y el conocimiento presentes en el ideal platónico.

Todo ello se revela en la cartografía. Quien observe los sucesivos mapas políticos de Europa advertirá que su trazado es un reflejo fiel de una trayectoria compleja y polémica, que lo fue en mucha mayor medida desde el momento en que la disolución del Imperio Romano puso fin a un concepto normativo de orden asociado a una realidad cultural y civilizatoria coherente, como era la que encarnaban la sociedad y el derecho romanos. A partir de esa ruptura se produce el «encarnizamiento de vecinos que luchan», ligado a la «forma contradictoria e incierta» representada por la «complicación de barreras» y por «todas las trabas posibles puestas a las comunicaciones fraternales»<sup>14</sup>.

Tales rasgos —la fragmentación político-territorial, el estrangulamiento de las comunicaciones y los intercambios, la cristalización ideológica en el modelo estatal-nacional— son característicos en Europa hasta el presente, pese a los esfuerzos que se realizan para ir difuminando sus aristas más cortantes. Europa no puede ser unitaria mientras deba arraigar sobre este tipo de fundamentos, que surgieron tras su inmersión en el marasmo de la barbarie, que sumergió al continente con las invasiones de los pueblos que provenían de los confines orientales y nórdicos, y que acabó, entre otras cosas, con la virtualidad de la noción de *ecumene*, es decir, un espacio habitado unitario, en el que imperaba la homogénea civilización clásica, que lo era desde la base de respetar los particularismos de las gentes que convivían en su perímetro<sup>15</sup>. Ese universo cosmopolita, idealizado por la filosofía estoica, pereció al perderse toda posibilidad de entendimiento mutuo mediante el empleo de un lenguaje también universal; ése había sido el logro más tangible del helenismo<sup>16</sup>.

La forma más inmediata de convertir a los hombres en extranjeros entre ellos mismos se

asienta en su falta de entendimiento, a la que se accede de múltiples maneras. Dada la correlación existente entre los universos cognitivo y afectivo, y entre estos y la expresión oral, tanto en el plano individual como en el colectivo, es posible deducir que, generalmente, los lenguajes comunes suelen acompañarse de valores compartidos. Y ésta sí que es una base sólida de comunicación, entendimiento, integración auténticamente «íntegra», en un cuerpo de valores sociales y políticos con capacidad de institucionalización y de pervivencia. Valores que podían ser los que enunciaba Cicerón y que después, con el paso de los siglos, continuaron inspirando los principales proyectos constituyentes de tipo ilustrado: «Somos servidores de la ley, a fin de poder ser libres» (*Pro Cluentio*, 53, 146)<sup>17</sup>.

Desde esta perspectiva, la *idea de Europa* como representación del ideal de libertad bajo el imperio de la ley del que hablaba Aristóteles, perdió toda referencia real que pudiese respaldar su materialización en los tiempos medievales. Eran mucho más apremiantes e inmediatos los anhelos de reconstitución del imperio: con Carlomagno, con los Otónidas, con Barbarroja... La *idea de Europa* asociada a la libertad, a la ciudadanía, al derecho...se esfumó; representaba un ideal demasiado remoto, que yacía sepultado bajo las ruinas del gran edificio desmoronado, constituido por los fragmentos del viejo imperio, que se extendía por el continente, desde Hispania hasta Panonia, desde Germania hasta Sicilia. Sus restos informes servían para que los reyes bárbaros intentasen remedar un ideal más inmediato, que resultaba más comprensible para su mentalidad y que parecía, en consecuencia, más apetecible: el poder omnímodo del imperio. Su contundente concepción se reflejó en la figura autoritaria del Emperador, encarnación del poder temporal, emparejada con la del Papa, encargado del poder espiritual, dentro de la ideología denominada de las «dos espadas»<sup>18</sup>. Entre ambos y sus querellas no quedó sitio para Europa.

Es frecuente encontrar apologías de cierta especie de espíritu europeo —el que vincula la *idea de Europa* con la *unificación de Europa*, llegando a identificarlas— que se exalta ante determinadas visiones históricas que ensalzan la figura del imperio medieval, en lo que tiene de proyecto político unitario<sup>19</sup>. La objeción

principal que cabe plantear a este argumento estriba, en mi opinión, en que el imperio representa una visión autoritaria que aspira al dominio *universal*, siendo el universo una realidad que el Medioevo concebía con criterios más imaginarios que reales, pero que, incluso con las grandes limitaciones de la civilización de la Edad Media, superaba con creces al concepto de *Europa*. Las referencias y aspiraciones políticas del emperador iban más allá del ámbito geográfico y material del Viejo Continente y, en su dimensión ideológica, trascendían la temporalidad natural para alzarse como una doctrina mística del poder secular. En lo espacial, tanto el *Occidente* como la *Cristiandad* eran términos más afines que *Europa* a las pretensiones de dominio universal del imperio. Afirma Roland Mousnier:

Los emperadores habían pretendido ver en los reinos de Europa «provincias» sobre las cuales conservaban la autoridad suprema [...] Según los que rodeaban a los emperadores, el emperador era [...] el monarca supremo en Europa.

Sin embargo, como «ley viva» (*lex animata*) y «dueño del mundo» (*Dominus Mundi*), el emperador ostentaba una preeminencia universal con pretensiones de absoluta, que incluía la hegemonía militar, la protección de los vencidos y la dirección de la Iglesia<sup>20</sup>. Apenas parece preciso añadir que la calificación de «católico» (*katholikós*) —común a Papa y a Imperio— es el más claro signo de su universalidad, siendo Europa sólo una parte del mundo... si bien, desde la visión etnocéntrica —común, por otro lado, a todas las culturas del planeta— era considerada la más importante. Las coordenadas ideológicas de entonces son las que retrata Phillips refiriéndose al surgimiento de la denominada *dilatatio europaea*, que nació en torno a los terrores del Año Mil:

Si el concepto de Europa tenía un significado poco más que geográfico, había un foco de lealtad alternativo, muy potente, de los pueblos de Europa, y era la idea del cristianismo. La idea abarcaba a la Europa occidental cristiana, pero era susceptible de extenderse a los cristianos que vivían en otros lugares, en tie-

rras de lealtad griega o en otras en las que los cristianos eran quizás sólo una menguada minoría.

La idea de cristiandad apareció por primera vez en el siglo IX, en parte como una manera de expresar el contraste y la hostilidad mutua entre los cristianos y los musulmanes, cuyas conquistas seguían todavía progresando. A principios del siglo XI los límites físicos de la cristiandad dentro de Europa se estaban expandiendo rápidamente, con la lograda conversión de muchos de los pueblos paganos del continente, y su formación en unidades políticas nuevas<sup>21</sup>.

Pero la *idea* de *Europa* (en su formulación asociada al pensamiento clásico), aun descompuesta y maltrecha, encontró un cobijo peculiar, casi intangible, que podría situarse en la conciencia de algunos europeos, preocupados por la realización de la Idea platónica del Bien en el plano terrenal de la política. Los europeos con *conciencia de Europa* —en una larga línea de pensamiento que se desliza a través de toda la historia del pensamiento político, tanto el cultivado o académico como el espontáneo o popular— se han acostumbrado a desarrollar una especie de «ciudadanía interior», un sentimiento de pertenencia a una comunidad ideal, encarnación del reino de la libertad, la tolerancia, el respeto, la cultura, siempre por contraposición a la opresión, el fanatismo, las persecuciones, la barbarie, que han sido las condiciones imperantes en el devenir político de Europa hasta 1945, por lo que atañe al ámbito europeo occidental, y hasta ¿1996?, por lo que se refiere al central y oriental, con el ¿fin? de la guerra en los Balcanes. El hilo conductor de tales reflexiones se trenza en torno a los utopismos de toda índole que asoman, como el filamento rojo de los tapices, a través del extenso tejido del pensamiento político: las utopías del mundo clásico se enlazan sutilmente con las medievales posteriores, y éstas con las renacentistas, barrocas, ilustradas, románticas, positivistas... En todas ellas destaca el componente emancipador, escapista y voluntarista en ocasiones, pero animado de un genuino espíritu humanista y humanitario<sup>22</sup>.

En todo caso, conviene tener presente que la idea helenística de ciudadanía, asociada al imperio de la ley, inspiradora de la teoría polí-

tica ilustrada, ha tenido que aguardar muchos siglos para encontrar su realización material en forma de constituciones democráticas en Europa, al menos, con carácter general. Los desórdenes constantes, la agitación perpetua, las guerras y revoluciones presentes en la historia europea, dan prueba evidente de la perversidad de los sucesivos «órdenes establecidos» en su devenir político. La asociación persistente del concepto autoritario (o no democrático) de autoridad con otros elementos como la estabilidad, la legitimidad y el orden, han sido por lo común las versiones ideológicamente correctas de prácticas ligadas a criterios de inmutabilidad, cuando, como sostiene Dahrendorf, «la democracia sirve para permitir el cambio político sin violencia»<sup>23</sup>. Por otro lado, las revoluciones constituyen una parte sustantiva de la historia política europea hasta el presente. Son una expresión inequívoca del afán de libertad de los europeos, aun cuando los procesos revolucionarios no siempre concluyen afirmando o estableciendo precisamente la libertad, que sólo florece cuando cesa toda violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, explícitas e implícitas<sup>24</sup>.

Dentro del hiératico sistema medieval la idea de Europa, como reminiscencia de viejos ideales filosóficos asociados al cultivo de las virtudes políticas, sólo se conservó entre las paredes de los *scriptoria* de las abadías y los monasterios, en los patios y las aulas de las universidades. Fueron los primeros intelectuales europeos, seculares y monjes, frailes y laicos, los que preservaron los restos de su esencia entre las páginas, copiadas y releídas una y otra vez, que reproducían y comentaban los textos clásicos salvados de la destrucción. El tránsito de la filosofía griega a través de los comentaristas árabes y los traductores judíos configura una de las claves más significativas para acercarse a una *idea* de Europa que se vincula con la tolerancia, la apertura, el entendimiento<sup>25</sup>. Como tal, tuvo que permanecer escondida, sin posibilidades de asomarse a la realidad política de un mundo descompuesto —aunque en vías de una lentísima recomposición— y así brilló como un rescoldo entre las cenizas; sus únicas correspondencias fueron las condiciones peculiares que encarnaron tanto la *Christianitas* como el *Occidente* europeos, términos que no son sus equivalentes, pero que constituyen unas coordenadas idó-

neas. A ello es preciso sumar un hecho importante. La correspondencia entre *res* y *verba*, entre las palabras y las cosas, constituyó una de las preocupaciones sustanciales y más interesantes dentro del mundo del pensamiento medieval<sup>26</sup>. En el transcurso de la Edad Media, Europa, como entidad política y moral, no representaba una realidad; por tanto, ¿de qué servía nombrarla?<sup>27</sup>.

El ideal del humanismo fue la llave que liberó a la idea de Europa de su encierro. Se trataba de la vieja *humanitas* latina, más rica y más profunda por efecto del cristianismo, la que iluminó las andanzas de una Europa renaciente, que balbucía viejos latines trenzados con palabras griegas y árabes, germanas y romances, y que se iniciaba en la formulación tácita de una nueva identidad, hecha de múltiples identidades. La idea de Europa comenzó a adquirir la forma de un prisma, que reflejaba la realidad monádica de las naciones que constituían su soporte político en el plano de la realidad. La supranacionalidad inherente a la *Christianitas* o al *Occidente* europeos —dos de los principales fundamentos ideológicos de Europa— empezó a convivir con la dimensión nacional de los ideales europeos. La fragmentación progresiva del Imperio en reinos y la ruptura de la cristiandad ejercida por los movimientos heréticos y cismáticos, que culminan en la Reforma, son el origen de las facetas múltiples que caracterizarían la realidad europea hasta el día de hoy<sup>28</sup>.

Europa se convierte, desde ese momento, en un vasto territorio donde la noción de *crisis*, en su sentido primario, encuentra el campo abonado. Puede afirmarse, incluso, que Europa nace en esas grietas, en esas fracturas características, que marcan su trayectoria histórica. Europa se convierte en un campo de fuerzas sometido a una perpetua tensión, tanto centrípeto como centrífuga. La noción de *crisis* se vincula indisolublemente con la de *crítica* (sobre la base del *krinein* griego); es, desde ese imaginario punto de ruptura con el que el sujeto pensante intenta adquirir distancia respecto de su objeto, desde donde comienza el ejercicio de la crítica, práctica intelectual que es característica de ese modo de ser europeo ligado al «pensamiento que no se contenta nunca», mencionado anteriormente por Hazard. Desde esa postura, Europa se revela en su faceta más inquietante, puesto que «sin piedad para sí

misma», persigue sin tregua la felicidad y la verdad, incluso desde el principio que consiste en negarlo todo. Europa es, para Morin, «el espíritu que siempre niega», figurado en el «torbellino de negatividad que arrastra a la cultura europea moderna. Ésta es hija de la negación de las verdades medievales y no dejará de llevar la negación a toda idea, todo sistema y toda teoría». Esa negatividad adoptó «el rostro de la duda, de la ironía, de la contestación, de la rebelión. La duda europea es tanto más vivificante cuanto que asocia el escepticismo a algo que a su vez lo niega»<sup>29</sup>.

#### 4. Europa o la afirmación desde la negación

**C**on el Renacimiento se generaliza la problematización. Este fenómeno obliga a reflexionar con un máximo de lucidez acerca del destino de Europa, cuya problematización puede estar ligada a ese afán problematizador, a juicio de Morin. El *homo europaeus* que nace con la modernidad «vuelve a interrogar a Dios, al cosmos, a la naturaleza, al hombre». El movimiento intelectual que da cuerpo a estas inquietudes es el humanismo, que concibe al hombre como medida de todas las cosas: de ahí pasa a instituirse en fundamento de todas las cosas. Sin embargo, estas nuevas certidumbres —cuya veracidad se asocia a la razón, la ciencia, la lógica— se ponen en cuestión con cada nueva generación de europeos.

Visto desde esta óptica, el devenir ininterrumpido de la cultura europea no es más que el efecto de la problematización ininterrumpida, que llevó a la actual problematización generalizada y radicalizada. Europa ha sumergido todas las cosas, el hombre, la vida, el cosmos, en el devenir que todo lo problematiza. Durante mucho tiempo creyó que el devenir, la historia y el progreso escapaban a la problematización porque eran los que problematizaban. Ahora bien, en adelante han entrado en ella, siendo englutidos incluso<sup>30</sup>.

En ese contexto espiritual, la idea de Europa responde perfectamente a los contenidos simbólicos del *rapto* que figura en su vieja leyenda. Porque la idea de la Europa renaciente se ase-

meja a la del personaje que ha logrado sobrevivir a su rapto, a su travesía por los mares a la grupa de un dios metamorfoseado en un ser humano que es, parafraseando a Nietzsche, «demasiado humano». Son los restos de un naufragio los que, en representación de Europa, van asomando lentamente en los textos de Dante, que sólo emplea *Europa*; de Boccaccio, que dice *europaeico*; de Eneas Silvio, que inaugura el *europaeus*; de Erasmo, que se afirma en este último término y que consolida su uso generalizado para los siglos posteriores. Si, en un primer momento, el humanismo poseyó un cierto carácter «nacional», en la medida en que sirvió de cauce a la nostalgia de Roma y a la exaltación de Italia por parte de los poetas italianos, pronto pasó a integrarse en el patrimonio europeo, por encima de las diversas nacionalidades, dinásticas o étnicas, a las que pertenecieron los humanistas. Junto a las nuevas naciones que asoman en el horizonte político de Europa, surge un nuevo concepto de «barbarie». Chabod apunta las implicaciones pragmáticas de este giro semántico: de ahí que «*bárbaro*, que antes equivalía a no italiano, se convierta en *no europeo*». Se trata, no obstante, de un «europeo» de una especie particular, puesto que también se identifica con «cristiano»<sup>31</sup>.

Sin embargo, no es preciso esperar mucho para asistir al nacimiento de la formulación secularizada de Europa. Maquiavelo le proporciona su genuino carácter político, cuyos rasgos establece, como el otro gran realista que fue Aristóteles, por comparación con lo que *no es Europa*. Al subrayar la diferencia de Europa respecto de otros continentes trata de afirmar su identidad, de nuevo, negando. Ajeno ya a las remembranzas dantescas del Imperio, olvidado de la *Christianitas*, Maquiavelo otorga a Europa una personalidad propia, basada en una especie de «individualidad» que se funda en «un modo propio y característico de organización política» que no se da en otros continentes, siendo Asia, obviamente, el punto de referencia común. Este modo de organización política tan singular reside en la «diversidad» europea, es decir, en la variedad de sus naciones que representa su ser propio, la manifestación perenne de su «constitucionalidad». Tal diversidad, en lugar de ser un obstáculo es una clara ventaja, puesto que facilita la expresión de la virtud, plasmada en la «capacidad de actuar», en la «energía creadora».

El mayor número de Estados implica competencia y dinamismo; la beligerancia entre ellos traduce las mejores cualidades de sus ciudadanos, que encuentran en la guerra, vista como arte, la posibilidad de desarrollar su ingenio, su talento, su valor, bien como soldados, bien como ingenieros e inventores. Maquiavelo considera que el despotismo oriental, ligado a la figura de un solo monarca autocrático que domina vastos territorios y numerosas naciones, implica una especie de sueño paralizante, que congela toda inquietud y creatividad entre sus súbditos. Por el contrario, el estado de agitación perpetua que es característico de Europa permite la renovación de todas las estructuras caducas y el ascenso al poder de los más capaces. Siempre desde la perspectiva del Estado, Maquiavelo aprecia las cualidades de la libertad *ad maiorem gloriam*. del mismo, en la medida en que refuerza su potencia, solidez y gloria, en su perpetua competencia con los restantes <sup>32</sup>.

Su aportación resulta esencial en la determinación de los caracteres políticos de la organización de Europa hasta el presente. En primer lugar, porque su estilo preciso elimina la nebulosidad que envuelve a la idea política de Europa y ésta adquiere un carácter definido. Europa deja de ser un estado de conciencia, una *forma mentis*, asumiendo, para bien y para mal, una fisonomía política característica, que se define por la heterogeneidad de sus Estados y la homogeneidad de sus regímenes políticos —monarquía o república— en los que la libertad florece, al contrario que sucede bajo el despotismo asiático (*El Príncipe*, cap. IV). La clave que asegura la grandeza está en la libertad, vía que permite el juego apasionante entre la *virtù* y la *fortuna*, los dos agentes que configuran el devenir <sup>33</sup>. La multiplicidad de los Estados europeos, soberanos e independientes, que, desde el siglo XV y hasta 1918 conjugan sus complejas trayectorias individuales mediante un mecanismo político que pronto comenzó a denominarse «sistema» y que debió desenvolverse en medio de un delicado «equilibrio» entre potencias, <sup>34</sup> pareció desde entonces una condición necesaria dentro de la formulación realista de la idea de Europa, que en Hegel encuentra una de sus apoloías más rotundas. Europa se afirma en la propia diversidad de los Estados que la componen —siempre sujetos a variaciones históricas, derivadas del azar con

el que el «Espíritu Universal» decida encarnarse en los pueblos llamados a ser agentes de la Historia— y éste es uno de sus principios, por así decirlo, «constitucionales». En esa convicción reside su libertad y su grandeza, y ése es el origen de su «unidad», que presenta rasgos «morales», más que políticos. Europa es lo que es gracias a la singularidad de su evolución histórica, en la que se han combinado múltiples acontecimientos, ligados a los ascensos y declives de los respectivos pueblos europeos. En esa evolución, según Hegel, la guerra ejerce un papel saludable, pues corresponde en cierta forma, al orden natural de la existencia política de los Estados.

Los Estados tienden a la independencia; y ésta es su honor. [...] La tendencia de los Estados se dirige también, pues, a su unidad. Los Estados tienen una inclinación mutua, una relación que produce guerras, amistades, necesidades dinásticas. [...] Por otra parte, el conjunto de los Estados cristianos se halla orientado hacia el exterior, como un mundo de la unidad y de la plenitud, en el cual el principio está cumplido <sup>35</sup>.

La cristalización histórica del modelo de síntesis evolutiva dentro de esa conjetural y peculiar idea de Europa, en la que la conjunción entre unidad moral y diversidad política encuentran una realización concreta, se da, según Hegel, en el tiempo de la «gran monarquía española», bajo el reinado de Carlos de Habsburgo, no en vano llamado «V de Alemania» y «I de España». Un momento en el que los elementos latinos y germánicos confluyen en la determinación de esa entidad llamada *Occidente*, que tan fácilmente se identifica con Europa. Previamente, Hegel deja establecido que «sin duda el Occidente ha salido de sí en las cruzadas y en el descubrimiento y conquista de América», afirmación que se completa con una denigración posterior, aún más radical, de *lo que no es Occidente*: «en esta empresa no entró en contacto con un pueblo histórico anterior a él, no desalojó un principio que hubiese dominado el mundo hasta entonces» <sup>36</sup>. En todo caso, la Europa en tránsito hacia la modernidad representa una «unidad ideal», descrita como sigue:

El poder temporal aparece ahora como volviendo en sí, a la conciencia de que también tiene un derecho en la eticidad, justicia, honradez y actividad del hombre. Aquí se ha fijado toda particularidad en los privilegios y en los derechos particulares, en los diferentes reinos y Estados; y también en las distintas clases sociales. Así como estas se hallan, en el interior de los Estados, aisladas en sus derechos particulares, así *los Estados se hallan también aislados los unos frente a los otros. Su relación con el exterior es meramente diplomático-política; nace la representación del equilibrio europeo. Pero esta unidad es solamente una unidad exterior; o ideal, en un sentido subordinado. La significación ideal superior es la del espíritu, que retorna en sí mismo, desde el embotamiento de la conciencia. Surge la conciencia de la justificación de sí mismo, mediante el restablecimiento de la libertad cristiana* <sup>37</sup> [ subrayados míos].

Esta Europa eurocéntrica, que se afirma con complacencia en la negación del Otro, es, en sus rasgos generales, la que se concibe desde esa amplia corriente de pensamiento político adscrita al realismo. Aristóteles, Maquiavelo y Hegel son sólo tres de sus representantes más significativos; el siglo XX cuenta con Raymond Aron, cuya obra —lectura favorita de De Gaulle— desvela con claridad esa visión lúcida, desencantada y pragmática, que reduce a Europa a quedarse en «idea» y a no ser jamás una «realidad» <sup>38</sup>. Sin embargo, la *idea «realista» de Europa* —semántica e ideológicamente, una pura paradoja— es, como parece obvio, sólo una de las posibles. No es preciso añadir que la ventaja de que disponen quienes han imaginado otras ideas de Europa consiste en que la idea «realista» de Europa ha sido «algo más» —y algo «menos»— que una idea, puesto que ha representado también su «realidad» histórica. Al partir de la negatividad de su formulación, basada en la negación —un sistema retórico y sofisticado, puesto que el procedimiento de afirmar negando es filosóficamente inadmisibles— la idea realista proyectada sobre Europa será siempre «negativa». Sobre la base de esta idea negativa de Europa —estatalista, belicosa, fragmentaria— la historia europea de los cinco

últimos siglos ha estado sembrada de violencia, desconfianza, enfrentamiento y desorden. Constata Morin con melancolía:

Nuestros recuerdos históricos, en cambio, sólo tienen en común la división y la guerra. Su única herencia común son las enemistades mutuas. Nuestra comunidad de destino no surge en modo alguno de nuestro pasado, que la contradice. Surge apenas de nuestro presente *porque* nuestro futuro nos la impone. Pero hasta ahora nunca se ha creado una conciencia o un sentimiento de destino común a partir del futuro, es decir, de lo no sucedido <sup>39</sup>. [ subrayado en el original].

Lo que los realistas sostienen como posibilidad de unidad «moral» europea —esa libertad ilimitada de acción atribuida a los Estados, que les conduce a una situación polemogénica perpetua— ha sido lo que la ha mantenido dividida. Ese modelo, trasladado desde Europa —u «Occidente»— al resto del mundo, deja a éste a merced de las «turbulencias» con las que los nuevos realistas pretenden hacer frente al reto teórico de la conceptualización de un mundo caótico <sup>40</sup>. Olvidan a Hesíodo, que sitúa en el Caos el origen del universo <sup>41</sup>. Convencionalmente, al realismo suele contraponérsele el denominado «idealismo», en sí, un calificativo nebuloso, que los propios realistas emplean para desvirtuar toda argumentación que se les oponga, confinándola en una especie de reino de la ineficacia, el sentimentalismo, la moralina fácil <sup>42</sup>. El juego con esta clase de tópicos ha situado a Platón, a Dante, a Kant, en el terreno de los idealistas políticos profesos...y convictos. Como racionalistas o como revolucionarios, les acompañan Erasmo, Moro, Grocio, Suárez, Rousseau, el abate de Saint-Pierre, el conde de Saint-Simon, Novallis, Valéry... Todos, confinados en el No-Lugar de la Utopía, han sido condenados por el poder político efectivo de todos los tiempos a no convertir su idea de Europa —extensible, como modelo ideal de sociedad internacional, a todo el planeta— en realidad. Significativamente, se trata de un modelo pacífico, federalista, unitario, con el que suelen identificarse intelectuales y moralistas, partidarios del cosmopolitismo y de esa especie de «ciudadanía interior»,

afiliada a una visión de la comunidad mundial o *civitas maxima*, afín a la que formuló Francisco Suárez S.J. (*societas quasi politica et moralis*) y que redefinió Hugo Grocio como *societas humana* ya en pleno Barroco<sup>43</sup>.

El «idealismo» —racionalista o revolucionario, según los casos— aboga por una Idea de Europa con mayúsculas, obligada a discurrir por el reino de la Utopía, que, como traducía Quevedo en su prólogo a la versión española, expurgada (1627), de la obra de Tomás Moro, es esto: «Utopía: no hay tal lugar»<sup>44</sup>. Utopía y Ucronía van juntas. Porque de esa Idea idealizada e idealista de Europa no existen referencias de un tiempo real. La memoria no puede ejercitarse; sólo queda la reminiscencia, como ayuda del conocimiento. La *idea de Europa* debe conformarse, por el momento, con ser la suma, eventualmente ordenada y sistemática, de las *ideas acerca de Europa*. La Idea de Europa —utópica, ucrónica— no puede dissociarse de la Idea de un Mundo Mejor, en el que la afirmación prevalece sobre la negación, en el que cabe la humanidad entera. Un Mundo unitario y pacífico en el que Europa, fraternal y responsablemente, aporte lo mejor de sí misma, siempre, en términos positivos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Platón, «Fedón, o de la inmortalidad del alma» en: *Diálogos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp.153-156.

<sup>2</sup> Rohde, E., *Psique. La idea del alma y de la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1994, p. 242 y también las ss.

<sup>3</sup> Platón, «Fedón...o.c.», pp. 161-177.

<sup>4</sup> Texto original reproducido por Lacarrière, J., *Heródoto y el descubrimiento de la Tierra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p.181. El mito de Europa, en sus diferentes versiones, en Hesíodo, *La teogonía*, Barcelona, Edicomunicación, 1995, párr.357, p.53, donde aparece como una ninfa oceánida, hermana de Asia, hija de Tetis y de Océano; el relato convencional está en Ovidio, *Metamorfosis*, Madrid, CSIC, 1992, Libro II, pp. 80-81, así como las Notas 81 y 82. Un análisis completo y original es el de Graves, R., *Los mitos griegos*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1985, t.I, pp. 239-244.

<sup>5</sup> Aristóteles, *La Política*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, Libro IV, capítulo VI, pp. 120-121.

<sup>6</sup> Sobre las geografías del mundo antiguo, véase Braudel, F. (dir.), *El Mediterráneo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 61ss.; Mollat du Jourdin, M., *Europa y el mar*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 9-10; Phillips, J.R.S., *La expansión medieval de Europa*, México, FCE, 1994, pp. 17-20.

<sup>7</sup> Véase Chabod, F., *Historia de la idea de Europa*,

Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1992, pp. 27-30 (en lo referido al pensamiento de Aristóteles y el resto de testimonios griegos), y 25-26.

<sup>8</sup> Véase Díez del Corral, L., *El rapto de Europa*, Madrid, Alianza, 1974. Son excelentes las síntesis históricas, acompañadas de una selecta bibliografía, de Truyol y Serra, A., «La idea de Europa: entre la diversidad y la unidad», *Revista Vasca de Administración Pública*, nº 21, julio-agosto 1988, pp. 95-103, así como Idem, «Génesis histórica de la idea de Europa», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 15, II Época, diciembre 1992, pp. 25-39, cuyo esquema analítico-cronológico es uno de los más claros disponibles en lengua española.

<sup>9</sup> Chabod, o.c., p. 29.

<sup>10</sup> He desarrollado este aspecto ampliamente en «La identidad europea: entre la apertura y el ensimismamiento» en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 9, junio 1997, esp. pp. 8.286, así como en «Europa sé tú misma. Cristianismo, cultura e identidad europea: la dimensión integradora del patrimonio cultural de la Iglesia» en: *Patrimonio Cultural*, nº 21 y 22, mayo 1995, esp. pp. 27-31.

<sup>11</sup> Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 362ss. Acerca del «sistema de Estados» europeo véase Truyol y Serra, A., *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 30ss.

<sup>12</sup> Chabod, *ibid.*, pp. 366 ss.

<sup>13</sup> He desarrollado estas reflexiones en «Unión y civilización europeas: ¿saliendo del laberinto?» en: *A Distancia*, Otoño 1996, pp. 190-198.

<sup>14</sup> Chabod, o.c., p. 364.

<sup>15</sup> Para el concepto y las implicaciones originales de las *gentes*, véase el magnífico estudio de la profesora Rodríguez, P., *Gens. Una forma de agrupación antigua mal conocida*, Vitoria Gasteiz, Instituto de Ciencias de la Antigüedad-Universidad del País Vasco, 1996, que aporta una amplia selección de fuentes.

<sup>16</sup> Véase Sandbach, F.H., *The Stoics*, Londres, Gerald Duckworth, 1994 y Friedrich, C.J., *La filosofía del derecho*, México, FCE, 1982, pp.47-57; acerca de los caracteres básicos y la influencia del helenismo, Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1993, pp. 12-14.

<sup>17</sup> Citado por Friedrich, o.c., p. 57.

<sup>18</sup> Al respecto existe una abundantísima bibliografía, véase p.ej. Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1992; Kantorowicz, E.H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, esp. los caps.III y IV; Nieto Soria, J.M. *El Pontificado medieval*, Madrid, Arco, 1996.

<sup>19</sup> Tal nostalgia del sueño imperial de una Europa unificada puede verse significativamente en la síntesis histórica de Coudenhove-Kalergi, R.N., *Europa erwacht!*, Viena, Paneuropa, 1934, pp. 46-84.

<sup>20</sup> Mousnier, R., *La monarquía absoluta en Europa del siglo V a nuestros días*, Madrid, Taurus, 1986, p. 42.

<sup>21</sup> Véase Philips, o.c. pp. 51-52.

<sup>22</sup> Véase Ferguson, J., *Utopias of the Classical World*, Londres, Thames & Hudson, 1975 así como Servier, J., *La utopía*, México, FCE, 1995 y la selección de textos, precedida de un «Estudio preliminar» de Imaz, E., en

VV.AA., *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1996. También es excelente el estudio de Truyol y Serra, A., *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial*, Madrid, Tecnos, 1968.

<sup>23</sup> Al respecto, véase toda la IV Parte de Caracciolo, L. (ed.), *La democracia en Europa*, Madrid, Alianza, 1993; a lo largo del debate entre Geremek, Furet y Dahrendorf, este último pronuncia la frase que cito, p. 122.

<sup>24</sup> Al respecto y con carácter general véase Arendt, H., *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967; muy inteligentes son las reflexiones de Heller, A. y Fehér, F., *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994, y Dahrendorf, R., *Reflexiones sobre la revolución en Europa*, Barcelona, Emecé, 1991.

<sup>25</sup> He desarrollado ampliamente este supuesto en «Voces, imágenes y caminos de Europa. Crisol de fe y cultura» en: *Patrimonio Cultural*, nº 25 y 26, pp. 48-64.

<sup>26</sup> Véase Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1990 y Vignaux, P., *El pensamiento en la Edad Media*, México, FCE, 1993.

<sup>27</sup> Véanse, entre otros, los excelentes estudios de Brunner, O., *Estructura interna de Occidente*, Madrid, Alianza, 1991; Orlandis, J., *La conversión de Europa al cristianismo*, Madrid, Rialp, 1988; Genicot, L., *El espíritu de la Edad Media*, Barcelona, Noguer, 1990; Dawson, C., *Los orígenes de Europa*, Madrid, Rialp, 1991; Delmas, C., *La civilización europea*, México, FCE, 1984.

<sup>28</sup> Una excelente síntesis histórica es la de Truyol y Serra, A., *La integración europea. Idea y realidad*, Madrid, Tecnos, 1972, cap.1.

<sup>29</sup> Morin, E., *Pensar Europa*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 110-111 (hay ed. posterior revisada y ampliada: *Penser l'Europe*, París, Gallimard, 1990).

<sup>30</sup> Morin, o.c., pp. 111-112.

<sup>31</sup> Véase Delmas, o.c., Nota (3) de la p. 21 y Chabod, o.c., pp. 37-38.

<sup>32</sup> Chabod, o.c., pp. 39-43.

<sup>33</sup> Chabod, o.c., pp. 40-41; Skinner, Q., *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 67ss. Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1990, cap. IV, pp. 43-45.

<sup>34</sup> Uno de los mejores análisis acerca del denominado «balance of powers» es el de Wight, M., *International Theory. The Three Traditions*, Londres, Leicester University Press, 1994, cap.VIII, pp.164ss. Una cualificada exposición histórica es la de Watson, A., *The Evolution*

*of International Society*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, esp. los caps.XIII, XIV, XV, XVI, XVII y sobre todo, el XVIII, donde se pormenorizan las implicaciones y desarrollos principales del sistema de Estados europeo.

<sup>35</sup> Hegel G.W.F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, p. 570. Destaco, por lo que se refiere a la definición de conceptos básicos, la «Introducción General».

<sup>36</sup> Hegel, *ibid.*

<sup>37</sup> Hegel, o.c., pp. 572-573. A lo largo de estos párrafos y los siguientes, Hegel desarrolla conceptos fundamentales, en la medida en que el surgimiento de la Reforma representa una culminación del espíritu, que abre la vía de la subjetividad histórica a los pueblos germánicos. Llega, incluso, a establecer una curiosa analogía entre la mitología griega (rivalidad entre Cronos y Zeus, seguidos de los dioses de las artes, Apolo y Atenea) y la teología cristiana de la Trinidad (Padre e Hijo), que ofrecen un paralelismo notable con el mecanismo formal de su dialéctica histórica, siendo la «síntesis» la aparición del «reino del Espíritu». Compárese con lo dicho en las pp.145-150.

<sup>38</sup> Precisamente he tomado por su representatividad el término «orden del devenir» de la obra de Aron, R., *Paz y guerra entre las naciones*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1985, t. II, cap. XI, pp. 373 ss., esp. 386-394.

<sup>39</sup> Morin, o.c., p. 144.

<sup>40</sup> Véase Rosenau, J.N., *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press, 1990 así como Buzan, B., Jones, CH. y Little, R., *The Logic of Anarchy. Neorealism to Structural Realism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

<sup>41</sup> Hesíodo, *La Teogonía...o.c.*, párr. 116-125, p.44.

<sup>42</sup> Véase Mesa, R., *Teoría y Práctica de Relaciones Internacionales*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 68ss. y esp. 135ss.; Del Arenal, C., *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, 1990, cap.II 1. y 2.; Barbé, E., *Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 45ss.; Halliday, F., *Rethinking International Relations*, Londres, Macmillan, 1994, caps. I y II; Merle, M., *Pacifisme et internationalisme, XVIIème-XXème siècles*, París, Armand Colin, 1966. Desde la perspectiva de la teoría internacional desglosada en sus corrientes de pensamiento recomiendo el magisterio de Wight, o.c.

<sup>43</sup> Véase Wight, o.c., pp. 37ss.

<sup>44</sup> Véase Imaz, o.c., p. 7.