

Génesis y valor de la moderna idea de Europa*

I

La literatura sobre Europa se ha enriquecido considerablemente en estos últimos años, en concomitancia con el complejo proceso de unificación y con el encendido debate sobre el rol que el continente debería jugar en el tablero planetario.¹ Prefiero,

* Traducción de Gabriel Livov.

1. Sobre la formación de la «idea» de Europa véase, por ejemplo, R. Hoggart, *An Idea of Europe*, London, Chatto & Windus, 1987; P. Den Boer – P. Bugge – O. Woever, *The History of Idea of Europe*, ed. by K. Wilson and J. V. der Dussen, London, Routledge, 1995; I. B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, London-New York, Routledge, 1996; *The Idea of Europe in Literature*, ed. by S. Fendler and R. Wittlinger, Houndmills, Macmillan, 1999; *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, ed. by A. Pagden, Cambridge-Washington, Cambridge Univ. Press-Woodrow Wilson Center, 2002; H. Mikkeli, *Europa: storia di un'idea e di un'identità*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 2002; F. Cardini, *Le radici cristiane dell'Europa: mito, storia, prospettive*, Rimini, Il Cerchio, 2002; *Idem, Europa e Islam: storia di un malinteso*, Roma-Bari, Laterza, 2003; G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Milano, R. Cortina, 2003; J. Le Goff, *Alle origini dell'identità europea*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2003; *Idem, L'Europa medievale y il mondo moderno*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 2004; S. Romano, *Europa: storia di un'idea*, Milano, Longanesi, 2004; A. Barbero, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2006; G. Steiner, *Una certa idea di Europa*, tr. it., Milano, Garzanti, 2006. Para una profundización crítica a partir de diferentes puntos de vista véase también: A. Spinelli, *Il progetto europeo*, Bologna, Il Mulino, 1985; E. Morin, *Pensare l'Europa*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1988; h. G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, tr. it., Torino, Einaudi, 1991; J. Derrida, *Oggi l'Europa*, tr. it., Milano, Garzanti, 1991; B. Geremek, *Le radici comuni dell'Europa*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1991; M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994; M. Duverger, *L'Europa degli uomini. Una metamorfosi imperfetta*, tr. it., Milano, Rizzoli, 1994; M. Heidegger-H. G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, tr. it.,

sin embargo, retroceder en el tiempo y partir de la obra clásica de Federico Chabod, *Historia de la idea de Europa*, publicada por Laterza en el ya lejano 1961 (el historiador valdostano había muerto el año anterior en Roma, donde enseñaba Historia Moderna). Se trata de una obra todavía válida y actual tanto desde el punto de vista informativo, como por el compromiso civil que la anima y que remite a la influencia de Gaetano Salvemini, de quien Chabod había sido discípulo en Florencia. «A partir de la fe en ciertos valores supremos, morales y espirituales, que son creación de nuestra civilización europea –declara Chabod en la “Premisa”–, ha nacido [...] el impulso de volver a transitar históricamente el camino de esta civilización, y, ante todo, de responder a la cuestión de cómo y cuándo nuestros antepasados han adquirido la conciencia de ser europeos».² Y es significativo que esta historia de la idea de Europa haya tenido su primer origen en el curso desarrollado en la Facultad de Letras y Filosofía de Milán en el año académico 1943-1944, en plena ocupación nazi.

En estos últimos años –notaba Chabod en la Introducción a tal curso, omitida luego en sucesivas ediciones– ha habido y hay un extendido hablar acerca de Europa y de civilización europea, de anti-Europa y de fuerzas adversas a la civilización europea, etc. Llamamientos, artículos, de diarios y de revistas, discusiones y polémicas: en suma, el nombre «Europa» ha sido con insólita frecuencia introducido en las discusiones, con y sin razón, al derecho y al revés. Pero si nos detenemos a analizar un poco más de cerca qué se entiende por «Europa», nos damos cuenta enseguida de la enorme confusión que reina en la mente de quienes sin embargo hablan de ella y escriben con tanto ímpetu e insistencia.³

Las observaciones de Chabod remiten al clima político-cultural de los años Treinta y de los primeros años Cuarenta, fuertemente condicionado por los totalitarismos que dominaban gran parte del continente europeo. El resultado de la Segunda Guerra Mundial habría de modificar profundamente tal clima, aun si sólo con la caída del muro de Berlín (1989) fue posible encaminar una reflexión común sobre el «sentido» de Europa, aun con la variedad de las posiciones y de las instancias intelectuales. Para nosotros, hoy, es bastante más simple y diría casi descontado «definir» Europa en

Venezia, Marsilio, 1999; E. Husserl, *L'idea di Europa*, tr. it., Milano, Cortina, 1999; *Idem, Crisi e rinascita della cultura europea*, tr. it., Venezia, Marsilio, 1999; M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, tr. it., Venezia, Marsilio, 1999; E. Berti – S. Averincev – E. Nolte – L. Siedentop, *La filosofia dell'Europa*; Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004; B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004; *Identità europea e libertà*, a cura di F. L. Marcolungo, Padova, Cleup, 2006; N. Merker, *Europa oltre i mari. Il mito della missione di civiltà*, Roma, Editori Riuniti, 2006; B. Ye'or, *Eurabia. Come l'Europa è diventata anticristiana, antioccidentale, antiamericana, antisemita*, tr. it., Torino, Lindau, 2007. Sobre las consecuencias didácticas: *Insegnare l'Europa. Concetti e rappresentazioni nei libri di testo europei*, a cura di F. Pingel, Torino, Fondazione G. Agnelli, 2003.

2. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di E. Sestan y A. Saitta, Bari, Laterza, 1964 (nueva ed. 2003), p. 13 (en cursiva en el texto) [hay trad. castellana de C. García, *Historia de la idea de Europa*, Editoriales de Derecho Reunidas-Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1992].

3. *Ibid.*, p. 8.

sus trazos distintivos, es decir –queriendo usar una expresión de alto peso específico– en su patrimonio compartido de valores, tal como se constituyeron y se afirmaron en un largo y accidentado recorrido histórico, aun si a veces surge la sospecha, para usar los términos de Chabod, de si todavía ahora hay un poco de «confusión» en algunos, «que hablan de ella y escriben con tanto ímpetu e insistencia».

Este patrimonio de valores compartidos que han dado lugar a la *idea* de Europa y así a la *identidad* de los ciudadanos europeos puede expresarse sintéticamente en una constelación de conceptos que tienden a asumir (o han asumido en su tiempo) un carga universal: libertad, tolerancia, justicia, igualdad, democracia, centralidad de la persona, racionalidad argumentativa, ciencia (entendida desde un principio en sentido lógico-metafísico a la manera aristotélica, luego en sentido matemático-experimental). Son los mismos valores que en una perspectiva geográfica más amplia constituyen, por así decir, el alma de Occidente, aun si Europa se distingue respecto de los Estados Unidos por el relieve que asume el principio de la dignidad de la persona (de aquí la afirmación del espíritu de solidaridad, el rechazo de un individualismo exasperado, la contraposición entre capitalismo “renano” y capitalismo “texano”, la importancia del *Welfare state*, etc.)

Pero para dar cuerpo y significado a esta tabla de valores –que corre el riesgo de reducirse a una serie de principios abstractamente universalistas, como sucede en el «preámbulo» del *Tratado de una Constitución europea*– resulta oportuno evocar algunos pasajes de la historia de Europa, entendidos como momentos emblemáticos en la construcción de una identidad que ha sucedido de modo bastante gradual y *per differentiam*, es decir, sobre la base de una contraposición de áreas geográfico-culturales consideradas como *distintas*, o bien respecto de entidades estatales que desde hace tiempo formaban parte del contexto europeo, pero que por la orientación ideológica y político-cultural asumida en un cierto punto de su historia han sido vistas como expresión de una *anti-Europa* (piénsese, en el siglo pasado, en el régimen nazi o soviético).⁴

La génesis remota de este proceso puede captarse, como es bien sabido, en la contraposición, en tiempos de las Guerras Médicas (s. v a. C.) entre la sociedad *occidental* de las ciudades-Estado libres de Grecia, cuna de la democracia, y las despóticas sociedades *orientales*, cuando la victoria contra los *bárbaros*, celebrada por Heródoto, Esquilo, Simónides, fue vista como el signo de una supremacía a la vez civil y cultural.⁵ La idea originaria de *Occidente*, que tiene su trazo distin-

4. Cf. *Ibid.*, p. 23, sobre la existencia del «fundamento polémico» en la formación de una «conciencia europea».

5. Sobre los desarrollos de la democracia en Atenas, como primer modelo de régimen político al que se inspira todavía hoy la civilización política del Occidente, cf. M. H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, tr. it. a cura di A. Maffi, Milano, LED, 2003.

tivo en el binomio libertad-racionalidad (entendida como *forma*), no pretende por lo tanto situarse en una dimensión continental, sino que hace sistema con la conciencia de pertenecer a una *nación* bien distinta de todas las otras y superior a ellas también desde el punto de vista del carácter nacional, tanto es así que Aristóteles celebró la excelencia del pueblo griego no sólo respecto de los habitantes de Asia sino también de los habitantes de la que él llama «Europa»:

Los pueblos que habitan en lugares fríos y los de Europa están llenos de arrojo pero más faltos de inteligencia y técnica; por ello, pasan la vida con mayor libertad, pero sin organización política e incapaces de dominar a sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son de espíritu más inteligente y tienen más habilidad técnica, pero carecen de valor, por ello pasan su vida dominados y como esclavos. Y el pueblo de los griegos, así como ocupa un lugar intermedio, del mismo modo participa de rasgos de los dos anteriores. En efecto, no sólo es valiente, sino también inteligente. Por ello, pasa su vida en libertad, gozando de la mejor forma de régimen político y con la capacidad de dominarlos a todos si lograra un sistema de gobierno único.⁶

Un eco significativo de esta actitud vuelve a encontrarse, a distancia de varios siglos y en plena edad imperial, en el proemio de las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio; aquí el helenocentrismo encuentra quizás su formulación más cumplida, que suena implícitamente como la reivindicación de una primacía filosófica y a la vez étnica, que halla su correspondencia en la supremacía política de Roma:

Afirman algunos que la investigación filosófica ha tenido su origen entre los bárbaros. [...] Pero estos doctos no se dan cuenta de que atribuyen a los bárbaros las nobles y perfectas creaciones de los Griegos, a partir de los cuales efectivamente tuvo origen no sólo la filosofía, sino la misma estirpe de los humanos; dado que Museo nació en Atenas y Lino en Tebas.⁷

La *koiné* griega, entonces, contrapuesta también en el plano filosófico a todos los otros pueblos y a sus respectivos sabios, sin distinciones de geografía continental, y así es como en Diógenes Laercio encontramos entre las naciones «bárbaras» no sólo Libios, Egipcios, Fenicios, Babilonios, Asirios, Persas, Indios (o sea pueblos de África y Asia), sino también «Celtas y Galos», pertenecientes a una estirpe que siglos atrás había poblado buena parte del suelo europeo y que había sido mencionada también por Aristóteles. No por casualidad una histórica muestra organizada en el Palazzo Grassi en Venecia a comienzos de los años Noventa fue pre-

6. Aristóteles, *Pol.* 7, 1327 b 23-33 (trad., introd. e note a cura di R. Laurenti, Bari, Laterza, 1966, pp. 335-336). [*Política*, traducción de M. I. Santa Cruz y M. Crespo, Buenos Aires, Losada, 2005]. También en el *De aere, aquis et locis* de Hipócrates se afirmaba la superioridad, en el plano médico, de los Griegos respecto de los «Europeos» y los Asiáticos).

7. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, TEA, Milano 1991, I, 1 e 3, p. 3. [hay trad. cast. de C. García Gual, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, 2007].

cisamente intitulada «Los Celtas, primera Europa»: «en efecto –relevaron en aquella ocasión Jean Leclant y Sabatino Moscati– la connotación ciertamente única de la civilización de los Celtas [fue] la de ser la primera históricamente documentada a escala europea».⁸ Por otro lado, la misma cultura helenística y luego helenístico-romana, aun siendo universalista y transversal sobre el plano étnico, giró de hecho en torno al Mediterráneo, «corazón del Viejo Mundo»,⁹ lugar de encuentro entre los tres continentes de la Antigüedad, creando una unidad político-cultural que, más allá de los sucesos del Imperio Romano de Oriente y de Occidente, se habría quebrado sólo en el siglo VII (es la bien conocida tesis de Henri Pirenne en *Mahomet et Charlemagne*) con la rápida expansión del mundo islámico.

La génesis de la idea de Europa se verifica por el contrario a través de una dimensión *inter-nationes* que, partiendo del encuentro entre el elemento romano (o romanizado) y el germánico, tiende a extenderse progresivamente hacia el Oriente eslavo-bizantino y el Occidente árabe (la península ibérica) su espacio político y cultural hasta hacerlo coincidir con el ordenamiento geográfico continental. Un espacio cultural que, aun reconociendo el extraordinario aporte ofrecido por la civilización islámica en los siglos IX-XIII, tiene entonces sus coordenadas esenciales en la herencia greco-romana y en la religión cristiana. Queriendo entonces establecer un simbólico *terminus a quo* de tal proceso, captado en su momento germinal, no hay que remontarse a la instauración del Sacro Imperio Romano con Carlomagno, que incluso se considera tradicionalmente como “padre de Europa” (piénsese en el *prix Charlemagne* en Europa, que cada año se asigna en la ciudad-símbolo de Aquisgrana/Aachen/Aix-la-Chapelle), sino que puede irse más atrás en el tiempo hasta comienzos del V siglo, a la época del edicto imperial de Tesalónica (380) que hacía obligatoria la conversión al cristianismo y sancionaba así la integración de la nueva religión dentro del vacilante sistema político-social del Imperio Romano, que después de la muerte de Teodosio (395) fue dividido en Imperio de Oriente y de Occidente.

Pero –se preguntará a esta altura el lector curioso– ¿qué relación tiene todo esto con el soldado Estilicón, que figura en el título provocativamente junto al gran filósofo Hegel? Tiene relación por su valor emblemático, porque en el año 402 este condotiero de padre vándalo y de madre probablemente romana, que había se había casado con la nieta de Teodosio y era por lo tanto suegro de Honorio, emperador de Occidente, guió en la victoriosa batalla de Polencia (cerca de Bra, en la provincia

8. *I Celti*, Milano, Bompiani, 1991, «Presentación», p. [14].

9. G. W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina y L. Sichirolo, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 77 [hay trad. cast. de J. Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1928].

de Cuneo) un ejército formado por romanos y de bárbaros de las más diversas etnias y más o menos convertidos al cristianismo contra otro ejército, el de los Visigodos, que estaba también él compuesto de tribus distintas y más o menos cristianizadas (quizás de forma aria) y que era liderado por un rey, Alarico, cuyas relaciones con Roma oscilaban entre la alianza y la hostilidad abierta. Un ambiguo y paradójico entramado étnico, político y religioso, entonces, que de allí en más habría dado lugar a los reinos romano-barbáricos y desde donde habría tomado impulso la idea de «Europa», que nace como una entidad inter-étnica unida por una común pertenencia cultural y religiosa, que encuentra su medio de comunicación y de fusión en una lengua latina diversamente pronunciada (y deformada): es una nueva *koiné*, que se caracteriza desde el comienzo –y éste es un dato hoy reconsiderado y revalorizado– por su intrínseco dualismo entre *potestas* civil y *auctoritas* religiosa, o sea, en términos modernos, entre *Estado* e *Iglesia*. Una tensión siempre latente, que se manifiesta ya en la toma de posición del obispo Ambrosio contra el emperador Teodosio luego de la masacre de Tesalónica (390) y que acompaña de diverso modo toda la historia de Europa, a pesar de los tentativos de solución radical en sentido teocrático o bien cesaro-papista (desde el modelo bizantino al de José II). Un dualismo reprobado por muchos en el curso de los siglos, pero que con su dialéctica ha contribuido de modo esencial al progresivo afirmarse de esos principios de libertad y de tolerancia que están a la base de nuestra identidad de «europeos».

A decir verdad, es una Europa bastante mezquina la que está emergiendo del ajetreado siglo V (en el que Roma misma fue saqueada por los Visigodos de Alarico), a comparación del esplendor de la nueva capital Constantinopla y de la solidez política y económica, no menos que demográfica y militar, del Imperio de Oriente, o sea de una gran entidad intercontinental que con Justiniano habría luego intentado reconstruir la unidad política del Mediterráneo. Y vano sería buscar en Estilicón y en sus contemporáneos un cierto signo de la naciente *conciencia europea*, a menos que no se ponga en boca de ellos esas frases preconizadas que estaban de moda en las novelas históricas y en los melodramas de nuestro siglo diecinueve. En realidad, para captar las primeras huellas lingüísticas de una *perspectiva* (si no precisamente de una *conciencia*) europea hay que desplazarse hacia la mitad del s. VIII, cuando, en su continuación de la crónica de Isidoro de Sevilla, un anónimo clérigo de Toledo describió la célebre batalla de Poitiers (732) entre los «Árabes» (o «ismailitas») y los Francos guiados por Carlos Martel, que aquí aparecen indicados con el término «*Europenses*», «Europeos».¹⁰

10. *Continuatio Isidoriana Hispanica*, in *MGH, Auctores antiquissimi*, XI, II, p. 362: «[...] prospiciunt *Europenses* Arabum tentoria ordinata [...]. *Europenses* vero solliciti, ne [Arabes] per semitas delitiscetes aliquas facerent simulanter celatas, etc.».

Un uso por cierto significativo, pero que no debe enfatizarse demasiado, así como no debe enfatizarse el choque de Poitiers, que no tuvo en absoluto ese significado epocal que la tradición le ha atribuido posteriormente. En efecto, la expresión *Europenses* no es usada aquí por un franco, sino por un cristiano hispánico, y parece denotar ante todo la percepción geográfica que los habitantes de la península ibérica tenían de las tierras situadas más allá de los Pirineos y que a sus ojos constituían propiamente *Europa*.

Más cargada de sentido ideológico se muestra la apelación a Europa en el *Carmen de Karolo Magno*, atribuido en un tiempo al poeta Angilberto y dirigido a celebrar el encuentro de Paderborn (799) entre el rey, «*pater Europae*», y el papa León III, «*summus pastor in orbe*».¹¹ Aquí la dimensión universal de la Iglesia de Roma tiene su correlato en la idea de una Europa cristiana unida bajo el cetro de Carlomagno, celebrado anteriormente como «*Europae venerandus apex*»:¹² una *Europa* que se corresponde de hecho con el Sacro Imperio Romano, o bien con la *christianitas* latina, allí donde para los geógrafos la noción de Europa estaba bastante más extendida y era bien clara (a parte de los inciertos confines nor-orientales) en su distinción respecto de los otros dos continentes, el Asia occidental y el África septentrional, que habían constituido el Mundo Antiguo. La historia de la idea de Europa puede entonces leerse como la gradual aproximación de la dimensión cultural e ideal a aquella geográfica hasta su completa equivalencia, lo que históricamente ha sucedido con la pérdida de los dominios balcánicos del Imperio otomano (en el siglo XVIII, notaba Chabod,¹³ la península balcánica no era considerada aún parte de Europa, y no es casual que la última guerra europea, sobre el final del siglo XX, se haya desarrollado precisamente en esa atormentada región). Y precisamente en razón de que tal equivalencia no es un dato originario, sino el resultado de un largo proceso histórico-cultural, no puede excluirse *a priori* que en un futuro más o menos próximo pasen a formar parte de la Comunidad Europea también países que geográficamente pertenecen a otro continente, como Israel y la misma Turquía, con tal de que compartan los valores de fondo del *ser europeo*.

Pero volvamos por un instante a los orígenes remotos de la moderna Europa, cuando ella coincidía con la *christianitas* latina. La conciencia cultural de esta Europa puede captarse, por ejemplo, en las palabras con las cuales –en el siglo XII– Clarambaldo de Arras (un exponente de la escuela de Chartres, conocido por su comentario al *De trinitate* de Boecio) definía a su maestro Teodorico de Chartres como

11. *MGH, Scriptores*, II, p. 402, v. 504.

12. «Venerable cima de Europa». *Ibid.*, p. 395, v. 93.

13. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, *op. cit.*, p. 166.

«*totius Europae philosophorum praecipuus*»,¹⁴ donde Europa debe entenderse como el Occidente latino, bien distinto del Oriente bizantino y del Occidente árabe de la península ibérica. Es éste el horizonte en que se sitúa Dante cuando en el Purgatorio recuerda la fama de liberalidad de la que gozaba Corrado Malaspina, señor de la Lunigiana,¹⁵ o bien Petrarca, cuando hace votos para que Felipe VI rey de Francia se hiciera promotor de la tan esperada y nueva Cruzada, luego de la caída de San Juan de Acre, último baluarte cristiano en Oriente.¹⁶ Es una dimensión de Europa que se presenta de todos modos como oscilante, si el mismo Alighieri, persuadido por el mito del Imperio, se remite a la perspectiva más estrictamente geográfica y coloca en el Bósforo el confín europeo, allí donde recuerda que luego de Constantino el águila imperial «*nello stremo de Europa si ritenne*» (*Pd* VI, 5).¹⁷ Sin embargo, más que sobre el plano de los documentos literarios, es en torno a la arquitectura que podemos encontrar el común denominador de una Europa que, aun considerándose heredera de la Antigüedad, venía ya asumiendo una precisa configuración al mismo tiempo visual e ideal. Es ésta la Europa de las catedrales, cuyo surgimiento acompaña y modela el fuerte renacer de la vida urbana impulsado por el inicio del segundo milenio. Son expresivas al respecto las notas de un gran arquitecto y urbanista del Novecientos, Le Corbusier:

Las catedrales eran blancas porque eran nuevas. Las ciudades eran nuevas: se las construía de todas las medidas, ordenadas, regulares, geométricas, según proyectos precisos. [...] En todas las ciudades o burgos, apenas rodeados por muros, el rascacielos de Dios dominaba la región. Se lo había elevado lo más alto que se había podido, extraordinariamente alto. Dentro del conjunto era una desproporción. O mejor: era un acto de optimismo, un gesto de valentía, un signo de fiereza, una prueba de maestría. Aun dirigiéndose a Dios, sin embargo, los hombres no firmaban su abdicación. Comenzaba un mundo nuevo. Blanco, claro, jovial, limpio, neto y sin giros, el mundo nuevo se abría como una flor entre las ruinas. Se había abandonado toda tradición reconocida: se le había dado la espalda. En cien años el prodigio se cumplió y Europa fue cambiada. Las catedrales eran blancas.¹⁸

Es el nexo *Europa-ciudad* el que salta aquí a un primer plano, y en efecto el *hacerse de Europa* se corresponde con el desarrollo de la miriada de ciudades que articu-

14. «El primero entre los filósofos de toda Europa»: cf. N. M. Haring, *Life and Works of Clarembald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1965, p. 226.

15. *Purgatorio*, VIII, 121-123: «oh! diss'io lui per li vostri paesi/ già mai non fui; ma dove si dimora/ per tutta Europa ch'ei non sien paesi?» [«Oh –le dije– no anduve nunca por vuestras comarcas, pero en toda Europa no hay un lugar que las desconozca»].

16. *Canz.*, XVIII (*O aspettata in ciel beata e bella*), vv. 25-27: «onde nel petto al novo Carlo spira/ la vendetta ch'a noi tardata nôce,/ sì che molt'anni Europa ne sospira» [«y al nuevo Carlos en el pecho inspira la venganza cuyo retraso es tan funesto que tiempo hace que Europa la suspira»].

17. «Se sostuvo en el confín de Europa».

18. Le Corbusier, *Quand les cathédrales étaient blanches. Voyage au pays des timides*, Paris, Plon, 1937, p. 4.

lan su territorio: cada una con su catedral, su palacio municipal, su plaza del mercado, si bien todas distintas entre sí y orgullosas de su diversidad, en una relación a la vez de colaboración, de competencia y también de conflicto, atenuado pero no eliminado por el englobamiento de los núcleos urbanos dentro de entidades estatales cada vez más fuertes y centralizadoras. Unidad en la variedad, entonces: una situación que no encuentra paralelo en los otros continentes, donde las grandes extensiones casi deshabitadas se alternan con aldeas anónimas o gigantescos aglomerados humanos que representan la negación de la *civitas*.

Pero también sobre el plano intelectual el *hacerse de Europa*, o sea la gradual toma de conciencia de lo que significa *ser europeos*, sucede *per differentiam*, en un juego de contraposiciones que no se relaciona sólo con quien está *fuera* de Europa. En efecto, debe tenerse presente que al inicio de la Edad Moderna el desarrollo de una conciencia europea se ve precedido correlativamente con el desarrollo de las diversas conciencias nacionales, cuyo horizonte va bastante más allá de la defensa corporativa de las propias tradiciones y de los propios privilegios, tal como se veía promovida por las diferentes *nationes* en las que se organizaban los estudiantes de las antiguas universidades de Europa. Para limitarse aquí a un ejemplo, el movimiento humanista nace en Italia y de esto son bien conscientes y orgullosos los humanistas italianos, cuando proclaman el valor universal de una cultura que ellos proponen a las otras naciones de Europa; este valor universal será luego apropiado por los humanistas del otro lado de los Alpes, aunque no en la forma del universalismo medieval (donde en todo caso las diferencias se relacionaban con los autores de referencia de las grandes órdenes religiosas), ya que estos humanistas enfatizan también la dimensión nacional asumida por los *studia humanitatis* en su afirmarse fuera de Italia: en Francia, en la península ibérica, en Flandes, en Inglaterra, en Alemania, en Hungría, en Polonia... «*Apud Anglos triumphant bonae litterae. [...] Spero idem fore apud Germanos*»,¹⁹ escribe Erasmo de Rotterdam con fecha 20 de mayo de 1519 al cardenal Alberto de Brandeburgo, arzobispo de Maguncia; y dos días antes, en una larga carta a otro cardenal, el canciller de Inglaterra Thomas Wolsey, el humanista holandés había recordado con satisfacción la contribución por él ofrecida a la difusión del humanismo en tierra británica, relevando que también en Alemania se hallaban comienzos bastante promisorios.²⁰ Por su parte, el humanista alsaciano Beatus Bild (llamado Rhenanus por ser originario de Rheinau), colaborador de Erasmo en Basilea, no se limitó a reivindicar los méritos de los humanis-

19. «Entre los ingleses triunfan las buenas letras [...] Espero que lo mismo suceda entre los alemanes».

20. *Opus epistolarum* Des. Erasmi Roterodami, ed. P. S. Allen, III, Oxonii, in Typogr. Clarendoniano, 1913, N° 968; p. 594; N° 967, pp. 588 y 599 («Habet Germania iuvenes aliquot magnam et eruditio-nis et eloquentiae spem de se praebentes...»).

tas alemanes contra la jactancia y arrogancia de los italianos, sino que se impulsó a exaltar las empresas de esos pueblos bárbaros, todos de estirpe germánica, que habían puesto fin al imperio romano de Occidente y habían recogido su herencia: «*Nostrum enim sunt Gothorum, Vandalorum Francorumque triumphum...*».²¹

La «conciencia europea», tal como se afirmó acabadamente a partir del siglo XVIII, es así el resultado de un movimiento de ideas doble y convergente. Por un lado se da el reconocimiento y la definición de los caracteres nacionales (incluso en lo que respecta a los contornos intelectuales) dentro de ese modelo del *concierto europeo* que, impuesto en Europa con la paz de Westfalia (1648), encuentra aplicación también en campo cultural. Piénsese, por ejemplo, en el sabroso panorama *geofilosófico* delineado ya en 1676 en las *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne* del jesuita francés René Rapin,²² pero también en la rabiosa reacción de Rousseau (enemigo *ante litteram* de la globalización...) al proceso de homologación cultural en acto en la Europa del siglo XVIII, por el cual «no hay hoy ya Franceses, Alemanes, Españoles, hasta Ingleses, por más que así se hable; no hay más que Europeos. Todos tienen los mismos gustos, las mismas pasiones, los mismos hábitos, porque ninguno ha sido formado por instituciones particulares [...]».²³ Esta valoración del elemento nacional se desarrollará hasta elaborar en el primer Ochocientos la idea de una *primacía*, que naturalmente se atribuye a la propia nación de pertenencia: Alemania para Fichte y Hegel, Francia para François Guizot y Jules Michelet, Italia para Vincenzo Gioberti.

21. «Nuestros son los triunfos de los Godos, los Vándalos y los Francos». *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, hrsg. von A. Horowitz und K. Hartfelder, Leipzig, Teubner, 1886 (reimpr. Nieuwkoop, De Graaf, 1966), N° 282 (17 de agosto 1531), p. 402.

22. Cf. *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, II. *Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia, La Scuola, 1979, pp. 39-40: con la afirmación en Europa del «amor por las letras y sobre todo por la filosofía», «las diferentes naciones se dedicaron a él según su genio y sus inclinaciones. Los españoles se volvieron sutiles en sus razonamientos, formalistas, metafísicos, por el carácter de su ingenio apto para la dialéctica y las reflexiones. Los italianos asumieron un aire más agradable, se tornaron en su mayor parte curiosos de las bellas ideas. Las obras de Nifo [...] los inclinaron al amor por la filosofía de Aristóteles, y los libros del cardenal Bessarione y de Marsilio Ficino les inspiraron afecto por el pensamiento de Platón, al cual se adaptaron mejor que los otros pueblos, gracias a las bellezas de su genio por naturaleza vivaz, pero perezoso. Los franceses, idóneos para todas las ciencias, abrazaron todo; y por este carácter de capacidad y de curiosidad copiaron todo aquello que las otras naciones tenían de bueno, y tuvieron éxito en todo. Los ingleses, por esa profundidad de ingenio que es común a su nación, amaron los métodos profundos, abstrusos, rebuscados; y por un obstinado apego al trabajo se dedicaron a observar la naturaleza, más aun que las otras naciones, como resulta de las obras que han publicado al respecto. Los alemanes, por la necesidad impuesta por el clima de encerrarse junto al fuego, y por la comodidad de sus hipocaustos, se dedicaron a la química al par que los otros pueblos del norte. Así, las comarcas meridionales contribuyeron a hacer profunda y sutil a la filosofía, las septentrionales a volverla mecánica y laboriosa».

23. Chabod, *op. cit.*, *Storia dell'idea d'Europa*, *op. cit.*, pp. 122-123.

Por otra parte se da la confrontación crítica con lo *distinto* por excelencia, o sea los habitantes del Nuevo Mundo (y luego, en el curso del siglo diecinueve, del África subsahariana). Lo *distinto*, que en las relaciones de los viajeros asume a su vez un doble rostro: el del habitante de una suerte de Edén, de ánimo simple y puro, y el del antropófago o más generalmente del *salvaje*, un ser infrahumano. De aquí la justificación del dominio impuesto sobre estos pueblos, considerados inferiores, y la afirmación de la ideología del colonialismo, centrada sobre la misión civilizadora que la historia con H mayúscula habría confiado a Europa; de aquí, de modo converso, el surgimiento del mito del buen salvaje y de la contraposición rousseauiana entre naturaleza y sociedad, entre naturaleza y cultura. Este proceso intelectual e ideológico ha alcanzado su ápice en el siglo XIX, como eficazmente releva Chabod como conclusión de su investigación:

El sentido de la historia, triunfante en la primera mitad del siglo XIX, deja su huella también sobre la conciencia europea, le permite componer armónicamente las exigencias diversas de la unidad y de la variedad, es decir de la nación y de Europa; le permite comprender incluso las épocas que anteriormente habían sido dejadas de lado como épocas de barbarie y oscurantismo [la referencia apunta a la Edad Media, redescubierta y valorizada por el movimiento romántico] y que ahora se convierten en momento necesario de la formación de esta Europa moderna cuyos triunfos se celebran.²⁴

En Hegel, esta perspectiva encuentra su más elevado intérprete: para el pensador alemán, Asia, es decir «el Oriente absoluto», es el lugar en que «ha surgido la luz del Espíritu y así también la historia mundial», que en Europa («el Occidente absoluto») tiene su «final» y su cumplimiento. Profundos aparecen por cierto ante los europeos los resultados de la reflexión moral en China y «sublimes» los desarrollos de la religión, la poesía y la filosofía en India, «y sin embargo hay que decir que estas dos naciones carecen totalmente de la conciencia esencial del concepto de libertad», al cual han llegado, por su parte, las «naciones germánicas» en Europa gracias al cristianismo, que ha vuelto imposible el concepto de esclavitud y ha puesto en la «interioridad espiritual» el «lugar en el cual debe habitar y estar presente el espíritu divino».²⁵ Pero hete aquí la célebre página de la *Enciclopedia* en la cual el nexa *libertad-persona*, que está en la base de la visión europea y occidental del hombre, se reconduce en su génesis no al mundo antiguo, sino a lo nuevo introducido en la historia por el anuncio cristiano:

[...] la libertad es la esencia propia del Espíritu, esto es, su misma realidad. Partes enteras del mundo, Africa y Oriente, no han concebido jamás esta idea, y aún no la tienen: los Griegos y Romanos, Platón

24. *Idem*, p. 156.

25. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, op. cit., pp. 17, 63, 87, 90, 277-278, 283. Sobre la idea de Europa en Hegel véase en particular G. Rametta, «Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, N° 31, 2003, pp. 641-659.

y Aristóteles, y también los estoicos no la han tenido: ellos sabían, por el contrario, sólo que el hombre es realmente libre por el nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por la fuerza del carácter y la cultura, por la filosofía (el esclavo, incluso como esclavo y con cadenas, es libre). Esta idea ha llegado al mundo por obra del Cristianismo; por el cual el individuo como tal tiene valor infinito, y siendo objeto y objetivo del amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como espíritu, y hacer que este espíritu habite en él: es decir, el hombre se halla *en sí* destinado a la libertad suprema.²⁶

II

Hasta aquí Hegel, que pensaba y escribía en una época histórica bien precisa, en que los europeos, proyectados hacia la conquista y la colonización de buena parte del planeta, tenían una fuerte y orgullosa conciencia de la propia identidad, que se traducían a menudo y de buen grado en la indiferencia, si no en el desprecio, los *otros*. Pero en el sentir común de hoy, alimentado por las intervenciones de no pocos intelectuales y opinadores, todo este bagaje parece hoy pertenecer a un pasado entre patético y cubierto de polvo (los viejos «oros de familia») del que nos hemos despegado decisivamente; tanto es así que luego de ese sentimiento de superioridad cultural e ideal (además de política), que Europa ha cultivado en los últimos siglos hasta el segundo conflicto mundial ha emergido, ya desde hace un tiempo, una actitud de fuerte crítica del *eurocentrismo* y de denuncia de nuestras *culpas* pasadas y recientes, no menos que de relativización de nuestros valores culturales, que no son en absoluto considerados como superiores a los de otros continentes. El mismo e imponente fenómeno de la inmigración extracomunitaria ha llevado a muchos intelectuales a interrogarse sobre el sentido que puede tener hoy hablar de «identidad» europea, proponiendo en todo caso, de manera paradójica, una *no-identidad* como la mejor premisa para una sociedad abierta a un futuro que está enteramente por construirse y cuyos contornos exactos se definirán sólo *después* de que lo hayamos construido todos juntos, europeos viejos, nuevos y nuevísimos...

En cuanto al reconocimiento de nuestras «raíces cristianas», es inútil hacernos ilusiones, sin intención de ofender a los dos últimos pontífices de la Iglesia católica, ni tampoco a laicos empedernidos como el Croce del *Por qué no podemos no decirnos «cristianos»*, y el mismo Chabod,²⁷ no menos que al actual presidente de

26. G. W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, Bari, Laterza, 1963, pp. 442-443 (las cursivas aparecen como un espaciado en el texto) [hay trad. cast. de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997].

27. Chabod, *op. cit.*, *Storia dell'idea d'Europa*, *op. cit.*, pp. 162-163: «Nosotros somos cristianos, y no podemos no serlo [...], aun si no seguimos ya las prácticas de culto, dado que el cristianismo ha modelado nuestro modo de sentir y de pensar de modo ineliminable; y la diversidad profunda que existe entre nosotros y los antiguos, entre nuestro modo de sentir la vida y el de un contemporáneo

la República Italiana, Giorgio Napolitano, que en su discurso de asunción (15 de mayo de 2006) ha declarado expresamente: «recojo [del mensaje de felicitaciones de Benedicto XVI] la referencia a los valores humanos y cristianos que son patrimonio del pueblo italiano, conociendo bien la profunda relación histórica entre la Cristiandad y el hacerse de Europa». En realidad –notaría en este punto el intelectual de turno– hoy las «blancas catedrales de Europa» palpitantes de fe y de esperanza de las que hablaba Le Corbusier están en su interior llenas de turistas y vacías de fieles, y por afuera son de color negro humo a causa del *smog* que ha caracterizado el desarrollo industrial de la Europa moderna, donde las «nuevas catedrales» son representadas, sucesivamente, por los grandes teatros líricos y por las monumentales estaciones ferroviarias del siglo XIX, y a continuación por los rascacielos de los centros administrativos de grandes bancos y empresas multinacionales, y por último por los gigantescos centros comerciales en los que se desarrolla el rito colectivo del *shopping*, manifestación de masas del *divertissement* pascaliano...

Múltiples son las razones subyacentes a esta suerte de obnubilación de la propia identidad, o bien de desarme cultural,²⁸ y habría que preguntarse si detrás de tal actitud no se esconde, mirándola bien, una extrema y diría casi patológica manifestación de ese sentimiento eurocéntrico de superioridad que se querría por el contrario rechazar con desdén. Intento explicarme: parafraseando el célebre artículo de Benedetto Croce y pisoteando algunos lugares comunes inspirados en lo políticamente correcto, estoy convencido de que nosotros europeos *no podemos no ser eurocéntricos*, por el simple motivo de que incluso nuestras más radicales críticas a la Europa de ayer y de hoy son siempre el fruto de la aplicación de categorías «europeas» que no encuentran una correspondencia ni la misma aplicación en otras áreas y tradiciones culturales. ¿Por qué razón, por ejemplo, insistimos hasta el hartazgo en el *mea culpa* por el *vulnus* inferido al mundo islámico con las Cruzadas (primer gran signo del expansionismo europeo después del año Mil), pero no soñamos en absoluto con exigir un análogo *mea culpa* al mundo islámico por el expansionismo otomano, que en tiempos bastante más cercanos a nosotros (1683) llevó las banderas con la medialuna hasta las puertas de Viena, es decir, al corazón la que luego habría de convertirse en la civilizadísima *Mitteleuropa*? ¿Cómo es posible que seamos categóricos al denunciar nuestras pasadas conquistas coloniales pero no se nos pasa ni siquiera por la mente pretender, por ejemplo, que Mongo-

de Pericles y de Augusto se debe precisamente a este gran hecho, el mayor hecho sin dudas de la historia universal, esto es, el verbo cristiano. Incluso los así llamados “libre pensadores”, incluso los “anticlericales” no pueden escapar a esta suerte común del espíritu europeo». El artículo de Benedetto Croce había aparecido en *La Critica* del 20 de noviembre de 1942, pp. 289 ss.

28. Me permito remitir propósito a mi nota «*Radici cristiane e identità europea: nichilluminismo?*», *Rivista di storia della filosofia*, 60, 2005, pp. 135-142.

lia denuncie las conquistas de Gengis Khan, que llevaron a la sangrienta constitución de un imperio enorme, aun si efímero, del que los Mongoles se declaran aún hoy orgullosos? Llegando a nuestros días, ¿por qué los chinos no muestran arrepentimiento alguno por su conquista y colonización del Tibet? ¿Y por qué nuestros *mass media* están listos para salir al cruce cuando en Europa se verifican actos de intolerancia religiosa contra los islámicos, mientras que no prestan atención a episodios análogos (y con consecuencias mortales) que suceden en otras áreas, sobre todo si las víctimas son cristianos?

Esbozo una posible respuesta: quizás porque en nuestro inconsciente colectivo nos consideramos no ya más *civilizados* (lo cual, por favor, sería políticamente incorrecto) sino más *sensibles* o más *conscientes* o más *evolucionados* o más *maduros*; en suma, a fin de cuentas, aun siempre *mejores* que los *otros* y por lo tanto moralmente obligados (*noblesse oblige!*) a un esfuerzo mayor de *comprensión* y *aceptación*, sin exigir reciprocidad de comportamientos. ¿Pero ésta no es, tal vez, más que una enésima manifestación de superioridad eurocéntrica, aun si bastante *soft* y orientada a la «pacífica convivencia entre los pueblos»? Me pregunto luego, humildemente: ¿acaso la insistencia a modo de autoflagelación sobre los *pecados* y sobre las *culpas* de Europa, y sobre el consiguiente deber de *expiación*, así como el rechazo de la lógica del «ojo por ojo» o la predisposición a no considerar para nada conmovedora la matanza de cristianos en Turquía, o en Pakistán, o en Timor este, o en las Filipinas (total, nuestro calendario, se sabe, está lleno de mártires santificados) no son también signos, aun cuando estén distorsionados, de esa matriz cristiana que ha modelado nuestra visión de la vida y de las relaciones humanas, pero que se desearía liquidar o silenciar dado que –suele repetirse– ya está definitivamente a nuestras espaldas y nosotros debemos, por nuestra parte, *mirar hacia adelante*?²⁹ Por otro lado, acerca del criterio mismo de la *mayor sensibilidad* o del *mayor grado de evolución socio-cultural* (o sea, digámoslo, de «progreso»), ¿no es quizás típicamente europeo y occidental, a tal punto que los fundamentalismos islámicos se consideran superiores precisamente porque se rehúsan a pasar a lo que para nosotros es un estadio social más *avanzado*, pero que para ellos es una instancia de inaceptable decadencia moral y social?

29. A esta confraternidad de neo-flagelantes, por demás difundida entre los católicos «comprometidos», podría recordarse la invitación con que un estudioso agnóstico, pero intelectualmente desprejuiciado, como Léo Moulin concluyó una conversación con Vittorio Messori: «Reaccionad, vosotros católicos, a ese irracional masoquismo que se ha adueñado de vosotros luego del Concilio Vaticano II. La propaganda mentirosa que comienza en el siglo dieciobho, y quizás incluso antes, ha logrado obtener su más grande victoria, dándoos una mala conciencia, persuadiéndoos de que sois culpables de todos los males del mundo. No es así. Estudiadla, a esta historia, y veréis que el activo de estos dos mil años supera ampliamente al pasivo» (L. Moulin, *Itinerario spirituale di un agnostico*, tr. it., Milano, Leonardo, 1996, p. 15).

En este punto habría que elegir entre una de dos: o bien reconocemos abiertamente y sin falsos pudores nuestra superioridad eurocéntrica, con las obligaciones morales que de aquí se derivan, o bien aceptamos una total relativización de los valores culturales y éticos, poniéndolos a todos sobre el mismo plano (¿pero no es también esto una *cosa* típicamente europea?) y exigiendo que se aplique el principio de reciprocidad tal como se halla contemplado en el derecho internacional: bienvenida, entonces, la construcción de mezquitas en Europa para satisfacer las legítimas exigencias religiosas de los musulmanes inmigrados o convertidos, pero una posibilidad análoga debería reconocerse a los cristianos que viven y trabajan en los países islámicos.

Es una alternativa puramente abstracta, se dirá, que no tiene en cuenta la compleja y –¡ay!– delicadísima situación internacional que estamos viviendo hoy; una alternativa que corre el peligro de perjudicar un resultado que, bien o mal, ha sido alcanzado desde el final de la Segunda Guerra hasta hoy: las enunciaciones de principio contenidas en las modernas constituciones nacionales y en los estatutos de los grandes organismos supranacionales, en efecto, concuerdan en el reconocimiento de los *derechos del hombre* como base universal sobre la cual construir en el futuro, a nivel planetario, un consorcio humano más libre y más justo.³⁰ Desde este punto de vista, la obtenida y reconocida universalidad de los principios relativos a la centralidad de la persona tornaría superfluo e incluso inoportuno toda apelación explícita a las matrices cristianas (como también iluministas) de tales principios, lo cual sonaría siempre como un reclamo «de parte»...

Pregunta impertinente, más aun, malvada: pero la teoría de la «indivisibilidad» y «universalidad» de los derechos humanos, y por ende de su universal aplicabilidad, ¿no es quizás un producto típicamente europeo, más aun, occidental, que ha sido de algún modo impuesto a escala planetaria, pero que refleja principios y valores que subyacen a una concepción *individualista* del hombre (y no *comunitaria*, como fue la difundida en Asia o en África) y que ha sido frecuentemente utilizado para justificar intervenciones militares por parte de la OTAN y de los USA, es decir, de potencias occidentales?³¹ Desde este punto de vista, nuestra insistencia sobre los irrenunciables derechos del individuo (libertad de pensamiento, de religión, de asociación política etc.), sobre el cual se levanta nuestro concepto de democracia no corresponde los *Asian* o *African values*, en los que predomina

30. Cf. E. Berti, *Filosofia e dialogo*, in *La filosofia come strumento di dialogo tra le culture. Atti del XXXV Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana (Bari, 29 aprile-2 maggio 2004)*, Bari, Mario Adda Editore, 2007, pp. 48-50.

31. Cf. a propósito D. Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Roma-Bari, Laterza, 2006, en particular las pp. 65-84 y la bibliografía allí indicada.

por el contrario la dimensión de la comunidad (es decir, del clan o de la tribu) regida por un jefe que goza de una autoridad indiscutida...

Por cierto, la *Realpolitik* o el más itálico *vivi e lascia vivere*³² nos conducen a tomar por buenas las *universalistas* declaraciones de principio, expresadas en los documentos internacionales, sin luego ponernos sutiles acerca del hecho de que a menudo y de buen grado no encuentran aplicación concreta en muchos de los Estados que las firman. Sin embargo, dado que no estamos aquí en un ambiente diplomático y podemos entonces expresarnos con mayor soltura, no me parece inútil traer a la luz –de modo que también nuestras almas bellas tomen conciencia de ello– el singular *compromiso hipócrita* implícito en tantas declaraciones internacionales sobre los derechos humanos: por parte de los Estados que no pertenecen al así llamado Occidente, se da la compungida (aunque no convencida) aceptación del carácter *universal* de tales derechos, que en realidad son frecuentemente vistos y vividos como un producto europeo y occidental; por parte del *homo Europaeus* se da la aprobación a tal aceptación formal, que es *recompensada* con la denuncia y el rechazo del eurocentrismo y un afligido *mea culpa* sobre los errores cometidos por el colonialismo. Luego de lo cual, salvadas las apariencias y puestas en su lugar las conciencias, cada Estado se dedica a sus propios asuntos...

No soy tan desprevenido como para no darme cuenta de que, a los ojos de quien opera en el campo de la diplomacia internacional, estas idas y venidas hipócritas representan siempre algo *menos peor* que las situaciones abiertamente (y no sólo larvadamente) conflictivas que podrían surgir si se pidiera mayor *claridad*, como desearía para sí el ciudadano común. Permítaseme formular aún algunas preguntas, a las que, de todos modos, no soy capaz de dar respuesta unívoca: ¿será suficiente este sutil velo jurídico, entretejido de buenas intenciones y de hipócritas convenciones, como para mantener a Europa al reparo de las tempestades que se multiplican en el mundo? ¿no existe el riesgo concreto, por volver al tema de las «raíces de Europa», de que la remoción de toda apelación al pasado termine por conceder un espacio libre y exclusivo a potenciales movimientos ultratradicionalistas y euronacionalistas, con la acostumbrada, despreciable y dolorosa estela de actos violentos? En otros términos, ¿por qué dejar en manos de la derecha extrema y más vulgar la tarea de gestionar –es un decir– la memoria histórico-cultural del continente? Por último, ¿quién será, en los años por venir, el personaje inspirador de una auspiciada aunque todavía no realizada «política internacional europea»: el príncipe de Talleyrand, don Quijote o nuestro don Abbondio?

Università di Pavia

32. «Vive y deja vivir» [N. T.]