

**LAS FRONTERAS DE EUROPA: REFLEXIONES EN  
BUSCA DE UNA *ÀRETÉ* POLÍTICA**

por PALOMA GARCÍA PICAZO  
Profesora Titular de Relaciones Internacionales  
UNED



## SUMARIO

1. EUROPA, CONTINENTE DE SÍ MISMA
  - 1.1. **La crisálida europea: el mito sacrificial**
  - 1.2. **Una Europa que se afirma desde la negación**
  - 1.3. **Europa ante su trágico destino histórico**
  - 1.4. **Polemogénesis de Europa: frustraciones y pesimismo cultural**
  - 1.5. **Hacia una ontología y axiología (mínimas) del límite: *péras***
    - 1.5.1. ONTOLOGÍA DEL LÍMITE: LEYES NO ESCRITAS (*ÁGRAPHOS NÓMOS*)
    - 1.5.2. AXIOLOGÍA DEL LÍMITE: LA RECTA RAZÓN (*LÓGOS ÒRTHÓS*)
2. LA *ÀRETÉ* COMO CONCEPTO DE EXCELENCIA: DEMOCRACIA, JUSTICIA Y LIBERTAD
  - 2.1. **Democracia y virtudes políticas**
  - 2.2. **La virtud, entre la medida y la excelencia**
  - 2.3. **La libertad, enderezadora del destino y fuerza educadora del ser humano**
3. ALGUNOS «TÉRMINOS» DE EUROPA: EN TORNO A LA POLEMOGÉNESIS TERRITORIAL
  - 3.1. **Término: alegoría y exaltación de la inamovilidad**
  - 3.2. **Terminación y fragmentación de Europa**
  - 3.3. **Entre la afirmación y la negación: humanismo y nihilismo en Europa**
4. EUROPA A LA MEDIDA Y COMO MEDIDA DE SÍ MISMA
  - 4.1. **Cosmopolitismo y la Europa de los círculos concéntricos**

- 4.1.1. FILANTROPÍA Y CONCORDIA: HACIA LA *UNITAS MULTIPLEX*
- 4.1.2. ÓRDENES DE COMPLEJIDAD COSMOPOLITA
- 4.2. **Hacia un «orden fractal» europeo:** *diversa non adversa*
  - 4.2.1. LO DIVERSO NO ES ADVERSO: CIUDADANOS, EXTRANJEROS Y «SUPPLICANTES» EN EUROPA
  - 4.2.2. ¿ES EUROPA UNA CONFLUENCIA ENTRE GEOGRAFÍA Y VALORES?

Esta expresión, tierra acogedora (*àspásios gê*), es ática; el nombre común, en efecto, es acogedora (*àspasía*), del que procede como nombre propio Aspasia, la sabia mujer de los libros de historia.

EUSTACIO, *Comentario a la Odisea*, X, 233<sup>1</sup>

Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, III, 5, 5-15<sup>2</sup>

La virtud natural posee en sí misma la calidad de serlo, sin necesidad de premio, alabanza, condecoraciones. Ella es suficiente premio de sí misma. [...] Virtud para serlo exija premio es en sí misma despreciable.

Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios* (1991)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos*, Barcelona, Anthropos, 1994, ed. de J. SOLANA DUESO (Prólogo, Estudio Introductorio, Traducción y Notas), p. 63.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 2003, ed. J. PALLÍ BONET, p. 191.

<sup>3</sup> J.D. GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 22,23. He puesto fecha de 1991 pues lo escribió con 90 años y nació en 1901.

## 1. EUROPA, CONTINENTE DE SÍ MISMA

Es Europa continente de muchas cosas, y, de modo principal, de *sí misma*, pues de sí misma ha brotado, forzada por la tragedia histórica de su práctica y casi total aniquilación hace seis décadas, en 1945. Para nacer como realidad política, Europa ha debido esforzarse en lograr su engendramiento, su gestación y parto difícilísimos, su advenimiento a la luz de un presente, primero, de un futuro, después<sup>4</sup>, siempre bajo sospecha de afán de hegemonía, compulsión destructiva, decrepitud ingénita, por parte de los que la veían y aún miran con desprecio, codicia y conmisericordia. ¿Acaso se trataba de un animal de esos que en su propia naturaleza llevan inscrita su autodestrucción? Como si bajo la égida de Atenea *Parthénos* se desarrollara su proceloso trabajo de crisálida, la génesis europea ha sido partenogénica, es decir, con el solo concurso de sí misma<sup>5</sup>, laborando por abrirse paso frente a sus propios hijos —nacidos antes que ella misma—, que la miraban atónitos y escépticos, y frente al resto del mundo, asombrado y reticente ante su inminente eclosión. Todo esto sucede desde 1950, por atenerse a hitos institucionales de corte funcional como la propuesta de creación de la CECA por Robert Schuman, o también desde 1948, si uno prefiere considerar hechos de envergadura ideológica más patente como el «Congreso de Europa» de La Haya<sup>6</sup>. Desde entonces han pasado años y cosas.

### 1.1. La crisálida europea: el mito sacrificial

Vuela Europa ahora y su trayectoria parece a algunos errática y a otros corta; los que sostienen que es decidida, firme y alta lo hacen a menudo con tal arrogante autocomplacencia que sus palabras suenan a engaño, inducido por una especie de repetición del viejo mito del rey Midas, aquél que cuanto tocaba lo convertía en oro, volviéndolo inútil y superfluo casi de inmediato. ¿Qué manzana dorada puede comerse? ¿Qué agua áurea beberse, salvo el *avrym potabile* de los alquimistas?<sup>7</sup> Esta necia pasión de confundir «valor y precio» —según irónica frase de Antonio Machado— aqueja a una mayoría de los beneficiarios de la magna ubre europea, nutrida del Impuesto del Valor Añadido, pero también de mucho fraude y de mucha grasa y residuos animales tóxicos, reconvertidos en pienso compuesto para

<sup>4</sup> De «maravillosa elegía sobre Europa» califico el texto «Conclusión: ¿quemar la etapa?» de L.FEBVRE en su *Europa, génesis de una civilización*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 230-248, así como el Anexo I «Europa: ¿quemar o cubrir la etapa?», pp. 249-257.

<sup>5</sup> Sobre Atenea y sus atributos véase F. GUIRAND, *Mitología general*, Barcelona, Labor, 1960, pp. 144-149.

<sup>6</sup> A. TRUYOL Y SERRA, *La integración europea. Análisis histórico-institucional con textos y documentos I. Génesis y desarrollo de la Comunidad Europea (1951-1979)*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 41-42, 39-41; H. BRUGMANS, *La idea europea, 1920-1970*, Madrid, Moneda y Crédito, 1972, pp. 156-171, 131-140; P. FONTAINE, *L'Union européenne*, París, Éditions du Seuil, 1994, pp. 24-28, 20-21; CH. ZORGBIBE, *Histoire de la construction européenne*, París, PUF, 1993, pp. 25-27, 19-21; M. HOLLAND, *European Integration. From Community to Union*, Londres, Pinter, 1995, pp. 22-30, 5-14.

<sup>7</sup> Véase de nuevo GUIRAND, *op. cit.*, pp. 215-216.

herbívoros torturados por mercachifles especuladores, auténticos asesinos morales de la Europa actual. El viejo toro de Zeus, *euro-raptor* legendario, se travistió, no hace mucho, de pobre y temblorosa Vaca Loca, que, con sus estertores de muerte, hizo que los europeos tomaran conciencia de sólo una parte del problema que es la crisis profunda de su civilización, expresada en una explotación aberrante, perversa y estúpida de los recursos y bienes naturales. Y la Política Agrícola Común ha seguido más o menos intacta, a pesar de haber pasado de consumir un 70% a un 40% de presupuesto comunitario desde mediados de la década de 1980. ¿Cómo se compaginan subsidios con delitos sanitarios y medioambientales como la crisis de las «vacas locas», surgida precisamente en un Reino Unido que destina los fondos europeos a salvar sus zonas industrializadas obsoletas y degradadas mediante re-conversiones? Por otro lado, hay que considerar también los votos asignados a políticos ineptos e incompetentes, halagadores de los valores y dividendos de lo que es también una agricultura insolidaria y cerril, circunscrita a intereses sectoriales, partidarios, locales y misérrimos, agentes del fraude a la Unión Europea. Y eso condena a Europa, a los europeos y, por extensión, a la humanidad, a seguir caminando a tientas tras los pasos de un ciego, como en el cuadro-moraleja de Pieter Brueghel, el Viejo<sup>8</sup>.

Muchos ven a Europa como a un ser frágil —que lo es—, demasiado liviano y colorido para ser tomado completamente en serio y le oponen la pesantez histórica de las viejas, nuevas y novísimas naciones y Estados europeos, arropados con símbolos rancios, impregnados de olor a muerte, enemistad hereditaria, guerras, dolor y estulticia<sup>9</sup>. Quisieran lograr un continente erizado de «espíritus de campanario»<sup>10</sup> —o, más bien, de «campanarios sin espíritu»— resonando a todas horas con el guirigay de sus tonos desacompañados, rotos los bronce por ser su aleación espuria, sacudidos por sacristanes prebendados sin vocación ni letras. Los latines hicieron un día los fundamentos de Europa —la *universitas*— y sólo ellos —o su acuñación nueva, como *neolengua* antiorwelliana, o emancipadora<sup>11</sup>— lograrán refundarla sobre bases de inteligibilidad y respeto mutuos entre los europeos<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Referencias a esta pintura, «Parábola de los ciegos», conservada en Nápoles y con réplica en el Museo del Louvre, en R. COGNAT, *Historia de la pintura*, 2 vols., t. I, Barcelona, Vergara, 1965, p. 285.

<sup>9</sup> En clave crítica e inmisericorde recomiendo leer a H.M. ENZENSBERGER, *Ach Europa!*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1989.

<sup>10</sup> El clásico absoluto a este respecto es F. DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 250-257. Como complemento de concreción material véase M. SIGUÁN, *La Europa de las lenguas*, Madrid, Alianza, 1996 y como libro de recreación cultural véase U. ECO, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori, 1996.

<sup>11</sup> Referencias siempre interesantes son las de R. DAHRENDORF, *Reflexiones sobre la revolución en Europa, en una carta pensada para un caballero de Varsovia*, Barcelona, Emecé, 1991, pp. 20-21.

<sup>12</sup> Recomiendo una lectura detenida, aunque también crítica, de T.S. ELIOT, *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*, Madrid, Encuentro, 2003, esp. pp. 83-102 y 29-59. Sobre la «identidad» así como la «fundación» de Europa véase E. MORIN, *Pensar Europa*, Barcelona, Gedisa, 1988, esp. pp. 170-173.

Muy antigua es la metáfora del alma (*psyché*) concebida como mariposa, criatura metamórfica que se envuelve en un hilo de seda que es la antítesis del filamento desenvuelto por Ariadna, para ayudar a Teseo a salir de laberinto de Creta, tras vencer al monstruo, fruto de la pasión zoófila de la pervertida Pasífae<sup>13</sup>. En 1987, antevísperas de la última revolución europea —la de 1989, el reencuentro de sus dos mitades, artificialmente impuestas por los acuerdos de Yalta y Potsdam (1945), consolidadas con la negativa soviética al «Plan Marshall» (1947) mediante la imposición del «Consejo de Ayuda Económica Mutua» (o COMECON) y sancionadas por la primera Conferencia de Helsinki (1975)<sup>14</sup>. Edgar Morin ya hablaba de la metamorfosis europea mediante la metáfora de la crisálida que marcaba el paso de oruga a libélula, insectos ambos más inquietantes que la mariposa. Libélula es, en inglés, *dragonfly*, vuelo de un dragón minúsculo, efímero; una anisóptera epifanía estival. Justificaba Morin el proceso destructivo de la crisálida —destrozos y aniquilamientos totales de la Segunda Guerra Mundial, no sólo en el plano material, sino también moral e ideológico— con el principio de una cierta necesidad histórica orientada teleológicamente hacia un resurgimiento de Europa desde las cenizas de su práctico exterminio totalitario. El escurridizo tema de la necesidad, la *ánanke*, esgrimida además *ex post*, no es un buen argumento político, sino un fácil recurso retórico. Parecería que Europa, para *ser*, precisase de un *no ser* temporal, de una autoinmolación sacrificial en el altar de una historia concebida como tragedia, en la reflexión de María Zambrano<sup>15</sup>. Rectifica Morin al decir que «la metamorfosis está inacabada, estamos aún dentro de la crisálida.» Antes ha precisado que «a diferencia del insecto, Europa no tiene programa previo de su transformación, no tiene un sistema nervioso que la gobierne»<sup>16</sup>. El sistema nervioso conduce a la determinación neuronal de cualquier organismo, y ésta, al cerebro, cuya función primaria es la de pensar. ¿Qué es, intelectivamente, Europa?

## 1.2. Una Europa que se afirma desde la negación

En la raíz, no de *Europa*, sino de *lo cultural europeo*, término adjetivo, se sitúa lo que Morin llama la «problematización generalizada», fundada en un «espíritu que siempre niega»<sup>17</sup>. Intrínsecamente europeas son la duda, la negación, la crítica, que convierten a los europeos en eternos vagabundos, en perpetuos aventureros en pos de un saber que no se agota a ni en sí mismo, que va siempre más allá,

<sup>13</sup> Un imprescindible y cualificado retorno a los orígenes es posible gracias a A. COTTERELL, *Los orígenes de la civilización europea*, Barcelona, Crítica, 1986.

<sup>14</sup> Para esclarecer términos, circunstancias, actores, ideas ... véase mi estudio «La ampliación de la Unión Europea: ¿integración o reintegración de Europa? Algunas cuestiones del debate ideológico» en: VV.AA., *La Unión Europea ante el siglo XXI: los retos de Niza*, Actas de las XIX Jornadas de la AEPDIRI, Madrid, BOE, 2003, pp. 319-338.

<sup>15</sup> M. ZAMBRANO, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 53-56 y, en sentido ampliado, 105-117.

<sup>16</sup> MORIN, *op. cit.*, pp. 182-183.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 110-112.

extendiendo sus fronteras, derribando sus límites, ampliando sus horizontes, prolongando su visión hacia aquel *ápeíron* que sobrecogía, por inconcebible, al espíritu griego, ocupado en definir las trazas de un mundo cognoscible, congénito y congeniado con una mente humana racionalmente inscrita sobre el principio universal de la armonía. Así lo sintetiza Werner Jaeger:

La armonía expresa la relación de las partes con el todo. En ella se halla implícito el concepto matemático de proporción, que en el pensamiento griego se presenta en forma geométrica e intuitiva. La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica<sup>18</sup>.

Este afán de orden y equilibrio no es en modo alguno estático o paralizante, sino que porta un perpetuo germen de asombro, indagación y búsqueda de la verdad (*àlétheia*); evoluciona, en la cultura occidental, unido a una vocación que liga a la *scientia contemplativa* con las *scientiae activa* y *operativa*, en términos de Alexandre Koyré<sup>19</sup>, y también con la reformulación de la máxima escolástica «*credo ut intelligam*» en «*credo ut agam, ago ut intelligam*», según Werner Heisenberg<sup>20</sup>, lo que define, creo que mejor que nada, el carácter más profundo y original de la cultura y la civilización europeas. Éstas propician una especie de pedagogía de la libertad fundada sobre el precepto filosófico propugnado por el vibrante anciano de noventa años, Juan David García Bacca:

No delegar en nada religioso o profano, filosófico, económico, político — ni en Nadie [...] el pensar por cuenta propia. Que Nadie se arrogue el derecho de pensar por él. Cada uno debe pensar por sí mismo, para sí mismo, consigo mismo en todo. Y tomar sobre sí la obligación de dar a los demás tal ejemplo. Recordando que el miedo a pensar sobre todo es más potente y frecuente que el miedo a morir. Para la mayoría, «morir antes que pensar». E impedir que los demás piensen; más aún que hagan patentemente tal decisión de palabra impresa<sup>21</sup>.

El alma de Europa es su *anima* y también, como ente espiritualizado y heroico, su *animus*, la clave de su propio valor. Desde esta perspectiva, ¿cuál es la negación de Europa?

<sup>18</sup> W. JAEGER, *Paideia*, México, FCE, 2001, p. 163.

<sup>19</sup> A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p.1 del «Prefacio», con inevitables referencias a «transfinitadores» excelsos — término de J.D. García Bacca — como N. DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia*, 2 vols., Buenos Aires, Biblos, 2003; G. BRUNO, «Sobre el infinito universo y los mundos» en: *Mundo, magia, memoria*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 161-187; J.D. GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito, finito*, Barcelona, Anthropos, 1984.

<sup>20</sup> W. HEISENBERG, «Sobre las conexiones entre la educación humanística, la ciencia natural y la cultura occidental» en su: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 56-58.

<sup>21</sup> GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes... op. cit.*, pp. 7-8.

### 1.3. Europa ante su trágico destino histórico

Irrumpe aquí una tremenda paradoja, que se plasma, no en el concepto de *democracia*, sino en el de su realidad efectiva. «Europa no es el origen de la democracia. Es la Atenas del siglo v a.C. la que proporciona el primer modelo acabado. La democracia ateniense no era democrática para los esclavos, pero su principio era universalizable. La primera democracia moderna no nació en Europa sino contra ella, en América (1776)», dice Morin. Y añade: «La historia europea ha sido más tiempo marcada por absolutismos, despotismos, bonapartismos, fascismos y las dictaduras se siguieron imponiendo en Europa (Portugal, España, Grecia) hasta después de la Segunda Guerra Mundial»<sup>22</sup>. A ello se suma otra inquietante consideración, esta vez aportada por el historiador polaco Bronislaw Geremek: «Es muy importante destacar que el fascismo y el comunismo no son ajenos a Europa. Nunca se insistirá lo suficiente sobre el alcance del vínculo de los dos sistemas totalitarios con nuestra civilización. Y ello no sólo porque estas ideologías hayan nacido en nuestro continente sino, también, porque son el producto de la civilización europea». Al debatir con Adam Michnik, quien sostiene que Europa es la realización de una cultura en la que la democracia es un elemento necesario —en sus propias palabras—, Geremek advierte de la vanidad de tal autocomplacencia. Es evidente que en el presente formado por el horizonte de unas cuantas décadas de democratización europea es imposible imaginarla sin ella...pero eso dista mucho de ser una realidad histórica consolidada más allá de 1945<sup>23</sup>.

Sometido a la libertad y al tiempo para ser persona humana, corresponde al hombre europeo el haber sido el artífice del absolutismo como «imagen de la creación, pero invertida», en palabras de María Zambrano. El absolutismo «al crear hace la nada; anula el pasado y oculta el porvenir. Un verdadero nudo que se quiere hacer en el tiempo. Por ello, un infierno»<sup>24</sup>. Extrae del pensamiento filosófico, de la religión vigente, cuanto precisa para constituirse, dislocando, invirtiendo términos y elementos que consolidan su «situación», algo que culmina su sueño voluntarista de detener tiempo y movimiento, libertad y evolución. Y así el absolutismo no depende —porque no las representa— de ninguna teoría filosófica ni de ninguna doctrina religiosa y puede reaparecer una y otra vez, con aspecto diferente, aunque siempre igual a sí mismo<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> MORIN, *op. cit.*, p.176. Un panorama amplio a la par que de síntesis en J. MARKOFF, *Olas de democracia. Movimientos sociales y cambio político*, Madrid, Tecnos, 1999, esp. pp. 113-127, 17-32 (versión española de P. García Picazo).

<sup>23</sup> L. CARACCILO (ed.), *La democracia en Europa (R. Dahrendorf, F. Furet, B. Geremek)*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 16-17. Imprescindible, como clásico, es el libro de G.A. ALMOND y S. VERBA, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Newbury Park, CA, Sage, 1989, para conocer y comprender la situación de Europa en la inmediata Segunda Postguerra Mundial y conjurar así la «memoria vana» (término de Alain Finkielkraut).

<sup>24</sup> ZAMBRANO, *Persona y democracia... op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 116-117.

Continente de una libertad teórica, Europa ha sido un verdadero yacimiento histórico de tiranía y absolutismo<sup>26</sup> que ha sacrificado a una mayoría moral de los pueblos europeos, forzándoles a inclinarse ante unos destinos que nada tenían que ver con la libre determinación de sí mismos, ni como pueblos ni como naciones, sometiéndolos al dictado de aparatos estatales ordenados según el arbitrio de intereses dinásticos, artífices de una abominable tradición secular de «enemistades hereditarias» entre europeos, que nada tienen que ver con los valores, actitudes, aspiraciones, de las gentes que los componen. La identificación pragmática entre el «Estado», como aparato político-administrativo, y la gestión de la propiedad privada y los intereses de la «Corona», ha sido, hasta hace demasiado poco, un lugar común en Europa, enmascarado con diversos artificios que la teoría política ha ido fraguando, por un lado, y desmontando, por otro<sup>27</sup>. El egocentrismo de los Estados condujo a un sistema de equilibrio fluctuante que redujo a Europa a ser un campo de fuerzas en el que éstos competían por el poder mediante complejos mecanismos de regulación política, jurídica, económica y, en menor medida, cultural, sobre la base de creación de hegemonías y áreas de influencia y expansión, reforzadas con acciones diplomáticas y también militares<sup>28</sup>.

¿Qué hay de «natural», en origen, en la enemistad o rivalidad entre ingleses y franceses, entre polacos y alemanes, entre portugueses y españoles, entre italianos y austríacos...por poner sólo ejemplos de lo más común? Nada. Los tópicos nacionalistas que aún se escuchan con motivo de competiciones deportivas, concursos musicales de ínfima categoría (festival de Eurovisión), pugna interestatal por la obtención de Fondos de Cohesión y otras prebendas comunitarias, y demás muestras de «hooliganismo» político y social, no son nada más que residuos de los viejos tiempos de dominación bajo el Antiguo Régimen. Son la consecuencia remanente, anclada en el subconsciente colectivo, de la artificiosidad de unas políticas acordadas entre antiguas casas gobernantes, presididas por la cortedad de miras de unas disputas sobre herencias y títulos, alentadas por pasiones ilícitas como la avaricia, la soberbia, la ira, la envidia y la lujuria, que obligaban a los súbditos, mediante leva forzosa estimulada por la promesa de botines y rapiñas, además de otros excesos, a tomar parte en las campañas. Eso, sin contar con que los príncipes, todos «primos», se «prestaban» o se «vendían» contingentes de reclutas para engrosar sus filas en tiempos tan ilustrados y filantrópicos como el siglo XVIII; la película «Barry Lindon» de Stanley Kubrick aporta una semblanza cinematográfica de ello.

---

<sup>26</sup> Véase R. MOUSNIER, *La monarquía absoluta en Europa, del siglo V a nuestros días*, Madrid, Taurus, 1986, esp. las precisiones terminológicas de las pp. 7-11; también P. ANDERSON, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 9-54.

<sup>27</sup> La ficción del dualismo legitimador entre los dos «cuerpos del rey», en su génesis medieval, está magníficamente estudiada por E.H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, esp. pp. 297 y ss.

<sup>28</sup> A. TRUYOL Y SERRA, *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza, 1993, capítulos I, II, III de la Parte I y capítulos I y II de la Parte II; R. ARON, *Paz y guerra entre las naciones*, Madrid, Alianza, 1985; MORIN, *op. cit.*, pp. 45-51, esp. 45-46.

En contra de la mitología heroica de la guerra, estas acciones tenían y tienen más de zafio desahogo de lo peor del alma humana que de otra cosa, eso sí, so capa de retumbantes palabras como el patriotismo, la religión, la fidelidad al príncipe y demás. ¿Cómo se esperaba propiciar el favor divino entre naciones que impetraban a un mismo Dios cristiano, supuestamente «dividido» entre la estupidez de unos y otros contendientes, imbuidos de una fervorosidad fanática y supersticiosa? En su día, Erasmo de Rotterdam ya señaló como la «mayor imposibilidad [...] que Dios ayudase a unas naciones cristianas sólo de nombre, plagadas de todos los vicios y pasiones más opuestos a los mandamientos de Dios y los ejemplos de Cristo»<sup>29</sup>. ¿Cabe imaginar aberración intelectual, moral y teológica mayor que la celebración de misas y oficios por la victoria —y la subsiguiente derrota— de unos u otros, cristianísimos todos? Semejantes consideraciones no escaparon a la perspicacia de los pacificadores y pacifistas de todos los tiempos: Ramon Llull, Johann Amos Komensky (Comenius), William Penn, Gottfried Wilhelm Leibniz, el abad de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Jeremy Bentham...<sup>30</sup>

El trágico destino de Europa, ¿lo es, en realidad? ¿Hasta qué punto se puede hablar de «destino» para resumir una trayectoria histórica y, en vista de lo aciago de su condición, luego calificarlo de «trágico»? La creencia en un destino dictado por una divinidad omnipotente y providencial se opone a la asunción del mal como responsabilidad moral, como elección atribuible a uno o varios sujetos, exentos así de toda culpa; asociada a ese *fatum* suele ir la trama clásica de la tragedia, en la que el héroe, a pesar de virtudes y esfuerzos a veces sobrehumanos, sucumbe a fuerzas más poderosas que las suyas<sup>31</sup>. Irrelevantes se vuelven entonces su inteligencia, su voluntad, su propia dignidad de hombre, al que sólo le queda desempeñar, con menor o mayor fortuna, un papel prescrito.

#### 1.4. Polemogénesis de Europa: frustraciones y pesimismo cultural

Como *forma mentis*, como creación ideológica, Europa no está sujeta a ninguna especie de destino, ni éste ha de ser necesariamente trágico. No hay nada inmanente en la trayectoria histórica de Europa, sino que es el resultado de voluntades humanas dirigidas hacia unos fines, de consecuencias imprevistas en algunos de sus términos, aunque predecibles sobre la base de sus premisas. Mientras éstas fueron

<sup>29</sup> Cita del «Estudio preliminar» de P. JIMÉNEZ GUIJARRO, glosador, a su vez, de Marcel Bataillon, a E. DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano*, Madrid, Tecnos, 1996, p. XXVI.

<sup>30</sup> Una apretada síntesis en A. TRUYOL SERRA, *Fundamentos de Derecho Internacional Público*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 188-196, así como en mi libro *¿Qué es esa cosa llamada Relaciones Internacionales? Tres lecciones de autodeterminación y algunas consideraciones indeterministas*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2000, pp.108-116.

<sup>31</sup> Cabe extraer una reflexión interesante sobre los orígenes del fatalismo histórico occidental en el estoicismo de F.H. SANDBACH, *The Stoics*, Londres-Cambridge, Mass., Gerald Duckworth-Hackett Publishing, 1994, pp. 101-108. Sobre la naturaleza trágica de la filosofía de vida occidental el clásico es F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza, 1991, las pp. 138-150, donde se denuesta precisamente al «hombre alejandrino», reducido a quedar-se ciego a causa del polvo de los libros y de las erratas de imprenta, como el propio Nietzsche.

el afán de dominio, de conquista y de explotación, expresados en militarismo tecnificado, expansionismo económico y en esa forma secularizada de la intolerancia religiosa que es el nacionalismo imperialista, cabía imaginar muy bien cuál sería el trazado secular de la senda constituida por el devenir conjunto de las diversas naciones y Estados europeos<sup>32</sup>, dictado por guerras y contiendas de todo tipo. La crueldad y extensión de estos conflictos se reforzaron con el advenimiento de la modernidad, cuando a las querellas dinásticas anteriores, territoriales en su mayoría, se les sumó otro tipo de ambiciones en el que la clase social ascendente — la burguesía — halló también un campo para crecer. Colonialismo, mercantilismo, imperialismo<sup>33</sup>, vinieron a engrosar la amplia corriente belicista, envolviendo al ente genérico llamado «masa»<sup>34</sup> en su tráfigo de violencia irrestricta, racionalizada, eso sí, mediante construcciones intelectuales, ideológicas y políticas que la justificaban para hacerla aceptable entre un público cada vez más alfabetizado<sup>35</sup>, pero no por eso más culto, instruido, moralizado o benéfico<sup>36</sup>. Los agentes morales de la guerra en Europa — *ad intra* y *ad extra* — fueron (y son) gentes astutas y sin escrúpulos, pervertidoras de una opinión pública lábil, maleable, incauta y supersticiosa.

Y así se abona el sustrato de uno de los peores crímenes intelectuales que han assolado el panorama ideológico europeo, siendo el más reciente y relevante el del «pesimismo cultural», según el término acuñado por Fritz Stern para definir el clima moral del cambio del siglo XIX al XX, en Alemania y su zona de influencia<sup>37</sup>. En

<sup>32</sup> Véase, como obra testimonial, L. VON RANKE, *Pueblos y Estados en la Historia Moderna*, México, FCE, 1979 y también R. ROCKER, *Nacionalismo y cultura*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1977, como texto singularísimo.

<sup>33</sup> Véase I. WALLERSTEIN, *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1991; *Idem*, *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1984; *Idem*, *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI, 1999. Asimismo, para ampliar contenidos de las determinaciones ideológicas, véanse A. PADGEN, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997; E. SAID, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996; y para delimitar implicaciones de orden material, véanse D.A. HEADRICK, *Los instrumentos del imperio. Tecnología e imperialismo europeo en el siglo XIX*, Madrid, Alianza, 1989, J.H. PARRY, *Europa y la expansión del mundo, 1415-1715*, México, FCE, 1992; y E.L. JONES, *El milagro europeo. Entorno, economía y geopolítica en la historia de Europa y Asia*, Madrid, Alianza, 1990.

<sup>34</sup> Clásico es siempre J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995. Personalmente prefiero la continuidad de la reflexión orteguiana en M. ZAMBRANO, *Persona y democracia... op. cit.*, pp. 184 y ss. y, sobre todo, a E. CANETTI, *Masse und Macht*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1990 (hay edición española, *Masa y poder*).

<sup>35</sup> Un análisis muy interesante sobre la relación entre nacionalismo, alfabetización y generalización del acceso a los medios de comunicación es siempre el de B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

<sup>36</sup> El mejor análisis, para mí en términos incontrovertibles, es el de H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo 3. Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 421-459, *Idem*, *Los orígenes del totalitarismo 2. Imperialismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 205-250.

<sup>37</sup> F. STERN, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1974, 1989, pp. xi-xxx.

sí, esta característica, siendo muy singular, creo que no es privativa del pueblo alemán, sino que puede afectar a cualquier sociedad que se deje llevar por una infatuación desmedida respecto de su propio destino histórico<sup>38</sup>, malogrado supuestamente por una serie de conspiraciones y traiciones de los pueblos circundantes. De hecho, Stern advierte sobre el atractivo que el pesimismo cultural ejerce, por ejemplo, en la Norteamérica contemporánea, cuando se sustituyen los análisis sociológicos y culturales con un genérico criticismo político<sup>39</sup>. Complejos de inferioridad mal compensados con efectos maníacos de euforia desorbitada, síndromes paranoides y persecutorios, exaltación melancólica autodestructiva, revanchismo vengativo, autocompasivo y rencoroso fundado en agravios comparativos, histérico afán de protagonismo a toda costa...estas son cosas que han aquejado y aquejan a la, por así decirlo, «psicología colectiva» de más de una nación europea que, en un momento determinado, cree advertir una distancia demasiado grande entre la magnitud de sus aspiraciones y la exigüidad real o relativa de su capacidad de ser o actuar como hipotética potencia. Irracionalismo, exaltación del voluntarismo, organicismo...florecen entonces y se articulan en torno a un «revolucionarismo conservador» que anhela la restauración de un pasado imaginario que desmantele un presente desolador y un futuro entrevisto como inviable<sup>40</sup>.

Por supuesto, esto es, todo, producto de una infección ideológica propagada por dirigentes políticos que esperan sacar ventaja de ello<sup>41</sup>. La complejidad de los fenómenos revolucionarios se resiste a un estudio sistemático, más allá de las concepciones corrientes, los juicios *a priori*, las filias y fobias que cada cual proyecta sobre ellos, los lugares comunes que se aplican, en pro o en contra, sobre determinados procesos. Un intento de esquematización de grandes magnitudes a lo largo de dilatados períodos de tiempo, como acostumbra, lo realiza Charles Tilly, cuyo diagnóstico respecto de la Europa comunitaria es ambiguo. Habla, por ejemplo, de «nacionalismos dirigidos por el Estado» y de «nacionalismos en busca de Estado» como de las dos fuerzas contrapuestas que emergen, finalizada ya la etapa revolucionaria que consolidó la formación de los Estados europeos durante los siglos XVIII y XIX, de los que el XX aparece como feudatario.

Es evidente que, en sentido literal, una «revolución» es sólo una vuelta sobre uno mismo y, por tanto, no es sinónimo de avance ni progreso; estaría mejor expresada por la figura de la espiral, abierta al infinito<sup>42</sup>. En sí, si una revolución se

<sup>38</sup> Véase I. BERLIN, «La unidad europea y sus vicisitudes» en su *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1995, pp. 167-194; sus argumentos desarrollan en un sentido más teórico muchas de las tesis de Stern.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. xxii.

<sup>40</sup> Desde la muy pragmática Inglaterra, el conservadurismo coetáneo se alzó frente a la Revolución —en este caso, la Francesa de 1789— sin mayores contemplaciones: véase E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Madrid, Alianza, 2003. Este clásico pasa, para algunos, como una biblia del liberalismo, cosa que no entiendo.

<sup>41</sup> STERN, *op. cit.*, p. xvi.

<sup>42</sup> Desde una perspectiva específica, es notable que tres de las principales estudiosas del fenómeno «revolución», con sustanciales aportaciones teóricas en el siglo XX, hayan sido mujeres extraordinarias como Theda Skocpol, Hannah Arendt y Ágnes Heller. Aparte de las obras ya citadas de Heller,

completa —en el sentido preciso de Nicolás Copérnico—<sup>43</sup> lo que hace es cerrar su círculo y arribar a su exacto punto de partida, que es el que hay que analizar. Decía Heráclito de Éfeso, apodado «el Oscuro»: «En la circunferencia, el principio y el final coinciden»<sup>44</sup>. Y Stern habla así, coherentemente, de los ideólogos de la «revolución conservadora», noción paradójica sólo en apariencia, y que habría que considerar atentamente al contemplar los procesos políticos de la Europa Central y Oriental desde el colapso comunista, por otro lado, un régimen que fue un ejemplo perfecto de cómo una revolución puede concluir instaurando un sistema reaccionario y totalitario<sup>45</sup>. Por su parte, ya Heráclito dijo antaño: «El sol, dueño y guardián de las revoluciones periódicas, define, dirige y hace manifiestas las metamorfosis y las estaciones que traen todas las cosas.»<sup>46</sup>

### 1.5. Hacia una ontología y axiología (mínimas) del límite: *péras*

Mencioné antes el sobrecogimiento griego ante el espacio infinito, el *tò ápeíron* de Anaximandro —ya enunciado antes por Homero—, aquéllo que no tiene número, en sentido pitagórico, ni medida, ni límite, y es inmenso e informe. Fácil era atribuirle la condición de Totalidad, Absoluto, Uno, Dios. *Péras*, su opuesto, significa «fin», «término», «extremo», «frontera», «linde» y, por extensión, «el más alto grado» de algo<sup>47</sup>. En consecuencia, lo que carece de esa condición, o se sustrae a ella, o se sitúa en su mismo vértice afirmándose y creciendo sobre él, o lo comprende y abarca todo, es literalmente inconcebible y, por eso mismo, es intuitivo sólo por el genio, que sugiero aquí como *daímon*.

#### 1.5.1. ONTOLOGÍA DEL LÍMITE: LEYES NO ESCRITAS (*ÁGRAPHOS NÓMOS*)

El cosmos de Anaximandro, suspendido en el espacio del mundo, mantenido en equilibrio por la trayectoria inmutable y armónica de los cuerpos celestes, está construido mediante rigurosas proporciones matemáticas; es un «triumfo del espíritu geométrico», en palabras de Jaeger. Su principio originario es el *tò ápeíron*, un fondo inagotable del cual todo procede y al cual todo retorna, generador de mundos que asimila de nuevo. La salida de las cosas del *ápeíron* es una separación de los contrarios que luchan en este mundo a partir del todo originariamente unido; el tiempo es

---

destaco T. SKOCPOL, *Los Estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984 y H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967.

<sup>43</sup> N. COPÉRNICO, *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, Madrid, Tecnos, 1987.

<sup>44</sup> HERÁCLITO, «Fragmentos originales», n.º 43 (103), en la edición de J. BRUN, *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1977, p. 184.

<sup>45</sup> Análisis clarificador es el de Á. HELLER y F. FEHÉR, «La cuarta ola: el lugar histórico de las revoluciones en las sociedades de tipo soviético» y «El fin del comunismo» en su *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994, pp. 7-46, 61-77, respectivamente.

<sup>46</sup> HERÁCLITO, *ibidem*, fragmento 71 (100), pp. 199-200.

<sup>47</sup> Véanse los fragmentos y textos originales de ANAXIMANDRO DE MILETO en C. EGGERS LAN (ed.), *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 1986, pp. 87-19.

el juez del devenir y su aliada es *Dike*, una justicia situada más allá de cualquier contingencia temporal y secular, principio de toda retribución o castigo, muy por encima de las determinaciones humanas, inscrita como ley natural que gobierna el principio universal de la compensación eterna, que afecta a la totalidad de los seres<sup>48</sup>.

«Durante muchos siglos, milenios, el hombre creyó —con conocimiento implícito y con convencimiento eficaz— que el Universo, el Cielo, que lo rodeaba, circundaba, envolvía, era del tipo Infinito estático. Cielo que no deshacía, des-definía, des-finitaba a sus propios habitantes...», dice García Bacca<sup>49</sup>. La ciencia occidental ha incorporado a ese «vacío», a esa «nada» (*tò mèn ón*), la concepción de un universo dinámico, en expansión, en el que espacio y tiempo están unidos en vínculo indisoluble. Heráclito es el primero en divisar una infinidad, un infinito concreto y dinámico «que muestra, ostenta, impone su infinidad des-definiendo, des-finitando, des-finitando lo infinito, lo definido»; por eso es «lo entrevisto por Heráclito: la dinámica oscilación de un universo real de verdad que se hace ser lo que es»<sup>50</sup>. Los filósofos presocráticos hablaban de la *ánánke*, la necesidad, y bastante menos de las normas (*nómoi*). Pero Heráclito, el audaz, formuló: «El sol no traspasará sus límites. Si no, las Erinias, guardianas de la justicia, sabrán descubrirlo.» Otra versión cambia «límites» por «medidas», para traducir así las *métra* del original, siendo límites *hóroi*: ambas cuestiones apelan a cosas muy interesantes, que remiten a las dimensiones simbólicas —más que cognitivas y metafísicas— del espacio y el tiempo, en el sentido de Ernst Cassirer<sup>51</sup>. Además, *épikouroi* son tanto guardianas, como defensoras, como vengadoras, de la justicia. La regularidad del tránsito solar —que liga espacio y tiempo en medida y límite— se acepta aquí como un hecho empírico y una realidad observable, aunque presente está también la noción de ley, que induce el castigo si se contraviene<sup>52</sup>. La nueva amplitud y creciente complejidad de las órbitas descritas audazmente por Copérnico cumplían sus revoluciones instaurando un nuevo orden cósmico que hizo que el mundo, su íntima estructura, su funcionamiento, fuesen más inteligibles sobre la base de una definición científica —*ergo*, empíricamente verificable— de sus fundamentos. Definir es poner límites, trazar fronteras, establecer y fundar algo sobre el conocimiento de una realidad cierta<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Véase JAEGER, *Paideia... op. cit.*, pp. 155-160.

<sup>49</sup> GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito, finito... op. cit.*, p. 32.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>51</sup> E. CASSIRER, «El mundo humano del espacio y el tiempo» de su *Antropología filosófica*, México, FCE, 1965, pp. 71-89.

<sup>52</sup> Véanse los fragmentos originales, tomados de Plutarco de Queronea, en «Heráclito» de EGGERS LAN, *op. cit.*, pp. 334 y Nota; asimismo, en BRUN, *op. cit.*, 7 (94), p. 200 y Nota. Las versiones difieren y también los comentarios, todos interesantes.

<sup>53</sup> Remito, en grados básicos, a lo dicho por T.S.KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1987, especialmente, «Las revoluciones como cambios del concepto del mundo», pp. 176-211; A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado... op. cit.*, del que recomiendo una lectura selectiva de los conceptos sobre el tiempo, el espacio, las concepciones del mundo, la física y la metafísica; M. BUNGE, *Epistemología*, Barcelona, Ariel, 1985, caps. II, III, IV y XI; L. WITTEGENSTEIN, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, para esclarecer los términos absolutos y relativos de las designacio-

1.5.2. AXIOLOGÍA DEL LÍMITE: LA RECTA RAZÓN (*LÓGOS ÒRTHÓS*)

Esta, por así decirlo, «ontología» apresurada del *péras*, nos lleva a aproximarnos, siquiera en forma mínima, a su «axiología, es decir, a sus valores implícitos, a las creencias tácitas que sustenta y que, a su vez, lo sostienen. Por un lado, está la ya apuntada *Díke*, genial invención de la «idea de una legalidad universal de la naturaleza», sostiene Jaeger<sup>54</sup>. Esta noción no describe tan sólo el acaecer de la naturaleza con arreglo a unas determinadas normas o procedimientos dictados por un dios providencial que los griegos llamaron Zeus *Nomothétes*, sino que justifica la propia naturaleza del mundo, un *kósmos* u orbe formado por la comunidad de las cosas sujetas a orden y justicia inexorables, cuyas contiendas son sancionadas por el «brazo del tiempo», juez universal que rige su corte (*díkêi chrónou*). Se trata de un juez que «fija la pena» —por el verbo *táttein*, vinculado a *táxis*, que es orden o jerarquía— y que actúa «cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco»<sup>55</sup>. La formulación de la idea política es ya de Solón, que acentúa el papel de *Díke*, a la que el tiempo sirve de auxiliar<sup>56</sup>. Frente al abstracto ideal de justicia de su progenitora, junto con Zeus, *Thémis* —que significa «ley» y compendia la alteza caballeresca de los tiempos homéricos—, *Díke* trae el derecho desde el cielo a la tierra: encarna, a la vez, el proceso, el juicio y la pena. *Thémis* personifica la autoridad del derecho, su legalidad y validez; *Díke* significa el cumplimiento de la justicia. Al humanizar el derecho, no sólo éste se proclama, sino que también se hace constar la injuria y se ejecuta la sentencia judicial. La *díke* se da y se toma, se imparte y se administra, es algo a lo que cada cual tiene derecho; su opuesto es *hybris*, la acción contraria al derecho, la desmesura y el exceso. Su misión es la de fundar un «orden de paz», en términos del internacionalista Alfred Verdross<sup>57</sup>. Por eso, *díke*

---

nes comprendidas en las definiciones (relación verdad-certeza). En un sentido mucho más elemental, véase mi estudio «Caminos que llevan hacia alguna parte: sobre el método en las relaciones internacionales» en: *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n1 8, 2004, pp. 111-137.

<sup>54</sup> JAEGER, *Paideia... op. cit.*, p. 159. Por raro que pueda parecer, muy similar es la concepción china de *fa*, *li*, y demás denominaciones, maravillosamente expuesta en forma de síntesis en el capítulo «La ley humana y las leyes de la naturaleza» por J. NEEDHAM, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 299-328. De hecho, tanto chinos como griegos usaron la palabra «ley», además de para aplicarla sobre fenómenos naturales y específicamente «legales» y jurídicos, además de morales y normativos, para la música, con una concepción muy similar de la armonía.

<sup>55</sup> Véase JAEGER, *Paideia... op. cit.*, pp. 158-159 y Nota (64) de la edición de los filósofos pre-socráticos de EGGERS LAN, pp. 110-111.

<sup>56</sup> *Díke* era hija de Zeus y la «brillante» *Temis* (*Thémis*, la justicia celeste), quien engendró a las Horas, personificaciones de la medida del tiempo, fundamental para el orden político y el buen discurrir de la vida social; Eunomía, alegoría de la buena ley u ordenamiento óptimo de la ciudad; y la «floreciente» Irene, es decir, la paz, el régimen más conveniente. También nacieron de esa unión las Moiras o dispensadoras del Destino (Cloto, Láquesis y Átropos), «que conceden a los hombres mortales el obtener lo bueno y lo malo». Véase HESÍODO, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*, Madrid, Alianza, 2003, p. 65.

<sup>57</sup> A. VERDROSS, *Derecho Internacional Público*, Madrid, Aguilar, 1972 (versión española de A. TRUYOL Y SERRA).

fue un término cada vez más invocado en la vida política griega, como garantía de una igualdad jurídica fundada en la primacía de un derecho que se emancipa paulatinamente de la estructura aristocrática de la ciudad<sup>58</sup>.

## 2. LA ÀRETÉ COMO CONCEPTO DE EXCELENCIA: DEMOCRACIA, JUSTICIA Y LIBERTAD

El tiempo, «gran escultor», en palabras de Marguerite Yourcenar<sup>59</sup>, interviene en el proceso del cumplimiento y realización de la justicia y a menudo éste se prolonga de forma inmoderada, según la frase de Solón: «Con el tiempo a todas partes llegará la reparación». *Dike* triunfa siempre. La dimensión moral de esta benéfica divinidad se expresa en la virtud correspondiente, *dikaiosyne*, la *àreté* política más apreciada a la par que un nuevo término abstracto de «justicia», como ideal político de la democracia, o, aún mejor, del buen gobierno (*eunomía*). La *dikaiosyne*, instituida en *àreté*<sup>60</sup> por excelencia, parecía más objetiva que otras formulaciones. Florece en el momento en que se cree poseer, a través de la fijación en la ley escrita (*nómos*), es decir, el derecho usualmente válido, el criterio infalible de lo justo y lo injusto, plasmado en un concepto de justicia con contenido palpable. Esto era algo que situaba a todos los ciudadanos bajo el imperio de la ley, cualquiera que fuera su condición, siendo la justicia una *àreté* que comprendía y cumplía todas las exigencias del ciudadano perfecto. Como destaca Carl Joachim Friedrich, la concepción básica de Aristóteles reside en la noción de que la justicia sólo puede existir entre hombres cuyas relaciones se regulan mediante la ley, expresión material de una idea de «ley natural justa». Por otro lado, esta concepción confiere una gran importancia al hábito, que es la base de validez del Derecho, por su fuerza que es también y además coactiva, en un sentido positivo, puesto que implica la realización de toda virtud ética. Y así «el legislador hace bueno al ciudadano al habituarlo, por medio de la ley, a ser un hombre de bien» (*Ética nicomáquea*, 1103b y v,6,1134a, 1135a, referencias de Friedrich)<sup>61</sup>.

### 2.1. Democracia y virtudes políticas

En su intensa reflexión sobre sí mismos, los griegos establecen a la *pólis* como *forma de vida* asociada a un tipo de gobierno, que podemos sintetizar como *demo-*

<sup>58</sup> JAEGER, *Paideia... op. cit.*, pp. 106-116.

<sup>59</sup> M. YOURCENAR, *El Tiempo, gran escultor*, Madrid, Alfaguara, 1989, el relato del mismo título, pp. 65-70.

<sup>60</sup> La traducción de *àreté* como «virtud» remite a su acepción más general, pero en Grecia tenía una dimensión más amplia, como «excelencia», lo que aludiría a diversos grados de superioridad en la virtud enunciados por Juan David García Bacca más adelante. Su evolución conceptual entre los estoicos expuesta por SANDBACH, *The Stoics... op. cit.*, esp. pp. 28 y ss. y Nota (1). Véase además el profundo estudio de K. KERÉNYI, «El mito de la *àreté*» en su obra *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999, pp.187-193.

<sup>61</sup> C.J. FRIEDRICH, *La filosofía del Derecho*, México, FCE, 1982, pp.45-46.

*kratía*. Como innovación ateniense, la *pólis* es un fenómeno típico de la Edad del Hierro, en torno al siglo IX a.C., sostiene Cotterell, basándose en observaciones empíricas de los yacimientos, que muestran la evolución de la tecnología y la metalurgia de herramientas, que avalan la tesis de una división del trabajo en ramas diversas de la industria, la agricultura y el comercio. La economía se sostuvo aun a pesar de la caída micénica, según se desprende de la continuidad de enterramientos en los cementerios, por ejemplo, que en el Ática se mantuvo, al contrario que en otras partes de la Hélade. Por debajo de la unificación política existía una base económica bastante estable. A ello se agrega el conjetural estímulo mimético prestado quizá por Fenicia, constituida por cierto número de ciudades independientes, provistas cada una de su propia deidad, monarquía, asamblea y territorio circundante. El hecho relevante es, precisamente, la devoción a un culto ciudadano, factor decisivo para asegurar la duración en la unidad de la Ciudad-Estado<sup>62</sup>. Esto último fundamentaría, por una vía indirecta y poética, el mito de la princesa fenicia Europa, raptada por el dios helénico Zeus, lo que sirve para reflexionar, junto con Martin Bernal y Robert Graves, sobre el apasionante asunto de las raíces asiáticas y africanas, además de europeas, de la civilización clásica<sup>63</sup>. Sin embargo, es el genio griego el que racionaliza la devoción a un culto ciudadano instaurando los fundamentos del concepto moderno de la política.

Se impone así la distinción helénica entre el Estado basado en la confederación tribal, propio, por ejemplo, de los locrenses de Grecia Central (*éthnos*) y el Estado político (*pólis*) característico de Atenas, en el que el pueblo adopta la forma de *dêmos*, que representa en sentido primario tanto al «pueblo» y a los «ciudadanos» como a la propia demarcación del territorio en que habitan. Cuenta, como es obvio, la noción de ser oriundo de la tierra materna (*autochtonía*), que contempla a la *pólis* como comunidad de lazos fraternos. Por ello, la «igualdad ante la ley» (*isonomía*) es indisoluble de la *isogonía* [*katá physin*], es decir, la igualdad de orígenes por naturaleza. Pero, más aún, característica de la *pólis* es la tensión entre la «igualdad ante la ley» (*isonomía katá nómon*) y el «gobierno de los mejores» (*aristokratía*), esto es, los mejores por más virtuosos, en beneficio del «buen gobierno» (*eunomía*). La síntesis perfecta se recoge en el «Epitafio» de Pericles —en dos versiones, la de Tucídides y la de Platón— que fundamenta a la *demokratía* sobre los dos pilares: la igualdad ante la ley que no se desvincula de un aprecio positivo de la diferencia, nacida del ejercicio logrado de la virtud, es decir, el mérito<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> COTTERELL, *Los orígenes de la civilización europea... op. cit.*, pp. 177-181.

<sup>63</sup> M. BERNAL, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, vol.I, Barcelona, Crítica, 1993, y R. GRAVES, *La diosa blanca*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>64</sup> Véanse las dos versiones del «Epitafio» de Pericles en la obra de ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos... op. cit.*, donde se destaca la figura de la propia Aspasia, conjetural autora (moral, al menos) del «Epitafio». Abordé su estudio parcial en mi artículo «La verdad cuando nos place o retablo de mujeres inspiradas» en: *Revista de Occidente*, n.º 262, marzo 2003, en las pp. 111-116. Asimismo, véase J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, Londres, Thames & Hudson, 1975, pp. 23-27 y M. MÜHL, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlicher Entwicklung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, capítulos I y II.

Por ejemplo, Platón escribe que la «legislación y el establecimiento de un orden político son los medios más perfectos de que puede valerse el mundo para lograr la virtud» (*Leyes*, 708), a lo que se añade que «sólo puede considerarse justa una ley que apunta, como un buen arquero, hacia aquello que tiene algo de lo eternamente bello y desdénia todo, ya sea riqueza u otra cosa cualquiera de ese tipo, que esté fuera de la virtud» (*Leyes*, 705e-706a). Y esta *virtud* no es otra que la *àreté*<sup>65</sup>. En otros párrafos de las *Leyes*, Platón asocia a la justicia y la belleza, entendiendo que el comienzo de toda la indagación de un buen legislador debe comenzar por la virtud (Libros IX y I, respectivamente)<sup>66</sup>. Pero una de sus definiciones más nítidas es la siguiente:

La justicia [...] es algo [...] que no se detiene en las acciones exteriores del hombre, sino que arregla el interior, no permitiendo que ninguna de las partes del alma haga otra cosa de lo que le concierne y prohibiendo que las unas se entremetan en las funciones de las otras. Quiere que el hombre, después de haber ordenado a cada una de las funciones que le son propias; después de haberse hecho dueño de sí mismo y de haber establecido el orden y la concordia entre estas tres partes, haciendo que reine entre ellas perfecto acuerdo, como entre los tres tonos extremos de la armonía, la octava, el bajo y la quinta, y los demás tonos intermedios, si los hubiere...<sup>67</sup>

La referencia a las «partes del alma» conduce, como es sabido, a las que luego fueron llamadas cuatro virtudes cardinales por el cristianismo: además de la justicia (*dikaiosyne*), luego completada por Aristóteles con la equidad (*èpieikeia*), están la prudencia (*sophía, phrónesis*), la fortaleza (*andreía*) y la templanza o moderación (*sophrosyne*). «Si las leyes que hemos establecido son buenas, nuestro Estado debe ser perfecto», razona Platón en uno de los diálogos del Libro IV de su *República*, de lo que deduce que «es claro que nuestro Estado es prudente, fuerte, templado y justo», añadiendo que «las virtudes de que se trata son cuatro»<sup>68</sup>. El buen ordenamiento de las almas conduce a un orden adecuado en la vida política; llega así a formarse un flujo circular continuo que funda una especie de doble existencia del ciudadano, provisto de una *bíos politikós*, que lleva a que *politeúesthai* signifique participar en la existencia común, de cuya trascendencia da cuenta el castigo de ostracismo o expulsión y aislamiento de la comunidad como máxima pena. Pues en cada persona se dan dos órdenes de existencia, lo «propio» (*idion*) y lo común (*koinón*), de ahí que, como subraya Jaeger, el hombre no puede ser teni-

<sup>65</sup> Citas tomadas del capítulo «El derecho como participación en la idea de justicia. Platón y Aristóteles» de C.J. FRIEDRICH, *La filosofía del Derecho*, México, FCE, 1982, pp. 35 y 36.

<sup>66</sup> PLATÓN, *Las leyes*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 386-387 y 66-67.

<sup>67</sup> Esta pieza maestra está en el Libro IV de *La República o el Estado*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p.146. Las otras tres partes del alma son obviamente las representadas por la prudencia, la fortaleza y la templanza, virtudes respectivas de las tres funciones principales de los ciudadanos según la división tripartita o trifuncional de la sociedad: magistrados, soldados y campesinos, idéntica, como mostrase Dumézil, a las de la antigua India (brahmanes, ksatriyas y vaisyas), luego prolongadas en la Europa medieval como *oratores, bellatores* y *laboratores*. Véase, por ejemplo, G. DUMÉZIL, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999.

<sup>68</sup> PLATÓN, *La República o el Estado*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p.131.

do tan sólo por «idiota», es decir, incapaz de mirar más allá de su horizonte individual estrecho y limitado<sup>69</sup>.

## 2.2. La virtud, entre la medida y la excelencia

¿Qué criterio subyace a la definición griega de virtud? Una primera aproximación remite precisamente a la noción de *péras*, que exhorta a cumplir la máxima «nada en exceso» (o a su inversión semántica: «de nada demasiado»), es decir, la justa medida<sup>70</sup>. Comenzaré por anunciar una noción de «concepto», que tomo de García Bacca: «Concepto es luz mental. O lo que la mente tiene de luz.»<sup>71</sup> Más pragmáticamente, es el sustantivo derivado del latín «*cum-capire*», connotación de la disposición predatoria del intelecto humano en su variante occidental moderna, que en alemán se traduce como «*Begriff*» (de *begreifen*, que es lo mismo: apresar, aprehender)<sup>72</sup>.

En su origen griego, el concepto de virtud se expresa como un medio entre dos pares de extremos, en especial, desde la óptica de Aristóteles<sup>73</sup>. Según su esencia (*katá ten ousían*) la virtud es medida entre un exceso y un defecto. Pero en lo que atañe a los sujetos que la persiguen y la ejercen —los virtuosos— es una medianía entre lo óptimo y pésimo. Y es que lo queda «en medio» (*mesótes*) es propenso a caer y decaer en medianía, en mediocridad, y el virtuoso, en mediocre, si no se tensa y aspira hacia lo óptimo y reniega de lo pésimo, dos fuerzas que tiran de él y le exigen una lucha que, en tiempos antiguos y medievales, se desarrollaba en el alma, la «*psychomachia*»<sup>74</sup>. La virtud está de ese modo inscrita entre dos ejes de coordenadas, el horizontal comprendido entre el exceso y el defecto, y el vertical que impulsa a ascender hacia lo óptimo para no caer en lo pésimo. La diferencia específica humana se deriva del tirón hacia lo óptimo; los griegos hablaban por eso de *àreté*, de *aristón*<sup>75</sup>. La virtud puede enunciarse así como *mediocritas*, un término medio entre dos excesos siempre perniciosos: entre la cobardía y la temeridad está el valor; entre la intemperancia y el apocamiento se halla la nunca bien ponderada templanza, acertadamente llamada *mittezza* en italiano<sup>76</sup>. Porque lo medio-

<sup>69</sup> JAEGER, *Paideia... op. cit.*, pp. 110-114; A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. I. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 143-145.

<sup>70</sup> G. REALE, *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Barcelona, Herder, 2005, p. 15.

<sup>71</sup> GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito, finito... op. cit.*, p. 138.

<sup>72</sup> J. IBÁÑEZ, *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2003, Libros II al VII, pp. 167-290, esp. II, 1105b-1109b.

<sup>74</sup> Véase É. MÂLE, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, París, Armand Colin, 1948, pp. 211-255, dentro de «Le miroir moral».

<sup>75</sup> Glosa, rendida, admirada, a GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito, finito... op. cit.*, pp. 116-118.

<sup>76</sup> Desarrollé una reflexión más amplia sobre la virtud de la templanza, en glosa de Norberto Bobbio (*Elogio de la templanza*, Madrid, Temas de Hoy, 1997), en mi estudio «Diálogo cultural vs. dialéctica política: la dimensión intercultural en el pensamiento internacional del Mediterráneo. Tres enfoques teóricos» en: VV.AA., *Derecho Internacional y Relaciones Internacionales en el mundo mediterráneo*, Madrid, BOE, 1999, pp. 253-255.

cre puede no ser un «descalificativo», según precisa García Bacca, sino un estadio intermedio que traduce las propias leyes estadístico-probabilísticas del universo. Y esa condición es susceptible, metafóricamente al menos, de adscribirse a tres *mediocritates*, de manera respectiva, *argentea*, *aurea* y *platiniana*, acordes a diversos grados que se expresan en forma de saltos cuánticos, esto es, que discurren por órbitas con trayectorias diferenciadas, no comunicadas entre sí: no se pasa de la *argentea* a la *aurea* ni de ésta a la *platiniana*, sino que cada una establece sus márgenes propios entre la positividad y la negatividad de sus extremos. Desde la peculiar visión de una entropía vista como proceso de anulación progresiva e irreversible de todas las diferencias y diversidades del universo, la virtud es —o parece— así «sosa» o «monótona». Menos mal que García Bacca sugiere la existencia, más que potencial, de «transfinitadores» que rompan la inercia de una flecha del tiempo que avanza, tan inexorablemente como el tiempo esgrimido por el Zeus helénico<sup>77</sup>. «Fija el arquero un blanco para sus flechas» comienza diciendo Aristóteles en su *Ética nicomáquea*, y «¿no fijará el hombre virtuoso un blanco o meta a sus actos?»<sup>78</sup>

### 2.3. La libertad, enderezadora del destino y fuerza educadora del ser humano

¿Qué cualidad sustantiva tiene la *àreté*, aquí en su dimensión de virtud política, en relación con el individuo y con la comunidad?<sup>79</sup> Una determinación fundamental fijada por Platón es la *libertad*, definida como albedrío o posibilidad de elegir entre el bien y el mal, según el símbolo del auriga que gobierna con sus riendas el carro del que tiran los dos caballos, el blanco de la razón, equiparada a la virtud apolínea, y el negro de la pasión, asociada a la *hybris* dionisiaca<sup>80</sup>. El «término medio», la *mediocritas* revela aquí su cualidad inspirada por el genio, en comunión con la divinidad, cúspide de una aspiración más alta que la gregaria reverencia por la *dóxa* u opinión comúnmente establecida. La *àreté* tiene mucho de divina y diviniza al hombre, elevándole por encima de una condición corriente. «El mundo de la *àreté* en el que Platón construye su propio orden se funda en la premisa de la autodeterminación moral del propio yo sobre la base del conocimiento del bien. Es incompatible con un mundo en el que reina la *moira*», dice Werner Jaeger<sup>81</sup>. La *moira* es el destino, que exige al hombre de libertad y responsabilidad; la *àreté* no se sustrae a la *ánánke* sino que endereza su curso, confiere al hombre una posición de sujeto dueño de su propia vida, autodeterminado en su senda existencial.

<sup>77</sup> GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios... op. cit.*, pp. 58-67. Sobre la entropía relacionada con «lo soso» y la «monotonía» véanse las pp. 38-39.

<sup>78</sup> Cito por GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito, finito... op. cit.*, p. 117.

<sup>79</sup> Véase el estudio de JAEGER sobre este aspecto concreto, representado en *Las leyes* de Platón, capítulo X (completo) de *op. cit.*, pp. 1015-1077.

<sup>80</sup> Véase mi estudio (mitológico, mitográfico y simbólico) contenido en el «Prólogo» de la obra de J. ALCALÁ-ZAMORA Y QUEIPO DE LLANO, *Armados*, Madrid, Sial, 2003, pp. 11-33.

<sup>81</sup> JAEGER, *Paideia... op. cit.*, p. 611.

Además de ser un *valor*, potencialmente creíble y, como tal, animador de un tipo determinado o modelo de sociedad, la *àreté* sirve, como idea, como ideal, de fermento educador, de pauta a imitar, de acicate para una ascesis heroica o estoica (o activa y contemplativa), según la diversidad de los talentos, que revierta sus beneficios tanto en la persona individual como en la colectiva. Esta dimensión es fundamental, no sólo en la vieja cultura griega, sino en la civilización helenística y luego romana y judeo-cristiana, transfundiendo el curso entero de Occidente con su savia vivificadora, que impregna de valores pedagógicos esenciales toda la vasta literatura educadora del ser humano, en su sentido más amplio, que es el que trasciende las etapas infantiles y convierte al hombre en un ser en perpetuo proceso de formación, término que aquí recojo según el ideal alemán de la *Bildung*, traducción de la genuina *paideía* griega. Esta meta suprema ha inspirado a los principales pensadores y humanistas europeos. Imposible es ignorar la *Doctrina pueril* (ca.1275) de Ramon Llull<sup>82</sup>, el *Enchiridion milites christiani* (1503) de Erasmo de Rotterdam o la *Didactica Magna* (1657) de Comenius<sup>83</sup>.

### 3. ALGUNOS «TÉRMINOS» DE EUROPA: EN TORNO A LA POLEMOGÉNESIS TERRITORIAL

La «excelencia», esto es, lo óptimo en el ejercicio de la virtud, lo que permite ascender desde el término medio hacia la «*mediocritas*» transfinitoria de García Bacca, implica traspasar límites, fronteras, confines: *términos*, en el sentido estricto de la palabra. ¿Qué significa «término»? Admirador y amigo de la obra de Alciato, *Emblematum libellus* (Augsburgo, ca.1531), Erasmo de Rotterdam eligió el Emblema CLVII «*Terminus*» como motivo simbólico de su retrato, con la frase «*cedo nulli*», interpretada como expresión de su postura durante la Reforma<sup>84</sup>.

#### 3.1. Término: alegoría y exaltación de la inamovilidad

El lema de la divinidad agrícola romana Término (*Terminus*), protector de la propiedad —sacralizada— y que preside las operaciones de linde y amojonamiento de los terrenos, se enunciaba así: «*nulli cedo*». ¿Qué mito subyace aquí? Término tuvo un lugar de culto en el Capitolio, dentro del templo de Júpiter, del que se

<sup>82</sup> Destaco, a este respecto, el estudio de M. BATLLORI, «El pensament pedagògic de Ramon Llull» en su: *Ramon Llull i el lulAlisme*, en su *Obra Completa II*, Valencia, Biblioteca d'Estudis i Investigacions, Tres i Quatre, 1993, pp.117-147.

<sup>83</sup> R. LLULL, *Doctrina Pueril* en: *Obres de Ramon Llull, I*, Palma de Mallorca, Miquel Font, 1986, edición facsímil de 1906, pp.3-199; ERASMO DE ROTTERDAM, *Enchiridion. Manual del caballero cristiano*, Madrid, BAC, 1995; COMENIUS, *Didáctica Magna*, Madrid, Akal,1986. Véase, para una adecuada contextualización, TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía... I...*, op. cit., pp. 386-388, e *Idem, Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 26-28 y 213-216, respectivamente.

<sup>84</sup> Véase ALCIATO, *Emblemas*, Madrid, Akal, 1993, en edición y con comentarios de S. SEBASTIÁN, las pp. 199-200 con sus Notas correspondientes. Notable es que un símbolo espacial derive a otro temporal.

dice que era meramente un epíteto. Fue introducido en el panteón romano por el sabino Tito Tacio con la misión de señalar las lindes de los campos; por eso su condición, consonante con la ideología romana, significaba lo que era inmutable: el Término inmóvil expresa la propiedad inviolable. Refiere la tradición que, al construirse el templo de Júpiter Óptimo Máximo en el Capitolio, las divinidades que ya tenían capillas accedieron a retirarse; sólo Término y Juventas se negaron a ello y sus santuarios siguieron en el mismo lugar. De ahí el lema «*nulli cedo*» en sus pedestales, que empezaron siendo piedras sin tallar y luego columnas coronadas por un busto de hombre barbudo de mediana edad<sup>85</sup>. Dice su leyenda:

*Está enterrada una piedra cuadrada cual dado firmísimo, y encima hay una pequeña imagen cortada a la altura del pecho, y declara que no cede ante nadie. Es el Término, que representa un obstáculo para los hombres. Es el día imposible de cambiar y el tiempo prefijado por los hados, en el que las últimas cosas emiten su juicio sobre las primeras*<sup>86</sup>.

En la cultura romana, indoeuropea de origen, la propiedad de la tierra era sagrada, una vez que los pastores itinerantes se hicieron agricultores sedentarios. De hecho, y en una misma consonancia, la palabra griega que designa a la ley, *nómos*, es también la que nombra el reparto de tierras (*nomós*: prado, pasto; *nomé*: reparto, distribución) y además los temas melódicos de la música, ya definidos así por Platón como *nómoi* (*Las Leyes*, *La República*, *Fedón* y *Fedro*), siendo los «nómadas» (*nomás*, *nomádos*) los «que pacen, están en el campo, pastorean o reparten»<sup>87</sup>. En la Hélade existían, por lo demás, *theoi hòrioi*, «límites sagrados». La vieja ley ateniense era sucinta y decía: «No rebases el límite». Platón, en sus *Leyes* (VIII), afirma: «Nuestra primera ley debe ser ésta: que nadie toque el mojón que separa su campo del de su vecino, porque debe permanecer inmóvil. Que a nadie se le ocurra arrancar la pequeña piedra que separa a la amistad de la enemistad, la piedra que se ha jurado conservar en su sitio»<sup>88</sup>. Por otro lado, asoma aquí de nuevo esa noción —ya apuntada— que sitúa al tiempo como supremo juez temporal, también inexorable e inamovible. En el emblema de Alciato se enuncia con claridad lo que, a su

<sup>85</sup> F. GUIRAND, *Mitología general... op. cit.*, p. 285.

<sup>86</sup> ALCIATO, *op. cit.*, p. 199, junto con la versión antigua de Daza Pinciano.

<sup>87</sup> Véase C. SCHMITT, *El Nómos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 16, 48, 51-65, así como mi artículo «Totalidad y fragmentación. El mundo de la cultura, el universo de la civilización» en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n1 64, octubre-diciembre 1993, p. 83. Sobre los *nómoi* musicales se hace referencia, con aporte bibliográfico, en mi artículo «Orfeo furioso, o Esteban de Arteaga, a la sombra de «Las Luces»: algunas reflexiones en compañía de Miquel Batllori» en: *Revista de Llenguas y Literatures Catalana, Gallega y Vasca*, IX, 2003 (I Converses Filològiques), pp. 175-177. Sobre algunas de las características y determinaciones culturales de los indoeuropeos véase A. MARTINET, *De las estepas a los océanos. El indoeuropeo y los «indoeuropeos»*, Madrid, Gredos, 1997 y F. VILLAR, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia*, Madrid, Gredos, 1991.

<sup>88</sup> Tomo esta cita de N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*, Barcelona, Iberia, 1987, pp. 81-83, así como las referencias posteriores sobre Término.

vez, fascinó a Erasmo en su reflexión moralizada sobre la muerte, espejo de la vida o existencia terrenal, y es que Término «es el día imposible de cambiar y el tiempo prefijado por los hados, en el que las últimas cosas emiten su juicio sobre las primeras».

El culto sabino y romano a Término era ancestral y anual, como narra Fustel de Coulanges, e incluía sacrificios animales, ofrendas de flores, frutos y dulces, un ritual de ignición y el hincamiento de la piedra votiva. Comprendía a la religión doméstica implantada en el suelo —la *Tellus Mater*— al proclamar que aquella tierra sería siempre propiedad de la familia concernida; colocado el término según los ritos prescritos, nada ni nadie podrían trasladarlo ni aun tocarlo, pues el límite era un dios y atentar contra él, sacrilegio castigado de forma terrible<sup>89</sup>. Es obvio que estas creencias responden a disposiciones muy arcaicas del ser humano, ligadas a la territorialidad, la supervivencia de la progenie, las formas de organización de la sociedad, los sistemas de parentesco. En sí, este arcaísmo denota, ya en origen, la fuente real de conflictos y guerras más habitual entre seres humanos, todavía hoy, cuando la competencia por el dominio del espacio se ha trasladado más allá del horizonte del firmamento visible, hacia las galaxias.

### 3.2. Terminación y fragmentación de Europa

Europa, anfractuosa en su delimitación física y geográfica, quebrada por su extrema fragmentación política y territorial, por fronteras que han sido el inextinguible origen de violentas pasiones<sup>90</sup> desatadas bajo pretextos seculares —dinásticos, señoriales, nacionales, étnicos, imperiales...— y religiosos, de la más variada índole, en mutua simbiosis, está marcada por estos «Términos» tenebrosos, arrogantes defensores de un «*nulli cedo*» estéril y agotador. Europa *no termina* así de quedar *terminada*, esto es, acabada, completa, realizada, sino que se constituye como un campo por el que sólo discurren fuerzas enfrentadas, rompiéndola sin cesar, dividiéndola para impedir que fragüe como unidad o cuerpo histórico de civilización<sup>91</sup>. Algunos argumentan, con Hegel (aunque muchos no saben que lo hacen, como el Jourdain de Molière), que es de esa inquietud, de ese afán combativo, de esa agonía literalmente experimentada, de donde Europa ha extraído su caudal de energía, su inventiva innovadora, su ímpetu civilizador, su superioridad cultural. Pero ésa es, a mi juicio, una negación de Europa, condenada al cumplimiento de un destino trágico, prefigurado por el agorero que fue Oswald Spengler en su ensayo *La decadencia de Occidente*, una obra dañina si, en vez de leerla como testimonio contingente de una época, se toma como estudio veraz y cientí-

<sup>89</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>90</sup> L. DÍEZ DEL CORRAL, *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 283-319, precedido de una lectura de J. ORTEGA Y GASSET, *Europa y la idea de Nación*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1998, pp. 21-28 y 41-90. Clásicos sobre este tema son H. KOHN, *Historia del nacionalismo*, México, FCE, 1984 y E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>91</sup> Véase T.S. ELIOT, *La unidad de la cultura europea*, *op. cit.*

ficamente válido, que es lo que han hecho varias generaciones de estultos instalados. Como obra de divulgación culta para una burguesía radicalizada y semi-instruida (*halbgebildet*, en los términos de T.W. Adorno), pase; como otra cosa, más valdría enterrarla de una vez<sup>92</sup>.

Se ha subrayado a menudo, en tonos elegíacos, la disposición centrífuga europea, noción que también considero errónea, pues Europa no ha tenido jamás un auténtico *centro*, ni visible ni estable, un punto de referencia similar al de la cosmología china del Celeste Imperio, como advierte Joseph Needham, entre otros<sup>93</sup>. El simbolismo del *centro* forma parte de los arquetipos o del imaginario colectivo de algunos de los pueblos ancestrales europeos y es especialmente relevante en la cultura celta (como *Midhe*), común a amplias partes de Europa, pero nunca ha llegado a cuajar políticamente<sup>94</sup>. ¿Cómo alejarse o huir de un *centro* que no existe? Lo que ha ocurrido en Europa es que todos los aspirantes a ostentar su hegemonía, fuesen imperios como el carolingio o el napoleónico, el habsbúrgico, el prusiano o el otomano (que también lo intentó)..., o fuesen naciones representadas por sus monarcas o sus dictadores, como la Francia de Luis XIV, la Suecia de Gustavo Adolfo, la Alemania de Hitler, la Italia de Mussolini..., buscaban ocupar ese *centro europeo*<sup>95</sup>, erigirse a sí mismos en *centro*, en sol en torno al cual girasen los demás como planetas avasallados. Gran Bretaña, no menos competitiva, alentó esas querellas «solares» desde una muy sagaz posición «excéntrica», favoreciendo a aquél que mejor conviniera a sus intereses insulares, transatlánticos y mundiales...exactamente igual a cómo lo sigue haciendo ahora<sup>96</sup>.

El mapa de Westfalia (1648) es la más clara ilustración al respecto, aunque la continuidad del acontecer histórico muestra cómo la demarcación topográfica de los territorios físicos<sup>97</sup> bajo dominación señorial, de raigambre premoderna, evolu-

<sup>92</sup> O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1983. La mejor crítica al respecto, a mi juicio, es la de T.W. ADORNO, «Spengler tras el ocaso» en su *Prismas. Crítica de la cultura y de la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 46-71.

<sup>93</sup> Un ensayo interesante es el de R. GUÉNON, *Oriente y Occidente*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2003. Esencial para comprender las determinaciones del simbolismo del «centro», en una primera aproximación, es M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 29-61.

<sup>94</sup> Esto no suele ponerse de relieve en los ámbitos institucionales, si bien llega de forma directa a la gente común y corriente, con el conveniente esfuerzo pedagógico. Para una profundización véanse los siguientes textos: V. KRUTA, *Los celtas*, Madrid, Edaf, 1992 (texto básico); H. HUBERT, *The History of the Celtic People*, Londres, Bracken Books, 1993, vol.doble (texto clásico); M. DILLON y N. CHADWICK, *The Celtic Realms. The History and Culture of the Celtic Peoples from Pre-history to the Norman Invasion*, Londres, Phoenix Press, 2000 y K. KRISTIANSEN, *Europa antes de la Historia*, Barcelona, Península, 2001 (textos especializados).

<sup>95</sup> La metáfora contemporánea de la «Europa Central» o *Mitteleuropa* queda expuesta en mi estudio «La ampliación de la Unión Europea... op. cit.», pp. 319-338, esp. 331-337, donde se aporta bibliografía.

<sup>96</sup> Remito al que considero sibilino ensayo de T. GARTON ASH, *Mundo libre. Europa y Estados Unidos ante la crisis de Occidente*, Barcelona, Tusquets, 2005.

<sup>97</sup> Sobre este asunto, una revisión de su entidad actual en J. BONNEMAISON, L. CAMBRÉZY, L. QUINTY-BOURGEOIS (eds.), *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière?*, 2 vols., París, L'Harmattan, 1999, especialmente las «Introducciones» de ambos volúmenes (C. BLANC-PAMARD y L. QUINTY-BOURGEOIS y L. CAMBRÉZY, respectivamente, pp. 11-19, 9-15).

ciona, mediante el proceso ideológico de la progresiva «nacionalización» de la nación, propio de la modernidad, hacia una delimitación expansiva, predadora y omniabarcante, fundada en otros «términos» —en sentido literal y figurado— de la comunidad política instituida expresamente como nación, manifestación secular de un *ordo* natural sacralizado sobre la base de componentes tan heterogéneos como son las, a menudo supersticiosas, nociones de la sangre, la estirpe, la lengua, el suelo, el destino histórico, la memoria común, la participación de un mismo «espíritu» que busca realizarse, la patria<sup>98</sup>. Esencial resulta aquí fijar qué especie de *comunidad* y qué clase de *sociedad*, según la distinción de Tönnies, están comprendidas en esos términos<sup>99</sup>. ¿Qué «todos» componen la nación? ¿Cabe hablar de un «nosotros» al enunciarla? ¿Qué y quiénes están excluidos o incorporados de antemano? ¿Cuáles son los términos de pertenencia o de adhesión —cosas que no son sinónimas— a esa nación dada? Antes se ha mencionado la concepción ateniense de la autoctonía, ligada al paso de lo étnico o tribal a lo democrático o político, donde la *isogonía* se relaciona con la *isonomía*. Desde esta perspectiva, es desde donde uno se apercibe realmente de los retrocesos intrínsecos a las trayectorias históricas de las civilizaciones, que no avanzan de forma lisa y lineal hacia un fin de progreso, si es que lo hacen, más que a costa de ingentes dificultades y superando enormes crisis y rupturas<sup>100</sup>.

La Europa actual sigue sin resolver de manera concluyente qué «nosotros» constituye la comunidad política a partir de la que es posible una articulación de sí misma: el «nosotros» se configura desde la pertenencia a los Estados miembros (nacionalidad como *Staatsangehörigkeit*), pero eso mismo resulta insuficiente si se aborda una reflexión más profunda y comprometida. Es preciso desarrollar términos de identidad e identificación de los ciudadanos con la comunidad política a la que pertenecen, sea ésta la Ciudad, el Estado o la Comunidad, en la fórmula de Duvverger que se revisará más adelante. El compromiso de la Constitución Europea, fundado en la doble dimensión del Estado y del ciudadano, aparece como una especie de primera piedra fundacional esperanzadora, siempre que el, por así decirlo, «intelecto europeo» no abdique de una reflexión más profunda sobre ambas realidades: la estatalidad europea y la ciudadanía europea, con todas sus concomitancias

<sup>98</sup> Nociones básicas, contextualizadas de forma específica en su época, son las de E. RENAN, *Qué es una nación. Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 59-86, con «Estudio preliminar» y Notas de A. DE BLAS GUERRERO, pp. 7-39; complétese con E. GELLNER, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 17-39, en que se conectan las figuras de Renan, Smith y Durkheim. Considero imprescindible conocer asimismo E. HOBSBAWN, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991, lo dicho en las pp. 23-53.

<sup>99</sup> F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, pp. 1-6 para la definición de conceptos generales y pp. 7-33 y 34-70 para su exposición completa.

<sup>100</sup> Sobre este importante asunto, autor fundamental es R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Península, 1993, la Parte III; *Idem, historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004; *Idem* y H.G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 2002. Sobre el progreso dos textos clásicos son J. BURY, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971 y R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991.

e implicaciones, tanto teóricas como prácticas<sup>101</sup>. Esfuerzos actuales como los de Larry Siedentop, Joseph H.H. Weiler, Michael Emerson, Dusan Sidjanski, Romano Prodi, Ulrich Beck, Edgar Grande, desde un plano político formal, o los de Hans Magnus Enzensberger, Hagen Schulze, Étienne Balibar, Josef Simon, Jacques Derrida, Giovanni Reale...desde diversas posiciones filosóficas, son muy necesarios<sup>102</sup>.

Hasta ahora, el proceso histórico europeo<sup>103</sup> consagra la eclosión, dentro de un territorio también histórico, de una nación o aun de una nacionalidad, que adquieren preeminencia sobre las demás de su entorno<sup>104</sup>, situándolas en la sombra de su adquirido esplendor, configurándose así los caracteres que definen al Estado moderno en su concepción clásica sobre tres elementos convencionales: territorio, población y soberanía<sup>105</sup>. Como es evidente, el proceso comporta una violencia variable, según los casos, y también una comprensible resistencia de las comunidades humanas excluidas del proceso, que se ven condenadas a ser los denominados «pueblos sin Historia» del marxismo, *objetos* en vez de *sujetos* de su

<sup>101</sup> Véase el estudio de F. ALDECOA LUZÁRRAGA, «Comentarios al Tratado por el que se establece una Constitución para Europa. ¿Qué es? ¿Un Tratado o una Constitución?» en: *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva-Real Instituto Elcano, 2004, pp. 44-49 y 51-54, así como 54-56. Véase también M. OREJA AGUIRRE, J.A. CARRILLO SALCEDO, I. MÉNDEZ DE VIGO MONTOJO, *¿Por qué una Constitución para Europa? 25 respuestas*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2005, pp. 39-43, 48-49, 51-52, 75-77.

<sup>102</sup> Como es evidente en la bibliografía citada en este artículo, la materia roza lo inconmensurable. Dentro de los límites de esta Nota menciono a L. SIEDENTOP, *La démocratie en Europe*, París, Buchet/Chastel, 2003, pp.83-105 y 161-188; J.H.H. WEILER, *The Constitution of Europe. «Do the New Clothes Have an Emperor?» and other Essays on European Integration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 264-285 y 324-357; M. EMERSON, *El nuevo mapa de Europa*, Madrid, Alianza, 1999, caps. III, VI, VII; D. SIDJANSKI, *El futuro federalista de Europa. De los orígenes de la Comunidad Europea a la Unión Europea*, Barcelona, Ariel, 1998, caps. XVI, XVII, XVIII; R. PRODI, *Una idea de Europa*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 27-73; U. BECK y E. GRANDE, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2004, caps. III y IV; H.M. ENZENSBERGER, *Ach Europa!... op. cit.*; SCHULZE, «Europa als historische Idee» y J. SIMON, «Europa als philosophische Idee» en: W. STEGMEIER (ed.), *Europa Philosophie*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 2000, pp. 1-13 y 15-35; J. DERRIDA, *L'autre cap*, París, Les Éditions de Minuit, 1991 (he comentado ampliamente este libro en mis estudios «Diálogo cultural vs. dialéctica política... op. cit., pp. 255-257 y «La identidad europea: entre la apertura y el ensamblamiento. Ensayo de su fundamentación teórica internacional» en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, n1 9, 1997, pp.71-91); G. REALE, *Raíces culturales...op. cit.*; J.H.H. WEILER, *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Madrid, Encuentro, 2003.

<sup>103</sup> Véase A.M. THIESSE, *La création des identités nationales. Europe XVIII-XX siècles*, París, Seuil, 1999, obra que considero magnífica, sugerente, amena, bien escrita.

<sup>104</sup> Crónica, para mí, espeluznante y representativa al máximo, es la del que fuera humanista y luego Papa con el nombre de Pío II, E. SILVIO PICCOLOMINI, *La Europa de mi tiempo (1405-1458)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, en la que, en un momento histórico decisivo, se narran las venturas y desventuras de una Europa sumergida en la difícil gestación de la modernidad política mediante guerras, rivalidades y combates sin fin.

<sup>105</sup> Cita clásica en A. VERDROSS, *Derecho Internacional Público... op. cit.*, pp. 134-137; una exposición sobre las mutuas conexiones y relaciones entre conceptos como «pueblos», «nación» y «Estado» en mi libro *¿Qué es esa cosa llamada «relaciones internacionales... op. cit.*, pp. 57-82 y sobre el «sistema de Estados», pp. 103-108

destino, una creencia hegeliana, por lo demás, tan supersticiosa como la de los que las marginan<sup>106</sup>.

Los Estados nacionales irrumpen en la historia europea, arropados por diversas filosofías —tanto revolucionarias como reaccionarias, tanto liberales como despóticas, tanto individualistas como corporatistas, tanto mecanicistas como organicistas— y configuran trazados de nuevos límites y fronteras, acordes con la preconcebida imagen que tienen de sí mismos, en la que la ideología dominante — y su contraparte, la ideología de resistencia— es el factor determinante de su configuración. Estas fronteras y límites no se sustentan tan sólo en fundamentos políticos, jurídicos o incluso económicos, sino que buscan unas bases de tipo sociológico, antropológico y cultural para justificar su existencia o sus pretensiones de ella. Decisiva y aún más dramática es la configuración ideológica del imperialismo, concordante con el establecimiento de las respectivas hegemonías nacionales y nacionalistas, tanto *ad intra*, para asimilar a las minorías internas, como *ad extra*, para expandir el perímetro territorial y la influencia económica y cultural, consolidando áreas de influencia, primero, y zonas de interés geopolítico, después, con vistas a un engrandecimiento aún mayor de la nación, a veces hipostasiada en conceptos de envergadura inconmensurable como «civilización» o «cultura»<sup>107</sup>. El período en torno a la Primera Guerra Mundial vio cristalizar este fenómeno, con la patrimonialización de ambos conceptos por parte de diversas naciones e imperios europeos, siendo la «civilización» noción prediética de franceses y británicos, por ejemplo, y la «cultura», de los alemanes y germanohablantes, en general<sup>108</sup>.

La Europa del presente, aun cuando ha superado muchas cosas en el lapso de sesenta años que marca la pacificación más duradera, consistente y eficaz de su historia, corre aún el peligro de incurrir en viejas tendencias polémicas, de diversa entidad y grado. Por referirme a la actualidad, señalaré la que Weiler denomina «regionalismo invertido» (*inverted regionalism*), disposición que mina la legitimidad de la Unión Europea mediante la formación de áreas no fijadas por completo, «socialmente construidas y culturalmente ligadas», constituidas por un «Nosotros» genérico (*Us*) que excluye y veta a unos «Extranjeros» (*Foreigners*) también genéricos, asociadas en torno a cosas tan curiosas como puede ser la ridiculez de la pinta (*pint*) británica, la vieja medida de líquidos, y la «sublimidad» del «Derecho a la Vida de la Saga Irlandesa sobre el Aborto» (*the-right-to-life of the Irish abortion saga*). Estas áreas se conciben como ámbitos reservados en los que el «gobierno» no tiene nada que decirle al «Nosotros» sobre el modo en que debe com-

<sup>106</sup> Este asunto en su proyección extraeuropea, como fenómeno de la denominada «*dilatatio euro-paea*», por E.R. WOLF, *Europe and the People Without History*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1990.

<sup>107</sup> He desarrollado ampliamente el estudio de estos conceptos, vinculándolos con las relaciones internacionales e intentando fijar sus determinaciones al respecto, en mi trabajo «Las relaciones internacionales y la cultura: entre el particularismo y la universalidad» en: *Papeles y Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Tribuna Joven. Temas de Relaciones Internacionales y Derecho Internacional*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2001, n.º X, pp. 53-66. Aporto bibliografía, así como múltiples argumentos y razonamientos.

<sup>108</sup> GARCÍA PICAZO, «Totalidad y fragmentación... *op. cit.*», pp. 93-97.

portarse o actuar. Tal percepción, tanto si se funda en la realidad como si no, muestra que la Comunidad o la Unión carecen de competencias reales para penetrar en recintos que, de antemano, se consideran al margen de una intervención de este origen<sup>109</sup>. Este regionalismo comprende el plano intraestatal, sometido a tensiones desintegradoras, como el interestatal de la Unión Europea. Y además está el internacional, sujeto a grandes presiones externas, que obligan a Europa a adoptar el papel de un actor fuerte en la escena global, capaz de ejecutar políticas y acciones con un margen de autonomía y efectividad en concurrencia con otros actores mundiales.

A lo anterior se une que las fronteras territoriales, materiales, de la Unión Europea se verían radicalmente transformadas a partir del proceso de sus ampliaciones anunciadas, afectando a intereses geopolíticos y geoestratégicos de máxima envergadura. En el horizonte de 2007 se anuncia el ingreso de Bulgaria y Rumania, bastante consolidado en tanto que algunos de sus pasos decisivos se han dado con anterioridad a la crisis desatada por los *referenda* de Francia y los Países Bajos (29 de mayo y 1 de junio de 2005, respectivamente), negadores del Tratado que establece una Constitución para Europa, seguido de la congelación de otros procesos referendarios. Asoma la incógnita del ingreso de Croacia, paralizado por su resistencia a los procesos penales internacionales contra los criminales de la última guerra balcánica si bien a lo largo de 2005 se han producido procesos notables. Pendientes están otras solicitudes, con diversos grados de formalidad: Turquía, tal vez Georgia y Ucrania... Cabe preguntarse: ¿por qué entonces no Moldavia o Armenia...?<sup>110</sup>

Europa no está, así, *terminada* y no lo está en un doble sentido. Las dos Guerras Mundiales no acabaron con ella y pudo renacer, al menos, en parte, de sus cenizas, pero las recientes contiendas en los Balcanes han vuelto a destacar, del modo más terrible, lo fácil que es caer de nuevo bajo el imperio de los viejos demonios de la intransigencia étnica, nacionalista, religiosa y cultural. Europa no está *terminada* porque no fue liquidada en 1945; Europa no está *terminada* todavía porque aún no ha completado el proceso de su unión. La eventual *terminación* de Europa queda planteada aquí en su sentido más amplio, desglosado así:

1. Puede considerarse que es una *comunidad política en proceso*, esto es, inacabada en su definición en tanto que precisa continuamente de nuevos desarrollos políticos, jurídicos e institucionales, adaptados a sus metamorfosis.
2. Es posible verla también como una *demarcación territorial en constante expansión*, fruto de las incorporaciones de Estados, lo que señala que la delimitación de sus fronteras materiales es también evolutiva y móvil, es decir, inacabada en tanto que se esperan futuras ampliaciones.

<sup>109</sup> WEILER, *The Constitution of Europe... op. cit.*, p. 265.

<sup>110</sup> Por su claridad y concisión recomiendo repasar los datos, actualizándolos cuando y en lo que sea preciso, proporcionados en su utilísima obra por F. JOYAUX (ed.), *Enciclopedia de Europa*, Madrid, Alianza, 1994. Las referencias de los 47 Estados europeos reseñados dan cuenta, mejor que muchos escritos de mayores pretensiones, de muchas realidades sustantivas de Europa.

3. Además puede contemplarse como un *núcleo de población mundial en continua transformación*, sujeto a crisis como es el envejecimiento generalizado de los autóctonos y a tensiones como es el ingreso creciente de inmigrantes que distorsionan su composición originaria, ya de por sí heterogénea.

Estas someras observaciones remiten a la reflexión griega sobre la democracia y la *pólis*, antes expuesta. Si se trasladan sus conceptos fundamentales, la población europea configurada por sus *pueblos* (*éthnoi*) se articula en la comunidad política del Estado (*pólis*), asociado a su vez en una comunidad política más amplia que encarna la Unión Europea: ¿es Europa una *kosmópolis*, como propone Ulrich Beck, o *koiné*, según otras determinaciones más difusas? Volveré sobre ello más adelante. En ambos casos, la base está constituida por el *dêmos*, que representa en sentido primario tanto al «pueblo» y a los «ciudadanos», como a la propia demarcación del territorio en que habitan. Inicialmente, contaría el hecho de ser oriundo de la figurada «tierra materna» que es Europa (*autochthonía*), lo que conforma a la *pólis* (Unión Europea) como comunidad de lazos fraternos entre «europeos». En ella, la «igualdad ante la ley» (*isonomía*) es indisoluble de la *isogonía* [*katá phýsin*], que significa la igualdad de orígenes por naturaleza, lo que, en el caso europeo actual, implica ser ciudadano nacional de un Estado miembro, una *pólis* en la que la tensión entre la «igualdad ante la ley» (*isonomía katá nómon*) y el «gobierno de los mejores» (*aristokratía*), que representa a los mejores por ser más virtuosos, se traduce en beneficio del «buen gobierno» (*eunomía*). Pero, ¿qué supuestos definen el hecho de *ser europeo* además de *estar en Europa*?

Este esquema, por completo ideal y abstracto, responde en buena parte a las sugestivas reflexiones de Maurice Duverger, en su ensayo ya clásico, *La Europa de los hombres. Una metamorfosis inacabada* (1994). El tercer tipo de sociedad política inventada por los europeos, tras la *Ciudad* y el *Estado*, es la *Comunidad*, personificada en la Unión Europea. Dos mil quinientos años acogen este complejísimo proceso, cuya etapa actual es figurada, como es previsible, como una «oruga gris» que, por ejemplo, el Tratado de Maastricht (1992) convirtió en «crisálida», aún embrionaria de un proyecto que es la propia «Unión Europea»<sup>111</sup>. Defensor de la noción de *Comunidad*, Duverger destaca su condición de modelo, fuera de sus fronteras. Y propone la visión de un «conjunto euroasiático», definido por la excepcional y milenaria capacidad europea de ejercer las «funciones de la arquitectura del poder»<sup>112</sup>. He aquí su concepción:

Europa no es un espacio geográfico que se extiende desde el Atlántico hasta los Urales: el océano del Oeste une a los pueblos que lo bordean, ligados por el tratado que lleva su nombre; Rusia atraviesa la frontera del Este, que se extiende en Asia hasta orillas del Pacífico. Europa es aún menos un territorio caracterizado por las etnias que lo pueblan: cuna de razas blancas, este continente las ha visto ex-

<sup>111</sup> M. DUVERGER, *La Europa de los hombres. Una metamorfosis inacabada*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 9-56. El desarrollo de la evolución Ciudad-Estado-Comunidad en las pp. 17-56. Las menciones a la oruga-crisálida en las pp. 10 y 55.

<sup>112</sup> *Ibidem*, pp. 18-19.

tenderse en el mundo entero desde América hasta Australia, y muchos asiáticos y negros son hoy día ciudadanos de las naciones europeas. *El viejo continente se define por la civilización que ha engendrado a través de las épocas, cuya originalidad proviene de la edificación de estructuras políticas superiores a la mayoría de las que se han desarrollado en otros lugares*<sup>113</sup>. [subrayado mío]

A partir de esta consideración, ¿en qué sentido podemos establecer que las fronteras territoriales y las ideológicas y axiológicas de Europa coinciden, o, más aún, que *deben* coincidir? La *medida* de Europa es su invención del término *humanidad*, simbolizado en el famoso dibujo del hombre inscrito en un cuadrado y un círculo, de Leonardo da Vinci<sup>114</sup>. ¿Qué puede significar la concepción de una Europa hecha a la medida de sí misma?

### 3.3. Entre la afirmación y la negación: humanismo y nihilismo en Europa

Definir a Europa no es nada fácil. De hecho, la bibliografía correspondiente crece de modo exponencial, sin que sea posible extraer mucha sustancia auténticamente nutritiva de su lectura. En sentido aristotélico bien puede considerarse a «Europa» un «devenir de las cosas», un «*Werden der Dinge*» o «*phyóména tà prágmata*», según feliz invención que tomo de Max Mühl desde otro contexto, susceptible de una contemplación, en el genuino significado de *theoría* o imagen para ser vista, que llega hasta el justo punto en que lo potencial alcanza el grado de su configuración esencial definitiva (*èchein tèn èautoû physin*)<sup>115</sup>. Los europeos *debemos*, para ejercitarnos en nuestra *àreté* política, considerar todas estas cosas y contemplar a Europa en su potencialidad, aunque sin perder de vista el punto en el que lo potencial logra el límite de su cumplimiento, de su acabamiento, de su terminación y *llega a ser en plenitud*. Sin olvidar tampoco que no es posible traspasar, sin violarlos, los límites de esa misma plenitud, lo que equivaldría a desvirtuar a Europa, a despojarla de su ser singular y profundo. De eso se trata, si quiera tentativamente, aquí.

La palabra *Europa* ha dado lugar, como es sabido, a muchas especulaciones filológicas y mitológicas. Su utilización para designar una de las partes del mundo antiguo comenzó, como tal, por los griegos, cosa evidente, sin olvidar tampoco que su origen fenicio se inscribe en su propia denominación originaria: *Ereb*, *Oreb* o *Erob*, la *Erebe* griega, el *Garb* árabe, designación del sol poniente, de la tarde que es Hesperia, auspiciadora de las Hespérides, las islas encantadas del confín del océano occidental, a donde Hércules fue a buscar las manzanas de oro, mito heroico que en el Norte europeo se plasma en Avalon<sup>116</sup>. Más tarde, el término «Europa»

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>114</sup> Véase el clásico J. DELUMEAU, *La civilización del Renacimiento*, Barcelona, Juventud, 1977, una reproducción del dibujo en la p. 130, así como las pp. 140-141, 195-199, 405, 461, 478. Cualquier moneda actual de un *euro*, acuñada en Italia, muestra el dibujo leonardesco.

<sup>115</sup> MÜHL, *Die antike Menschheitsidee... op. cit.*, p. 31.

<sup>116</sup> Exposición magistral e insuperable en FEBVRE, *Europa: génesis de una civilización... op. cit.*, pp. 43-44. Alguna bibliografía y datos sobre este punto en mis trabajos «Ideas en torno a la idea de

quedó al margen y surcó la Edad Media como un arcaísmo geográfico, abandonado en favor del concepto imperante entonces, la *Christianitas* o la *Res Publica Christiana*, y así figura, por ejemplo, en la obra del prodigioso europeo que fue Erasmo de Rotterdam, que nunca lo escribió en el título de ninguna de sus obras, aunque sí consolidó su uso para la posteridad. Al margen de una concepción política, del todo impensable en su tiempo — aun a pesar de algunas efímeras menciones por Dante, Bocaccio, Eneas Silvio Piccolomini... —<sup>117</sup> él ve a Europa como un espacio geográfico donde residir «por encima de fronteras y divisiones», es decir, él quisiera ser ciudadano del mundo (*ego mundi civis esse cupio*). Pues concebía el mundo como la patria común de los hombres civilizados, en una clara síntesis de la reviviscencia de un ideal cristianizado de la *humanitas* estoica. Cosmopolita de hecho, como refiere Marcel Bataillon, su biógrafo principal<sup>118</sup>, en medio de las dificultades de su tiempo Erasmo viajó por Europa desde su Holanda natal: vivió y se instaló temporalmente en París, Oxford y Cambridge, Lovaina, Bruselas, Venecia y Roma, Basilea, Friburgo de Brisgovia... Y además encontró amigos y discípulos en países que no visitó, como España y Portugal o Hungría y Polonia<sup>119</sup>.

¿Qué fronteras atraviesan las personas como Erasmo de Rotterdam cuando se desplazan por Europa?<sup>120</sup> Desde luego —y ahí reside buena parte de su grandeza intelectual y moral— son seres que están por encima de diferencias nacionales, religiosas, sociales y culturales contingentes. Viven, por así decirlo, en una especie de orbe que sólo distingue entre los sabios y los necios; la lectura de un texto tan regocijante y actual como su *Elogio de la locura* (1509) sitúa, en mi opinión, muchas cosas en su justo término. Extraigo el capítulo XLIII, aplicable sobre el discurso «europeo» contemporáneo que antes he calificado de «*hooliganismo*» político. Erasmo se refiere al «amor propio» en versión helenizada, es decir, «filautia», que primero ha expuesto en su dimensión individual y ahora aplica a los pueblos. Dice así:

#### «IMPORTANCIA QUE TIENE FILAUTIA EN LOS PUEBLOS»

Es más: veo que la Naturaleza, así como a hecho nacer a cada individuo con su peculiar Filautia, ha inoculado también en cada nación y en cada ciudad una Filautia común. De aquí procede el que los ingleses, por encima de excelencia, recaben para sí la de su figura, la de su música y la de su buena mesa; los escoceses precíanse de que sus blasones nobiliarios proceden de regia estirpe, y de su sutileza en la dialéctica; los franceses se reservan la urbanidad de costumbres; los parisienses se arrojan casi exclusivamente y de un modo particular la gloria de la cien-

Europa» en: *Política y Sociedad*, n.º 28, mayo-agosto 1998, pp. 9-20 y «Europa: pensar sin fronteras» en: *Claves de razón práctica*, n.º 51, abril 1995, sólo la p. 73 (pp. 73-77).

<sup>117</sup> F. CHABOD, *Historia de la idea de Europa*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1992, pp.37-38, así como mi artículo «Ideas en torno a la idea de Europa... *op. cit.*», pp. 16-17.

<sup>118</sup> Véanse referencias críticas por M. BATLLORI, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Barcelona, Ariel, 1987, pp. 159-169 y 39-44.

<sup>119</sup> Datos y referencias tomados de P. JIMÉNEZ GUIJARRO, «Estudio Preliminar... *op. cit.*», pp. XXVII-XXVIII.

<sup>120</sup> He desarrollado algunas implicaciones de ello en mi artículo «Europa: pensar sin fronteras... *op. cit.*

cia teológica; los italianos pretenden tener el cetro de la literatura y de la elocuencia, sosteniendo, en nombre de ellas, que son los únicos entre los mortales que están libres de salvajismo; en este género de felicidad, los romanos creen tener el primer puesto, y todavía siguen soñando plácidamente en su antigua Roma; los venecianos se dan por satisfechos con su nobleza; los griegos, como creadores de las ciencias, se pavonean con los títulos de gloria de los héroes famosos de la antigüedad; los turcos y toda la restante mezcolanza de los bárbaros se ufanan de poseer la mejor religión, y se burlan de los cristianos como si fuesen supersticiosos; pero los judíos, con mucha mayor tranquilidad, esperan todavía obstinadamente su Mesías, y conservan hasta con fanatismo la memoria de Moisés; los españoles no ceden a nadie la gloria militar, y los alemanes, en fin, se enorgullecen de su corpulencia y de su conocimiento de las ciencias ocultas<sup>121</sup>.

Poco han cambiado las cosas en cinco siglos, cosa que no debe extrañar a nadie. El drama de Europa es que esta «filautia» de las naciones la ha llevado hasta su práctica aniquilación a lo largo de la primera mitad del siglo XX<sup>122</sup>. El gigantesco esfuerzo que Ulrich Beck, por ejemplo, bautiza como el «milagro europeo»<sup>123</sup>, de convertir al continente en una región mundial que irradie paz, seguridad, solidaridad, una concepción del humanismo dictada por una esclarecida conciencia europea respecto de sí misma y de su papel en el mundo, tanto histórico como contemporáneo, tanto hacia el interior como hacia el exterior, es el que se produce en unos momentos —primavera-verano de 2005—, que todos han dado en calificar de «crisis». A título personal, exclamo que ¡bendita crisis ésta, que no es otra que la del crecimiento y consolidación de Europa sobre fundamentos más democráticos, humanistas y pacíficos que nunca en su historia!<sup>124</sup>

Es interesante que Beck recupere la noción de «cosmopolitismo», tan deteriorada y sujeta a las peores interpretaciones casi desde cualquier perspectiva ideológica, para asociarla a Europa. No puedo evitar el recuerdo de los denuestos de Oswald Spengler a este respecto, como personaje representativo de aquéllos que teóricamente enraízan su pensamiento con una territorialidad orgánica de connotaciones imperialistas, so pretexto de defender «ideales» como la «patria» o el «espíritu» o incluso el «hombre» desde su peculiar concepción de todos ellos. Véase este párrafo de *La decadencia de Occidente*:

Una nación es una humanidad reducida a forma viviente. El resultado práctico de las teorías que aspiran a mejorar el mundo es, por lo regular, *una masa in-*

<sup>121</sup> E. DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura*, Madrid, Aguilar, 1962, en precioso librito ilustrado con dibujos de Hans Holbein, de la edición de Basilea de 1515. Traducción del latín y prólogo de A. RODRÍGUEZ BACHILLÉ, pp. 231-234.

<sup>122</sup> Véase FEBVRE, *Europa, génesis de una civilización... op. cit.*, capítulo XXV, «El otro escollo: la nacionalidad», pp. 212-222.

<sup>123</sup> U. BECK, «El milagro europeo» en: *El País*, 27 de marzo 2005, pp. 13-14. El autor, como es lógico, expone y propone argumentos mucho más elaborados en su obra conjunta con E. GRANDE, *Das kosmopolitische Europa... op. cit.*

<sup>124</sup> Recuerdo aquí a mi amiga Duca Aranguren, inspiradora de la exclamación, que compartimos desde lo más hondo de nuestra alma.

*forme y, por lo tanto, ahistórica.* Todos los apóstoles cosmopolitas, sépanlo o no, defienden ideales *felahs*<sup>125</sup>. *Su éxito significa la anulación de la nación en la historia, para provecho, no de la paz eterna, sino de otros hombres*<sup>126</sup>. [subrayado del autor]

Unos años antes, Nietzsche escribía:

La filosofía de las «Luces» hace revoltosos: el esclavo quiere lo absoluto, no comprende sino lo que es tiránico, incluso en moral, ama igual que odia, sin matices, profundamente, hasta el dolor, hasta la enfermedad; todo su dolor oculto se revuelve contra el gusto aristocrático que parece *negar* el dolor. [...] En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. [...] También nuestra Europa de hoy, teatro de una tentativa absurdamente repentina por mezclar radicalmente a las clases, y, por *consiguiente*, las razas, es escéptica de arriba abajo, y su escepticismo tan pronto salta de rama en rama, impaciente y lúbrico, como se entristece cual una nube demasiado cargada de cuestiones, y a veces se cansa de su voluntad hasta morir. Parálisis de la voluntad. ¿Dónde no se padece hoy esta enfermedad?<sup>127</sup> [subrayado del autor]

Esto es el «pesimismo cultural», en fuentes distintas a las que selecciona Fritz Stern. El problema no es que surjan textos como los anteriores, sino que se les dé crédito y apoyo y sirvan para fabricar las categorías políticas imperantes, no ya en un país aislado, sino en el conjunto de una zona mundial: los corifeos de esto no fueron sólo conspicuos alemanes ni germanoparlantes ni germanófilos, sino que como muestran Mosse, desde el campo de la ortodoxia prosemita, y Nolte, desde un polémico revisionismo histórico alemán, muchos otros pueblos y naciones europeos y occidentales, formalmente tenidos por «civilizados», «democráticos», «humanitarios», se adhirieron con entusiasmo a tales supercherías con variable éxito<sup>128</sup>. La indigesta, perversa y seductora mezcla de una «filosofía de calendario» y de un lenguaje periodístico retórico, accesible a unas personas reunidas bajo el epí-

<sup>125</sup> El término árabe *felah* designa, en Egipto, a los campesinos que trabajan en un régimen de servidumbre rayano en la esclavitud. Es, pues, denigrante y recuerda a los «*Tschandalen*» de Nietzsche, imbuido de una misantropía nihilista, clasista y reaccionaria análoga, a pesar de la fascinación que ejerce entre adultos incapaces de superar la fase de totalitario narcisismo adolescente. Véase F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1974, p. 37 y Nota (31), en la que el traductor y editor, A. SÁNCHEZ PASCUAL, da cuenta de la génesis del chandala.

<sup>126</sup> SPENGLER, *La decadencia de Occidente... op. cit.*, t. II, p. 220. Los subrayados son de él mismo.

<sup>127</sup> Extractos de diversos capítulos de F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1988, pp. 79, 90 y 135, respectivamente. En este sentido, pueden prolongarse las reflexiones en W. STEGMAIER, «Nietzsche, die Juden und Europa» y J. FIGL, «Überwindung des «europäischen Nihilismus»? Religions— und Kulturphilosophische Perspektiven angesichts der Deutungen Nietzsches und Heideggers» en: STEGMAIER, *Europa Philosophie... op. cit.*, pp. 67-91 y 93-107, respectivamente.

<sup>128</sup> G.L. MOSSE, *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1990 y E. NOLTE, *El fascismo, de Mussolini a Hitler*, Barcelona, Plaza & Janés, 1975.

teto de «masa», logra estos efectos. Europa agonizaba, se moría casi literalmente de nihilismo y pesimismo hace unas cuantas décadas, apenas el tiempo de un parpadeo en su dilatada historia. Para compensar aquello y laborar en su propio beneficio, los totalitarismos infundieron en las gentes europeas el delirio de la omnipotencia, del terror, de la megalomanía. Cada cual se aferró, como un maniaco frustrado, al ridículo provincianismo de su idea de nación, fabricada *ex professo* para constituir un imperio mundial, supresor de las diferencias, asimilador de las minorías, exterminador de los considerados inferiores, explotador de unos seres humanos que regresaron, por efecto de la ideología, a estadios ante los que el término de «esclavitud» clásica o histórica parece incluso humanitario.

La Europa del presente está, sólo en apariencia, «lejos» de tales disparates; lo preciso es que al socaire de ellos no prosperen más profetas de la perdición y que, sin embargo, sí lo hagan los espíritus positivos, benéficos, generosos y creativos, inmunes a la inercia o la mala voluntad de otros. En amplios y significativos ámbitos de la Europa actual campa el eclecticismo de una postmodernidad mal entendida, que hipostasia la «diferencia» hasta convertirla en relativismo indiferente, regresivo y patético, bajo lemas complementarios como «todo vale» o «nada vale», con amplia resonancia en los medios editoriales, informativos y audiovisuales, para regocijo de intelectuales de vía estrecha convertidos en «comunicadores» de éxito. Existe además una comprensible —aunque nunca justificable— desafección política hacia sistemas democráticos falseados por sus actores principales desde la propia raíz de sus fundamentos normativos (jurídicos, morales y éticos), lo que sitúa a los ciudadanos europeos en el triste papel de comparsas de lo que parece una farsa. Se asiste a una desoladora desmovilización social derivada de un individualismo esteticista, hedonista y utilitario, literalmente «idiota» en el sentido griego antiguo, auspiciada por una «privatización» de lo público y una «publicación» de lo privado, que rozan la abyección moral. Se produce también una degradación económica suscitada por unas políticas falsamente liberales y espuriamente intervencionistas, dominadas por un «capitalismo de casino» unido a un proteccionismo paternalista, ligados a un desprecio absoluto del factor trabajo y de la inventiva y creatividad en el proceso de producción, lo que lleva a un estancamiento de la economía general y a una devaluación de la economía individual, sometidas a tensiones e incertidumbres cada vez mayores. Hay, asimismo, una degeneración cultural por efecto de una vulgarización masiva del discurso educativo y de la formación e información en todos sus grados, lo que denota el síntoma a la vez que la enfermedad de toda la sociedad en su conjunto, llamada por Adorno «semieducación» (*Halbbildung*), primero, y por Enzensberger, después, «mediocridad y delirio» (*Mittelmass und Wahn*), hipotecando presente y futuro con un lastre cuyas consecuencias son previsibles aunque impredecibles, y siempre negativas. Se da una explotación insensata, mercantilizada, despilfarradora e inútil de los recursos naturales y medioambientales, que convierten al viejo continente en un cementerio de residuos de todo tipo, contaminado, contaminante y enfermo. Se observa una corrupción de los sistemas públicos de salud, educación, pensiones, paro, seguridad social, seguridad judicial y policial...como resultado de un uso desvirtuado y desvirtuador de los mismos, en el que toman parte todos los sectores que se bene-

fician de ellos, lo que comprende a beneficiarios que abusan, a suministradores que engañan y especulan, a defraudadores que socavan los fundamentos de la solidaridad social, a gestores que desvían fondos y pervierten finalidades...Esta es la nueva forma de nihilismo que destruye a Europa, un nihilismo pragmático en vez de teórico, el de los hechos y las cosas y su nula congruencia con los principios normativos que deben presidir la vida política, económica y social.

¿Pesimismo o mero realismo? Creo que es éste un realismo imbuido de un espíritu positivo, que denuncia lo que se debe corregir y mejorar, en beneficio de ese «todos» que es la mayoría moral de europeos; el «optimista» no debe confundirse con el «iluso». Llegar al *Bienestar* europeo —que no es «estar bien» sino «estar mejor» que antes o que en otra parte, por ejemplo— no ha sido nada fácil. Que se lo pregunten a los millones de personas que han debido, no sólo emigrar, sino huir de Europa en tiempos no tan lejanos, por no hablar de la miseria y fatigas de los que se quedaron y levantaron el continente hasta lo que es hoy, un edificio que crece aun a pesar de las dificultades, de los derrumbes, de las labores de zapa. Desde los «vencedores» hasta los «vencidos» de las dos Guerras Mundiales, además de la Postguerra y la Guerra Fría, todos los europeos han debido, con diversa intensidad y grado, contribuir a la creación de una Europa en sentido positivo. El ámbito de actuación lo han configurado, históricamente, los Estados europeos, democráticos unos y otros no tanto —y, otros, nada en absoluto— que en las seis últimas décadas se han alzado de sus propias ruinas y miserias. Pero los Estados pertenecen, genéticamente, a la «Primera Modernidad» del siglo XVI.

Desde los años ochenta del siglo XX se asiste a lo que se conoce como «globalización», que no es sino una evolución acelerada —dentro de las que son posibles— del capitalismo iniciado con la Modernidad: siglos XV-XVI, sistema de la «economía-mundo»<sup>129</sup>. Ante su aparición y creciente implantación mundial, Beck y Grande proponen la «europeización de Europa», una respuesta no meramente reactiva —esto es, inducida y pasiva— sino autónoma. Fundamentan su teoría en lo que denominan la «Segunda Modernidad», en el contexto general de la globalización, que sitúan bajo el dominio de un análisis e interpretación reflexivos. En síntesis, entienden el proceso aún pendiente de la «europeización» como una parte de una fisura epocal más amplia que afecta al desarrollo de las sociedades modernas, orientadas hacia un modelo transnacional y conectado mediante redes que, por otro lado, irrumpe desde el propio receptáculo (*container*) que ha sido hasta ahora el Estado nacional, al que, a su vez, este resultado transforma profundamente. Como precisión fundamental cabe añadir que Beck y Grande no entienden a esta «Segunda Modernidad» como algo que implique un re-inicio radical de algo, sino que lo ven inscrito en una dialéctica de continuidad y discontinuidad más matizada, dentro de una línea evolutiva que muestra al Estado nacional como un elemento característico de la Primera Modernidad, que evolu-

---

<sup>129</sup> Véase mi estudio «Globalización y comercio internacional en perspectiva cultural e histórica: una reflexión sobre Immanuel Wallerstein» en: VV.AA., *Globalización y Comercio Internacional*, Actas de las XX Jornadas de la AEPDIRI, Madrid, BOE, 2005, pp. 435-446, en el que apporto bibliografía.

ciona y se transforma en una realidad más acorde a las exigencias de los tiempos. El Estado no desaparece, pues, entre otras cosas, es consustancial a Europa al haber contribuido a su creación, aunque sí evoluciona y ello conduce a un enfoque de la realidad europea que Beck y Grande enuncian como el final de la «Europa del *o esto o lo otro*» (*Entweder-Oder Europa*) en favor de la «Europa del *tanto esto como lo otro*» (*Sowohl-als-Auch Europa*)<sup>130</sup>. La dialéctica propuesta no es, pues, disyuntiva, sino de síntesis. Se acuña así el término «cosmopolítica», como ideación de una política singular adaptada al sujeto que la ejerce, la «Europa europeizada», que trasciende la individualidad del Estado nacional en favor de una integración transnacional funcional. La conexión relevante —dentro de los amplísimos horizontes de la obra conjunta de Beck y Grande— es la que vincula los supuestos básicos del cosmopolitismo, que, en origen, implica trascender las estrechas murallas de la *pólis* para acceder a espacios y culturas más extensos y heterogéneos, con los de la Europa que es posible conocer y analizar hoy, para después imaginar la del futuro.

#### 4. EUROPA A LA MEDIDA Y COMO MEDIDA DE SÍ MISMA

«No te irrites contra nuestros políticos;» —se lee en *La República* de Platón— «son las gentes más divertidas del mundo con sus reglamentos, que modifican sin cesar, persuadidos de que remediarán así los abusos que se infiltran en las relaciones de la vida sobre todos los puntos de que he hablado. No pueden imaginarse que realmente no hacen más que cortar las cabezas de una hidra». El argumento prosigue encomendando a Apolo Delfico como «intérprete natural del país», «el cuidado de hacer las leyes más grandes, más bellas y más importantes». El precepto que figuraba a la entrada del santuario de Delfos era «conócete a tí mismo» (*gnóthi sauton; nosce te ipsum*)<sup>131</sup>. Como síntesis de reflexividad no hay nada mejor en la historia de Occidente, pues es el punto de arranque de un pensamiento que eleva la conciencia humana a instancia de conocimiento, discernimiento y voluntad, base de la concepción más genuina de la libertad. El hombre griego se ve a sí mismo como parte de un mundo cerrado que culmina con el sistema geocéntrico de las esferas; ese mundo se rompe a lo largo de siglos de retrocesos y avances culturales y científicos y con él la conciencia de ocupar un centro, un *òmphalòs* seguro<sup>132</sup>. Pero el hombre, como categoría, ya está ahí para siempre. Dice Martin Buber:

<sup>130</sup> BECK y GRANDE, *Das kosmopolitische Europa... op. cit.*, pp. 53-60.

<sup>131</sup> Platón situaba las leyes bajo el patronazgo del Apolo Delfico o Nomio, el «dios político» por excelencia: «el intérprete natural del país, en materia de religión, es el dios de Delfos, que ha escogido el centro y como el ombligo de la tierra para hacernos saber desde allí sus oráculos»: PLATÓN, *La República... op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>132</sup> El «ombligo» es el *òmphalòs*, el *umbilicus mundi*, el centro mitológico del mundo, su eje rector. Véase mi estudio «José Alcalá-Zamora, el poeta en su agonía...op. cit., pp.26-30, donde se aporta bibliografía. Curiosísima representación iconográfica, ya con un *páthos* helenístico, en el Museo Nacional Romano (llamado «de las Termas») en un mosaico de su claustro: se ve a un esqueleto con la célebre inscripción en griego: vease P. BELLONZI y F.FRANCIA, *Guide artistique de Rome et ses environs. La Cité du Vatican*, Pisa-Roma, Vallerini, 1950, p. 124 e ilustración 440.

En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo<sup>133</sup>.

Pero Buber, preocupado por una antropología dialógica, añade:

Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el «filo agudo» en el que el «yo» y el «tú» se encuentran, se halla el ámbito del «entre»<sup>134</sup>.

Busca trascender la dialéctica espuria entre el individualismo y el colectivismo al presentar su pensamiento como una «alternativa excluida» cuyo conocimiento contribuirá a que «el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas»<sup>135</sup>. Una base radica en la consideración de que

no sólo existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos [una antropología filosófica legítima] la totalidad del hombre<sup>136</sup>.

La *medida* del hombre la da el hombre mismo, en su relación consigo mismo y también con los demás. Toda relación implica *ratio*, que es *razón* a la par que *proporción* y ésta lleva a la *ponderación* y a la *mesura*, según un entendimiento consecuente de algunos de los principios básicos del pensamiento griego, en el que el individuo aislado es un *idiota*, alguien encerrado en su propio ostracismo, incapaz e inútil como miembro de la comunidad, vista como sociedad integrada, sin las perversas connotaciones irredentas que suelen acompañarla como término usual de la Filosofía política<sup>137</sup>. Desde un punto de partida esclarecido e iluminado por la razón, el discurso cosmopolita de Europa se emprende, desde los postulados de Ulrich Beck y Edgar Grande, como una orientación que combina la valoración de la diferencia y la heterogeneidad con los esfuerzos por concebir nuevas formas democráticas del poder político, más allá del Estado nacional. Se trata de disolver la dualidad entre lo global y lo local, lo nacional y lo internacional, en particular en lo concerniente a determinaciones espaciales que luego devienen en territoriales. Una de sus máximas, que suena paradójica aunque sea comprensible, reside en lograr un reconocimiento seguido de una aceptación del/de lo otro, del/de lo diferente, admitiéndolo como algo distinto e igual a la vez. Supone abandonar la dialéctica excluyente del «*O esto o lo otro*» (segregación, disyunción, expulsión, exclusión) en favor de la dialógica integradora del «*Tanto esto como lo otro*» (ad-

<sup>133</sup> M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1986, p. 24.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 149. Véase asimismo M. BUBER, *Ich und Du*, Heidelberg, Lambert & Schneider, 1983.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>137</sup> Véase el complejo y sugerente ensayo de filosofía política de R. ESPOSITO, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

hesión, conjunción, adición, inclusión)<sup>138</sup>. Se propugna una europeización horizontal y transversal, que presupone la noción de una «Europa porosa», capaz de absorber, por ósmosis, los elementos del medio (interno y externo), incorporarlos y generar su propia sustancia identitaria colectiva, articulándose una especie de lugar de encuentro de las contradicciones y problemas mundiales, ante los que Europa se vuelva instancia generadora de respuestas y soluciones. El cosmopolitismo promueve una convivencia articulada sobre conceptos de integración e identidad que aceptan la diferencia sin convertirla por ello tampoco en categoría absoluta, pues mira más allá, hacia lo universal que hay en todo ser humano<sup>139</sup>.

Es evidente que el planteamiento cosmopolita, como tal, no es nuevo. Sí ha variado el objeto sobre el que se intenta proyectar, que es la Europa en proceso de unión, muy diferente de otras formaciones políticas históricas en las que estuvo vigente, como el Imperio de Alejandro Magno, presidido por las nociones helenísticas de *koiné* y *koinonía*, o el Romano, que llegó a la genial formulación del *ius gentium* para regular la adecuada convivencia de sus ciudadanos, sometidos al *ius civile*, con el ordenamiento de los pueblos agregados al perímetro de su orbe. El cosmopolitismo supone el paso del *zōon politikón* de Aristóteles al *zōon koinonikón* de los estoicos, que no contradice ni niega al Estado, sino que abre sus horizontes a una multiplicidad y pluralidad de elementos concordados por medio de la noción universal de armonía, manifestación concreta del *lógos òrthós*, la recta razón, rectora del universo o cosmos. El universalismo estoico tiende así, en último término, hacia la concepción de un Estado Mundial, la famosa *civitas maxima*, que no es sino el ámbito de expansión de las leyes de la *pólis* originaria, adaptadas a una ciudadanía auténticamente cosmopolita. Las lecciones de los estoicos han inspirado durante siglos a cohortes enteras de filósofos y filántropos; su mayor auge europeo, tras el colapso del mundo grecolatino, fue la Ilustración.

Esencialmente benéfico, como lo es, de hecho, el cosmopolitismo es susceptible de crítica. Su tibieza, morigeración y templanza hacen que esta concepción de la vida, de la política, de las ciencias, de las artes...aparezca como una especie de remanso de paz, que decae con facilidad en una especie de insensibilidad, desinterés e impassibilidad, al ser un predicamento del sabio estoico el no dejarse inmutar por nada, pues eso es la *apátheia* genuina. Mediante su concepción de la armonía, la *Stóia* suprime la variación y el tiempo, factores del cambio; su resolución del conflicto nunca llega, en tanto que éste jamás se produce, pues ni siquiera asoma. La aceptación de la diferencia se convierte en negación de la misma, pues deviene imposible: todo es análogo e indiferente, muy en sintonía con el «discurso políticamente correcto», átono y liso, hoy en creciente uso. Se llega a añorar así un espíritu que en Heráclito se expresaba con la simple genialidad del fragmento: «Los contrarios se armonizan y de la hermosa armonía nace lo que difiere (*diapherón-ton*). Todas las cosas nacen de la lucha»<sup>140</sup>. No se trata de defender el *pólemos*, sino

<sup>138</sup> BECK y GRANDE, *Das kosmopolitische Europa... op. cit.*, pp. 24-32.

<sup>139</sup> *Ibidem*, pp. 150-155, 179.

<sup>140</sup> HERÁCLITO en la edición de J. BRUN... *op. cit.*, 25 (8), p. 173

de no suprimir el diálogo, fundado en la divergencia de pareceres, en la contraposición de valores e intereses. Vivir es, entre otras cosas, resolver problemas y esto no se logra negándolos, sino haciéndoles frente con inteligencia. Sólo desde esa base las sociedades crecen en humanidad.

#### 4.1. Cosmopolitismo y la Europa de los círculos concéntricos

En esencia, un postulado básico del estoicismo, escuela filosófica generadora del cosmopolitismo, vincula el reconocimiento de la entidad estatal, como *civitas*, con la articulación de una teoría política acerca del ideal de una noble humanidad (*humanitas*), siendo ambas dimensiones compatibles y armónicas entre sí, dentro de un espacio más amplio que es el de la «tierra habitada», el *ecumene* (*oikouménē*).

##### 4.1.1. FILANTROPÍA Y CONCORDIA: HACIA LA *UNITAS MULTIPLEX*

El sentimiento que une a los hombres, sabedores de su origen común, es el de una mutua afección que ya en Aristóteles se llamaba «*philia*» (*Ética Nicomáquea*, VIII, 1, 1155ss., en cita de Mühl). Como forma de organización política, la nación representa a diversas parcelas de la humanidad; la comunidad política dentro del Estado implica el paso previo a la formación de una humanidad unida, siendo el Estado el mediador entre el individuo y esta última. El Estado debe lograr el entendimiento (*Verständigung*) con los demás en la esfera exterior de su política y la unión solidaria (*Versöhnung*) en el interior de su comunidad, ligada por la *òmonía* (*Eintracht*). El conflicto entre naciones se resuelve por elevación hacia el ideal de humanidad, constituida sobre la unidad de la especie humana (*totius complexu gentis humanae*, según Cicerón), sujeto de una concepción universal del Derecho fundada sobre la noción de la recta razón (*lógos òrthós*), que implica una normatividad natural —*lex coelestis*, que no es «divina» sino cósmica— más allá de las determinaciones legales positivas, siempre supeditadas a ella. En el corazón de cada individuo la naturaleza ha inscrito su ley, que no precisa de textos legales positivos más que hasta cierto punto: se llama por ello *ágraphos nómos* e impulsa al ser humano a comportarse de acuerdo con su propia naturaleza, que es genuinamente humana, siendo *honestus* uno de los calificativos morales del hombre en su dimensión pública y privada. Las virtudes se sistematizan en repertorios llamados «aretaologías», que en la norma moral romana se enuncian como *fides*, *officium*, *prudencia*, *constantia*, *utilitas*, *diligencia*, *religio*, *pietas*, *fortitudo*, *virtus*, aunque también como *virtus*, *moderatio*, *continentia*, *verecundia*, *severitas*, *pietas*, *aequitas*, *constantia*, *gratitudo*, en otra versión<sup>141</sup>. Toda degradación de la condición descrita es antinatural e inhumana; el hombre inmoral se desvirtúa y desmerece de ella.

<sup>141</sup> Véase el erudito estudio, con rica bibliografía, de J. ALVAR, *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Madrid, Crítica, 2001, la totalidad del capítulo III, p. 128 y Nota (6), para las citas textuales, y contenidos de las pp. 150-154. Por su enfoque netamente positivista, a modo de *revival* puesto al día de Auguste Comte, esta obra es un estudio histórico pragmático, con ingente cantidad de datos susceptibles de una interpretación más amplia que las que aporta el autor.

Implícita está una concepción del ser humano como parte de un todo, que le trasciende. Esto se proyecta en la pertenencia de cada individuo a su propia especie, el género humano, en términos biológicos, pero también, como parte del conjunto de seres vivos e inanimados que configuran la realidad del mundo, al cosmos o universo en su totalidad. El estoicismo predica lo que, desde el siglo XVIII, se conoce como «deísmo», esto es, un cuerpo de creencias en una Divinidad o Ser Trascendente superior, sin caracteres religiosos marcados, que permite reunir y armonizar lo que de común tendrían todas las confesiones religiosas del mundo, siempre que se atuvieran con moderación a sus postulados. En el ámbito político, una función principal de la sociedad es la formación integral del individuo, sujeto ético, miembro de la comunidad política con la que mantiene mutuos lazos de perfeccionamiento y realización<sup>142</sup>.

#### 4.1.2. ÓRDENES DE COMPLEJIDAD COSMOPOLITA

Desde esta concepción, la articulación entre individuo y sociedad es natural, espontánea y armónica; las contradicciones y conflictos se superan por elevación hacia órdenes superiores de sociabilidad, traducidos en formas también superiores de organización política y económica, rodeadas de unas nociones de «cultura» y «civilización» también de índole superior. El calificativo enfatizado de «superioridad» no reviste aquí connotaciones etnocéntricas y similares; sólo alude, en términos antropológicos y sociológicos, además de sistémicos, a grados mayores de complejidad<sup>143</sup>. El modelo más nítido corresponde a Cicerón, que lo esquematizó según una progresión de círculos concéntricos. El individuo configura el núcleo, rodeado del ámbito más íntimo, familiar o doméstico (*domus*), inserto luego en su stirpe o comunidad de sangre (*gens*), adscrito además a la sociedad políticamente definida como *civitas*, *natio* y *populus* —entrelazadas estas dimensiones de diversa forma—, inscrito todo ello en el género humano en su conjunto (*humanitas*), que forma parte, a su vez, de otra entidad aún más extensa, la naturaleza (*natura*), como epifanía del orden cósmico (*mundus*)<sup>144</sup>. Entre sí, estas determinaciones se imbrican de un modo que permite que el individuo se proyecte y realice de manera completa e íntegra a lo largo de su existencia, particular y social, al favorecerse una transición sin sobresaltos de un estadio a otro.

<sup>142</sup> Excelente es la síntesis de MÜHL, que expongo en aspectos fundamentales, *op. cit.*, pp. 63-73,32-33. Otra síntesis muy clara es la de FRIEDRICH, *op. cit.*, pp. 47-57.

<sup>143</sup> Véase, por ejemplo, E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994; *Idem*, *Ciencia con conciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984; M. BUNGE, *Mente y sociedad. Ensayos irritantes*, Madrid, Alianza, 1989.

<sup>144</sup> Véase mi exposición más completa en «Las relaciones internacionales y la cultura... *op. cit.*, pp. 64-65, así como en mi libro *¿Qué es esa cosa llamada relaciones internacionales... op. cit.*, p. 97 y 59-60, para los conceptos latinos. Insustituible es el estudio de P. RODRÍGUEZ, *Gens. Una forma de agrupación antigua mal conocida*, Vitoria-Gasteiz, Instituto de Ciencias de la Antigüedad-Aintzinate-Zientzien-Institutua, 1996, capítulo V.

Trasladado este supuesto a una concepción cosmopolita de Europa, la noción de «círculos concéntricos» permite conjeturar una identidad europea integrada en escalas progresivas, no necesariamente escindidas, que van desde el ciudadano, que se desenvuelve cotidianamente en los órdenes de su vida íntima, doméstica, laboral y luego municipal, para proyectarse, más allá, en el ámbito «regional», sea cual sea la denominación, entidad, fórmula...que éste presente (región, *Land*, provincia, comarca, distrito, departamento, Comunidad Autónoma, nacionalidad...), y continuar, a través de la instancia estatal —articuladora, integradora, solidaria y mediadora, más que desintegradora, excluyente, insolidaria y obstruccionista—, a fin de alcanzar el plano comunitario de la Unión Europea, genuina cosmópolis o *unitas multiplex* o *universitas*, que reúne al conjunto de sus partes, trascendiéndolas y formando una totalidad sistémica en la que «el todo es más que la suma de sus partes» (*hólos* en sentido genuino).

Esta cosmópolis es, de forma progresiva y por efecto de la inmigración de seres humanos oriundos de otras partes del mundo —a su vez, una herencia de un pasado colonial e imperialista que caracteriza a las principales naciones europeas— lugar de residencia de una multiplicidad de «gentes», concebidas en su determinación romana de *gentes*, esto es, personas que no son necesariamente «ciudadanas» en lo que este estatuto tiene de compromiso jurídico y político, sino *peregrini*, es decir, forasteros transeúntes que, a veces, permanecen toda su vida en su lugar de residencia, llegando a consolidar núcleos de población de un mismo origen que se asienta durante generaciones o incluso a perpetuidad<sup>145</sup>. La «alteridad» europea se multiplica así y engendra un universo polifacético y diverso. En él conviven las categorías del pasado, lo que podrían llamarse las «alteridades históricas», constituidas por gitanos, judíos, y toda la serie de «*emigreés*» que a lo largo de siglos de persecuciones, *pogroms*, matanzas, desplazamientos, nomadismo, o simple intolerancia, en suma, han constituido minorías destacadas en diversas naciones europeas: éste es el caso, por ejemplo, de los polacos, rusos blancos y armenios, en Francia. Además existen las categorías del presente, que configuran «nuevas alteridades», formadas por trabajadores europeos oriundos de zonas pobres, como lo fueron los españoles, portugueses, griegos, «yugoslavos», etc., en un primer momento (años 50 a 70 del siglo XX), seguidos de los polacos, ucranianos, rumanos, bálticos, etc., de hoy, ahora acompañados, en unos casos, y reemplazados, en otros, por extranjeros vinculados a Europa por su pasado colonial ultramarino: es el caso de los indonesios en los Países Bajos, los hispanoamericanos y magrebíes en Es-

---

<sup>145</sup> He abordado este asunto en mis estudios «El presente distante. Fundamentalismos y multiculturalidad en un mundo globalizado» en G. SUÁREZ PERTIERRA y J.M. CONTRERAS MAZARÍO (eds.), *Interculturalidad y educación en Europa*, Valencia, Edicions Tirant lo Blanch, 2005, capítulo I, pp. 15-76; «Conflictos armados, migraciones y cooperación internacional» en: E. MADRAZO RIVAS y F.J. DE LA TORRE DÍAZ (coords.), *Cooperación internacional y movimientos migratorios*, Madrid, Universidad San Pablo-CEU-Dykinson, 2005, pp. 185-228; «Migraciones: entre la intolerancia y la utopía. Sobre la globalización de la «cultura de la pobreza»» en: *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, n.º 11, 2006, <http://www.reei.org/reei%2011/reei11.htm>.

paña, los indios y pakistaníes en el Reino Unido, los magrebíes y subsaharianos en Francia, etc.<sup>146</sup>

Como es evidente, esta situación origina varias observaciones inmediatas. Una, muy interesante, la plantean Beck y Grande, y se refiere a lo que se denominan «*off-shoring jobs*», fórmula que resume el controvertido tema de la «deslocalización», una consecuencia inmediata de la globalización. En este sentido es preciso subrayar que ya no existen «mercados nacionales de trabajo» (alemán, británico, español...). El trabajador occidental, cada vez más ligado y dependiente de las tecnologías de la información, mejor o peor retribuido, ve cómo compiten con él, con indiscutible éxito, no occidentales («*Nicht-Westlern*»), perfectamente formados, eficientes y capaces, y además mucho más baratos, que no precisan desplazarse siquiera para prestar servicios altamente cualificados. En razón de estas nuevas circunstancias, «el Otro, frente al que el centro enarbola muros defensivos, no puede ser excluido por más tiempo», afirman Beck y Grande, a lo que agregan que «el Otro, no occidental, excluido, es, de repente, omnipresente, incluso está justo en mitad del núcleo del interés nacional de los países occidentales». Estos movimientos y contramovimientos generan una inversión de la jerarquía entre «centro» y «periferia» y de las desigualdades globales asociadas a ella. Por ello el «centro» ya no es por más tiempo ni el futuro ni el modelo de la «periferia»; las llamadas «naciones en desarrollo» se han convertido en generadoras de una oferta más barata de bienes, que incluyen servicios, cada vez con mayor valor añadido y «*know-how*», que además responden a tan sólo un *click* del «ratón» de un ordenador para ponerse a producir.

A esto se une otra dimensión de la realidad, formada por las redes de «translegales» indocumentados (*undocumented workers*), que no plantean exigencias laborales ni salariales y que se han convertido, en las sociedades del «centro», en una fuerza de trabajo y productividad imprescindible para lograr altas tasas de rentabilidad y beneficio económicos<sup>147</sup>. Una consideración que estimo imprescindible se refiere a la abyección moral que esta práctica comporta, como productora de un nuevo proletariado ahora además «visible», por el color de la piel y otros rasgos morfológicos o culturales. Así se expresan también Beck y Grande cuando dicen que el cosmopolitismo engendrado en estas circunstancias es bien poco «cosmopolita», en el elegante y un tanto elitista sentido filantrópico de los orígenes<sup>148</sup>.

Se trata de un cosmopolitismo indigente, que muestra la existencia de unas fronteras que ya no son territoriales ni culturales, sino que son algo mucho más lá-

---

<sup>146</sup> La presencia de turcos en Alemania podría tener un remoto origen en ciertas veleidades nacionalistas e imperialistas decimonónicas de ambos Imperios, el Otomano y el Germánico, destinadas a obstruir otros intereses imperialistas de dominio de otras potencias europeas (Gran Bretaña, Rusia, Francia) en zonas tan codiciadas como el Oriente Próximo, con sus ricos recursos energéticos; el Sureste de Europa, un hervidero étnico, religioso y nacionalista, de alto valor estratégico; el Mediterráneo en todas sus costas y tierras aledañas; los confines europeos de Asia Central, la patria original turcomana... Pero esto son historias... ¿del siglo XIX? No sé qué pensará el estadounidense de origen polaco Brzezinski, aunque me lo imagino.

<sup>147</sup> BECK y GRANDE, *op. cit.*, pp. 182-184.

<sup>148</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

bil, deletéreo y difícilmente aprehensible. Hubo un tiempo en que una de las primeras cosmópolis mundiales instituidas, el Imperio Romano, quiso proteger su territorio y su civilización mediante la erección de un *limes*, una barrera fortificada, sembrada de guarniciones militares que eran la vanguardia de su orbe<sup>149</sup>. Más allá de él se extendía la «barbarie». Pero, como es sabido, el *limes* se hizo poroso; no era una zona de segregación, sino de irradiación y permeación, en el sentido ancestral que muestran todas las «fronteras», que sólo comenzaron a ser líneas geométricas de demarcación geográfico-política en el siglo XIX, merced a la habilidad de los «*boundary makers*»; hasta entonces eran franjas de un territorio donde, en los intervalos entre unas guerras y otras, se vivía un cosmopolitismo bastante logrado. Amplias zonas de la Península ibérica, que aún conservan el apodo «de la Frontera» en sus topónimos, fueron áreas de convivencia entre las tres religiones monoteístas más exclusivistas —mitificadas como las «tres culturas» con inaudita e ignorante retórica—, y entre pueblos de orígenes variopintos, arribados a remolque de las sucesivas invasiones y reconquistas que la asolaron durante siglos de devastación y ruina, por comparación con la civilizadísima *Hispania*. En último término, los seres humanos lo son *todos* y, mejor o peor, siempre llegan a entenderse, a comerciar, a procrear...<sup>150</sup>

#### 4.2. Hacia un «orden fractal» europeo: *diversa non adversa*

La cosmópolis europea es, hoy, una construcción de la mente, una ideación o «*forma mentis*» que permite figurársela de un modo deseable en tanto que se presupone que en ella podría imperar un orden de paz, de respeto y tutela de los Derechos Humanos, de solidaridad, de justicia, de tolerancia, de progreso, de bienestar. Y que todo ello es, además, exportable y generalizable al resto de la humanidad. ¿Constituye la Europa actual el mejor de los mundos posibles? Creo que no, pero se le aproxima bastante, por comparación con el resto del planeta.

##### 4.2.1. LO DIVERSO NO ES ADVERSO: CIUDADANOS, EXTRANJEROS Y «Suplicantes» EN EUROPA

En términos más moderados, es posible pensar que Europa, sin encarnar tanta perfección, se puede convertir por lo menos en una benéfica instancia de progreso, pacificación y desarrollo en la escena mundial. La realidad europea actual, sin contradecir esto último en rasgos generales además de genéricos, está lejos de semejante ensoñación. En Europa hay, además de muchos logros y de la mejor situación política, social y económica de toda su historia conjunta, cosas como violencia, inseguridad, insolidaridad, celos, que persisten a pesar de los grandes esfuerzos

<sup>149</sup> Véase P. GRIMAL, *La civilización romana*, Barcelona, Juventud, 1965, pp. 76, la figura 16, mapas 8, p. 75, y 10, p. 166. Obra recomendable en su totalidad para muchos de los restantes temas abordados en este trabajo.

<sup>150</sup> Véase mi libro *¿Qué es esa cosa llamada relaciones internacionales...?*, *op. cit.*, pp. 122-135, donde además de argumentos, siempre y por principio discutibles, apporto bibliografía.

dedicados a erradicarlos. Europa mira a su propio ombligo y éste se deslinda en varias series de ombligos respectivamente más insolidarios e idiotas —en el sentido griego del *idiótes*, o, mejor aún, de su forma adverbial como *idiotikôs*— cuanto más se acerca uno a la realidad estanca de sus particularismos nacionales.

En Europa, además de los Estados y de los Mercados, hay Gente y Gentes. Estas gentes no son mejores ni peores que el resto de la población humana repartida por el planeta Tierra. Estas gentes europeas han pasado siglos y aun milenios siendo «extranjeras» entre sí y exterminándose mutuamente con insólita contumacia. El extranjero es alguien ajeno, del que se desconfía y al que se rechaza, si no por principio, sí por precaución, como «ave de paso» a la que se adscribe un mal agüero congénito. Un indiscutible origen ideológico de Europa es Atenas, como creo que ha quedado expuesto —quizá con exceso— en este texto<sup>151</sup>. El ciudadano ateniense lo es por su doble ascendencia, paterna y materna. Al forastero sólo se le admite si adopta la actitud del «suplicante», que realiza una serie de ritos propiciatorios ante la divinidad —Zeus Suplicante, por lo general, o Apolo— protegido además por la figura del *próxenos*, una especie de cónsul que lo representa y vela por sus intereses en la ciudad, bajo la tutela de Hermes, el dios del comercio, la elocuencia y la diplomacia. Su ejemplo literario, como hermosamente señala Julia Kristeva, es *Las Suplicantes* de Esquilo, en donde se muestran las vicisitudes de las Danaides. El extranjero aceptado es el meteco (*métoikos*), establecido gracias al pago de un tributo especial. A partir del siglo V, Atenas procuró a los forasteros, griegos que cambiaban de domicilio, por ejemplo, una protección adicional a través del *prostátes*, su patrón ante un proceso judicial. Existían en el Ática también los *ástóxénoi*, personas de condición doble, entre ciudadanas y extranjeras. Esparta, sobre la base de una estricta paridad entre iguales (*hómoioi*) practicaba la *xenelasía* o exclusión absoluta del extranjero, lo que solía llevar a su expulsión directa. Más allá de estas categorías estaban los bárbaros, gentes diferentes y opuestas a los griegos ya por naturaleza, calificados de crueles, ineptos, excéntricos, incomprensibles, inferiores, y, sobre todo, carentes de sentido de la libertad y enemigos de la democracia. Corresponde a los ciudadanos de la *pólis* el espacio del *ágora*, en tanto que los diversos grados de forasteros son admitidos sólo en el *émporion*, el puerto comercial.

El cosmopolitismo borra estas diferencias y llega incluso a negar el supuesto de que se «es» esclavo «por naturaleza». El cosmopolita es «ciudadano del mundo» pues éste es su casa (*oikos*, *oikouménē*), que comparte con toda clase de personas de raza, sexo, condición civil, creencia, posición...distintos<sup>152</sup>. Los europeos actuales, sin ser cosmopolitas, han llegado, por efecto de su dramática evolución histórica, a formar parte de una comunidad política en la que ha acabado por imponerse, en términos generales, una aplicación de la fórmula «*diversa non adversa*», esto es, lo diferente no es lo contrario u opuesto; lo diverso no es lo adverso.

<sup>151</sup> C.M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 2003; J.K. DAVIES, *Das klassische Griechenland und die Demokratie*, Munich, DTV, 1983.

<sup>152</sup> J. KRISTEVA, *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991, pp. 53-79.

4.2.2. ¿ES EUROPA UNA CONFLUENCIA ENTRE GEOGRAFÍA Y VALORES?<sup>153</sup>

¿Es posible deducir de aquí que las fronteras de las *póleis* europeas, personificadas en sus Estados o en sus formaciones político-territoriales cerradas, ostentan unas lindes más difusas o más porosas? ¿O, por el contrario, asistimos a la erección de murallas simbólicas, imaginarias, y por eso más difíciles de vislumbrar y, en su caso, de dismantelar? Racismo y xenofobia son la parte más visible y violenta de estas barreras, pero es preciso añadir: ¿a qué clase de «extranjeros» se está haciendo referencia? ¿A los «extranjeros-europeos», comunitarios y extracomunitarios, o a los «extranjeros-extranjeros», provenientes de otras partes del mundo? De estos últimos, ¿quiénes son «más extranjeros», los «blancos», los «occidentalizados» (sean blancos o no), o los «no blancos»? ¿Cómo se conceptúa a un indio tamil, de piel oscura y lengua dravídica — muy posiblemente angloparlante, con mucho mejor acento que cualquier *cockney* londinense, y un auténtico experto en informática o en negocios vía *internet* o en matemáticas avanzadas o en física nuclear o en cinematografía o en energías alternativas —, por su parte, tan «indoeuropeo» como un sueco o un asturiano? ¿Qué especie de ser humano es un «mestizo» entre europeo y cualquier otra...raza? ¿Se puede hablar de una «raza» europea?<sup>154</sup>

Existe en Europa un Derecho Internacional que asegura la existencia de unas fronteras políticas territoriales, que, en el caso de la Unión Europea, donde además rige el Derecho Comunitario, definen con nitidez los límites de la Europa comprendida en su perímetro: por ahora, suman los de veinticinco países sometidos al imperio de la ley, dentro de un régimen democrático (2005). Estas fronteras aseguran un sistema de libertad, Derechos Humanos, democracia, bienestar social, etc. a los ciudadanos y residentes en su demarcación, con diferencias según se trate de legales o ilegales, pero con una garantía de principios de humanidad básicos e irrenunciables, incluso para los admitidos en precario: *denizens* junto a *citizens*.

Fronteras que no son tan claras son las ideológicas, axiológicas o mentales, registradas en códigos tácitos que gobiernan el comportamiento cotidiano, en el que los prejuicios desempeñan un papel significativo. La confluencia entre las fronteras políticas y las ideológicas o axiológicas no siempre coincide. Por eso una de las posibles visiones de Europa consiste en contemplarla como un «objeto fractal»<sup>155</sup>. ¿Qué clase de «cosa» (*res*, del verbo latino *reri*: ¡pensar!) es un «objeto fractal»? Contestará Benôit Mandelbrot, la máxima autoridad al respecto de este neologismo. Existen «objetos naturales muy diversos, muchos de los cuales nos son fami-

<sup>153</sup> Debo esta idea a Josep Borrell, Presidente actual del Parlamento Europeo, durante una intervención televisiva suya con motivo de los debates acerca de la admisión de Turquía en la Unión Europea.

<sup>154</sup> Apunto algunas implicaciones en mi estudio «La ampliación de la Unión Europea... *op. cit.*», pp. 321,334.

<sup>155</sup> Utilicé el término en mi Tesis Doctoral y, a pesar de dar las referencias científicas precisas, así como explicar que lo utilizaba como metáfora, no fui muy bien comprendida, pues instintivamente se asocia lo «fractal» con lo «fracturado», ésto con lo «roto» y todo con la destrucción, cuando no tiene nada que ver. Conocí la obra de Mandelbrot, como tantas cosas interesantes, a través de Jesús Ibáñez, uno de los más excelentes sociólogos de los últimos tiempos, además de gran persona.

liares, tales como la Tierra, el Cielo y el Océano» que se estudian con la ayuda de una amplia serie de objetos geométricos, que hasta el presente se habían considerado esotéricos e inutilizables, y que, a partir de la aportación de Mandelbrot, pueden ser integrados en la geometría elemental. Una característica común de los objetos susceptibles de ser estudiados de este modo es que, siendo objetos naturales, poseen una forma sumamente irregular o interrumpida; suelen ser frecuentes en ciencias tan respetables y abstrusas como la geomorfología, la astronomía y la teoría de la turbulencia, entre otras. El término «fractal», inventado por Mandelbrot, parte del adjetivo latino «*fractus*», que significa «interrumpido» o «irregular»<sup>156</sup>. Es evidente que mi empleo del mismo es puramente metafórico y, si no fuera mal interpretado por mentalidades excesivamente apegadas a la *mediocritas*, diría que es «poético» (donde *poésis* es creación, antes que «poesía»). Mandelbrot sostiene que «entre el dominio del caos incontrolado y el orden excesivo de Euclides, hay a partir de ahora una nueva zona de orden fractal»; sin entrar en las profundas implicaciones científicas positivas de todo ello y, de nuevo, bajo un manto metafórico, se podría decir que

*entre el dominio del «caos incontrolado» que ha sido el devenir histórico de la Europa fragmentada y fragmentaria, polemogénica, violenta y desordenada, y la imposición del «orden excesivo de Euclides» suscitado a través de los diversos «órdenes europeos» rígidos, autoritarios, absolutistas, despóticos (por ejemplo, el sistema europeo de Estados, definido por Vattel, o la Europa totalitaria de Napoleón o de Hitler, o la Europa bipolar auspiciada por los acuerdos de Yalta y Potsdam...) existe la posibilidad de inventar un «orden fractal», con arreglo a un modelo que supere las nociones, demostradas como insuficientes por «irreales», de los modelos tradicionales definidos sobre «continuos perfectamente homogéneos»: «Europa» no es ni continua ni homogénea y su adecuado análisis desborda las aproximaciones simplificadoras y simplistas. Si uno aproxima una lente a un objeto aparentemente liso para trazar su forma real se topa con que la superficie es anfractuosa y muy difícil de trasladar a una representación correcta. En la naturaleza hay objetos como nubes, costas, copos...susceptibles de ser trasladados a unas «cartografías» que den cuenta cada vez más real —y menos abstracta o ideal— de su trazado.*

¿Qué es la Europa en proceso de integración, ampliación, unión...sino un objeto «interrumpido» e «irregular», sujeto al diseño de difícilísimas geometrías de forma variable? Propongo desde aquí idear una forma de ver a Europa que no la simplifique mediante modelos ideales o abstractos, sino que recoja toda su complejidad *real*, que incluye la totalidad de sus dimensiones. Esto permitiría que, por una vez, el diseño de la Europa unida fuese, a su vez, acorde con la realidad de sus gentes, en las que no sólo hay *razones e intereses*, sino también *sentimientos y valores*, y éstos deben ser conocidos, respetados y debatidos en el espacio público

<sup>156</sup> B. MANDELBROT, *Los objetos fractales. Forma, azar y dimensión*, Barcelona, Tusquets, 1988. Aludí ya a ello en mi estudio «La identidad europea: entre la apertura y el ensimismamiento...», *op. cit.*, pp. 86-87 y Nota (42).

de su *res politica*. Esto hace más complicada la gestión de los asuntos europeos, pero se tiene la ventaja de alcanzar un logro tan deseable como es *acertar*. Que se lo pregunten, si no, a los europeos, pero que se lo pregunten *de verdad*, no a través de un dispositivo de control estadístico como es el «eurobarómetro». Como técnica de investigación social, dice Jesús Ibáñez, la estadística sirve a la «propagación de la redundancia»; como dispositivo práctico de homogeneización, lleva a una

reducción de los seres humanos a términos equivalentes, meros soportes o sustratos del intercambio social (para reducir las singularidades personales y, por tanto, para reducir la capacidad de subvertir el orden instituido: de modo que, primero en la producción y luego en el consumo, los ciudadanos lleguen a ser equivalentes unos a otros para que puedan ser sustituidos unos — los que se tuercen — por otros — los que caminan por la vía recta —, y puedan ser puestos en reserva, como parados o marginados del consumo, los que sobran)<sup>157</sup>.

El modelo fractal de Europa no reduce a los seres humanos, pues, como todo modelo, es un «análogo abstracto del referente»<sup>158</sup> y este referente, desde la dignidad de la persona humana, la hace crecer en ella desde su *àreté*. ¿Voluntarismo? Sí, por supuesto, pero en busca de un bien común que es *más* que la suma de los «bienes comunes» particulares.

---

<sup>157</sup> J. IBÁÑEZ, *Del algoritmo al sujeto... op. cit.*, pp. 133-134, Nota (13) para la cita textual; p. 177 y Nota (69).

<sup>158</sup> *Ibidem*, pp. 168-178.

