

LA EUROPEIZACIÓN DE EUROPA (Historia cultural selectiva)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Carmelo Lisón Tolosana *

¿Existe Europa? ¿Tiene sentido hablar de Europa? Si lo tiene, ¿qué es hoy y qué ha sido ayer? Esta última pregunta plantea el tema de su historicidad simplemente porque este 4 por 100 de la tierra de nuestro planeta ha sido un escenario excepcionalmente inquieto, ambicioso y dinámico en el que se han representado farsas, moralidades, dramas, tragedias, filosofías y misterios que la han ido conformando de manera varia a lo largo de los siglos. ¿Exhibe al menos en su historia un núcleo de valores distintivos y un zócalo de experiencias temporales comunes? La respuesta es forzosamente parcial y condicionada porque sus fronteras no han sido estables, sus instituciones han evolucionado, sus formas culturales y lenguas han sido siempre plurales y sus creencias fluctuantes.

Acabo de aludir al modo cultural como criterio definidor de un pueblo o grupo humano, lo que asegura, en principio, un núcleo duro de objetividad, pero tanto el concepto cultura como el método histórico comparativo acarrearán también ambigüedad categorial e imprecisión semántica porque ambos han variado con el tiempo; tenemos, por tanto, que retraducirlos en concordancia geográfico-temporal. La problematicidad del empeño crece si introducimos, como es necesario, dualidades que maridan mal como tradición y cambio, percepción y proyecto, afinidad y diversidad, estructura y forma, *pattern* y significado, fuerzas internas al sistema, inmanentes por tanto e impersonales y creatividad, y registros tales como identi-

* Sesión del día 6 de febrero de 2001.

dad, ideología, conciencia, creencia, libertad, etc., vehículos de complejo significado diagramático en todo planteamiento inicial.

¿Cómo podemos salir de este laberinto? Reduciendo nuestras pretensiones y la plenitud de variables contenidos históricos a dimensiones conceptualmente manejables. ¿Cómo?, seleccionando los temas y modos culturales, esto es, aquellas explosiones de significado duradero y discriminando representativos iconos de efectivo cambio humano, sencillamente porque no es posible ni tendría sentido aunque lo fuera, narrar la historia de todo. Como no confío en procesos unilineales ni en explicaciones generales (en las tesis del progreso, de la libertad, de la revolución, de la globalización cultural, del temprano ocaso de la nación-estado, etc.) mi exposición no tiene tesis explícita previa —pero sí focalización y principio organizador—, voy a sugerir (omitiendo aspectos negativos como las guerras internas, conquistas, supresión de culturas, colonización —algunas más recientes y pérdidas que la nuestra—) la conceptualización de Europa como un gran semema o globalización de semas que van marcando períodos concretos, definidos por unidades culturales objetivas y por configuraciones emblemáticas empíricas que conllevan sistemas de significado a la vez abstracto y ético. El supersemema histórico resultante vendrá configurado por temporales imágenes medias relevantes, expresadas en hechos de conciencia hipercodificados y gramaticalizados en iconogramas culturalmente objetivados. Europa no tiene esencia ni identidad estable ni respuesta final hermenéutica o única. Europa es un continuo *fieri* que exhibe importantes estratos de significado temporal común ciertamente, pero limitado a períodos, estamentos, instituciones, normas y procesos que afectan diferencialmente a particulares sectores de la población. Nadie es enteramente competente en este empeño y nadie puede hacer justicia a Europa. Voy a resaltar desde mi perspectiva antropológica, una sintética manera de ver, módulos significativos no sólo conformantes, sino constituyentes de la historia cultural de nuestro continente.

I

La palabra Europa parece tener su origen en la lengua akkadia; deriva de *erebu* que significa ocaso o puesta del sol y esto frente a *asu* —Asia— que quería decir salida del sol. Este razonable origen etimológico del vocablo está eclipsado por el más conocido mito griego que narra cómo la bella ninfa Europa se bañaba en una playa de Sidón cuando la divisó Zeus —dios nórdico— o Júpiter, se enamoró de ella y se le acercó en forma de toro blanco. La virgen Europa se le aproxima, le acaricia y se sienta sobre su lomo, momento que aprovecha Júpiter para raptarla y llevársela a Creta con la que engendra tres hijos. La ninfa Europa perte-

necía a una familia real no europea y era princesa de Tyr en Palestina. Este mito —que se origina en el II milenio a. de C.— fue muy popular en la literatura y artes visuales de la época clásica.

Si del mito que une a Asia y Europa, al Oriente y al Occidente pasamos a una más prosaica realidad podremos confirmar la paulatina heterogénesis de la configuración de Europa. La primera actividad homínida que conocemos, la del *homo erectus*, que tallaba piedras y huesos de animales, se remonta a hace 1.500.000 años y los primeros campamentos organizados a hace unos 400.000 años. Sabemos que los homínidos se habían establecido por el Sur de Europa hace unos 700.000 años y que el de Atapuerca, del Pleistoceno inferior, es antepasado del Neanderthal. Entre hace 100.000 y 35.000 años cazaba el hombre Neanderthal, especie humana actual pero que no ha dejado descendientes directos; viene después el hombre Cro-magnon, tipo nuevo y diferente que manejaba arco y flechas y que desaparece del escenario hacia el V milenio a. de C., escenario que dominaba ya el *homo sapiens sapiens* que evolucionó al hombre actual. Sabemos también que hace unos 50.000 años había siete clanes genéticamente diferenciados en Europa según las pruebas llevadas a cabo recientemente con el mitochondrial o mDNA que lo pasa la madre y con el cromosoma Y que viene del padre, clanes que, por cierto, nada tienen que ver con las distinciones étnicas actuales, pues hasta los vascos tienen representantes de seis de los siete clanes europeos¹, pero en realidad ignoramos, desde una perspectiva cultural, cuáles fueron los primeros habitantes de Europa (si exceptuamos el substrato preindoeuropeo de lapones y vascos), esto es, quiénes fueron los primeros pueblos indígenas; sí que sabemos algo de los primeros grupos que llegan que, obviamente, son alógenos.

Desde hace unos 8.000 años los pueblos cazadores-recolectores que habitaban las montañas del Cáucaso, la parte suroriental de Anatolia y la zona entre Irak e Irán sabían ya manipular cereales y domesticar animales: son los proto-indoeuropeos. Uno de estos grupos, los arios de los Veda y del Avesta, se encaminan hacia la India, otro de entre ellos se expande por Europa de tan contundente forma que sus rasgos culturales principales son visibles por todo el continente antes o a partir del III milenio a. de C., especialmente las similitudes de vocabulario y gramática, puesto que de la amalgama de dialectos proto-indoeuropeos hablados en torno al Cáucaso derivan todas las ramas lingüísticas europeas (el celta, el latín y lenguas romances, el germánico y el eslavónico, el albanés, el báltico y el griego) excepto el fino-úgrico de origen asiático y el vasco, única lengua existente neolíti-

¹ B. SYKES, «Finger Prints and Family Trees», de *Oxford Today*, vol. 13, núm. 1, págs. 24-25, 2000.

ca. En cuanto al vasco —de origen desconocido— hay que tener en cuenta que lo original y distintivo es la sintaxis, pues el 75 por 100 del vocabulario proviene del celta —lengua indoeuropea—, del latín y de otras lenguas romances². ¿Poseían los indoeuropeos un patrimonio cultural común? Ciertamente si tenemos en cuenta similitudes de vocabulario y gramática que, aun siendo mucho, no es todo. Al caer sobre los primitivos pueblos europeos los homogeneizaron a la vez con el cultivo de cereales, el uso de animales de carga y con la creación de pequeñas comunidades. Impusieron además, su panteón con siete dioses —copiado de los sumerios—, la cultura megalítica y el hacha de guerra y expandieron mitos comunes, cuentos y leyendas concordantes, conjuntos de nombres, ritos e instituciones similares y, lo que es más importante —como ha descrito G. Dumézil en obras bien conocidas³— un sistema de formas jerárquicas y modo categorial de pensamiento afín, parcialmente persistente hoy.

Podemos ahora dar un salto imaginativo desde el ámbito cultural diferenciado indoeuropeo a una de esas brillantes etapas de la Humanidad —*Sternstunden der Menschheit* en acierto de S. Zweig—, al momento griego que se mantiene en hegemonía unos 1.000 años en el Mediterráneo, mar generador, acumulador y distribuidor de cultura desde el III milenio a. de C. Como todavía respiramos el mundo mental griego, vivimos de sus logros conceptuales, creaciones artísticas e instituciones políticas y como tanto se ha escrito y es bien conocido todo lo referente al λογος y a la racionalidad voy a tocar breve y solamente dos puntos de relieve cultural que me parecen importantes. El primero se refiere a la epifanía de la idea de Europa. La confrontación bélica entre griegos y persas más el conflicto mental del nosotros heleno en oposición al Otro diferente, ajeno y extraño reforzó la idea de libertad y solidaridad de un pueblo «democrático» y cívico, respetuoso de las leyes que cultivaban frente al poder tiránico y absoluto persa. Fue el choque con el Otro, con otra cultura caracterizada por lengua, costumbres y gobierno marcadamente diferentes y aun opuestos lo que reactivó la idea cultural de Europa según testimonian Hipócrates, Heródoto, Demóstenes, Esquilo y Aristóteles que escriben sobre las diferencias orgánicas y estructurales no sólo entre griegos y persas sino entre Europa y Asia.

² T. V. GAMKRELIDZE y V. V. IVANOV, *Indo-European and the Indoeuropeans*, 2 vols., Mouton de Gruyter, 3110096463, Berlín; VARIOS AUTORES, *Aspects of European Cultural Diversity*, Routledge, leo la edic. del 2000, la primera es de 1993, págs. 13 y sigs.; J. CUISENIER, *Ethnologie de l'Europe*, PUF, 1990. D. DE ROUGEMONT, «L'Europe linguistique», en obra colectiva de Y. DELPHEE MIROGLIO (dir.), *L'Europe et ses populations*, La Haya, 1978, págs. 21-28; G. GALASSO, *Storia d'Europa*, Laterza, 1996, 3 vols.

³ *Le festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indoeuropéenne*, París, 1935. *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indoéuropéennes de la souveraineté*, París, 1941.

A este menudo mundo griego, y paso al segundo punto, debemos no sólo la disciplina en la reflexión, sino también la perfección en todas las artes, el tomar al hombre como sistema de referencia, conjunto cultural que más ha distinguido a Europa durante un largo período del resto de la Humanidad. No sólo el embrión de la ciencia sino la plenitud de la conciencia, no sólo el *λογος* sino el *μυθος*, el fabuloso e incomparable mundo mítico, no sólo Atenas sino Delfos son fascinantes creaciones únicas, a las que hay que añadir las no menores penetraciones humanas que nos brindan los festivales cívicos solidarios y englobantes, los rituales dionisiaco-catárticos, la experiencia educadora del teatro y la profunda reflexión panhumana que brota a raudales de la tragedia ática y que llega a nuestros días. Este bloque de producción cultural no tolera comparación. Concretamente ¿quién no ha leído o conoce al menos una obra de la literatura griega clásica? ¿Quién no se siente perplejo e intensamente tenso al presenciar en escena la representación de una tragedia? El tiempo, el paso de milenios, es incapaz de erosionar la dramatización de conflictos elementales ideológicos y tensiones emotivas primordiales condensados, por ejemplo, en *Antígona* y *Medea*. Para entender la eterna tirantez entre el individuo y el estado y la omnipresente tensión entre el hombre y la mujer, esto es, para entender el drama en su esencia, uno simplemente necesita —se ha repetido— ser humano. ¿Quién es responsable? ¿Podría haber sucedido y ser de otra manera? Son interrogantes tan cuestionantes de nuestro predicamento tanto en la milenaria sociedad griega como en la España actual. Con sus problemas y personajes-tipo estas tragedias penetran en las fibras más profundas del alma humana. Hoy como ayer las tragedias de Esquilo son punto de referencia humano y de lo humano. *Electra*, *Hécuba*, *Fedra*, *Ifigenia*, *Helena*, *Clitemnestra*, *Antígona* y *Medea* son tipos femeninos, símbolos de afirmación femenina de los que mucho podrían aprender las feministas de hoy. La *Ilíada* y la *Odisea* son parte integrante de nuestra cultura y *Ulises* y *Agamenón* son personajes universales como el *Caballero de la Triste Figura*, *Don Juan* —único mito no griego— y la *Celestina*. Todos ellos nos intiman que es el individuo el centro no sólo de la tragedia, sino de la política, de la filosofía y del arte, clave de la civilización.

Con el fascinante *Dionisos* entra en la historia la prepotencia de lo irracional que nos presenta, por una parte, aspectos oscuros, tenebrosos de la misteriosa y perturbada humanidad, pero también, y por otra, el hontanar de primordiales arranques poético-míticos inconscientes que describen la esencia y origen de fracasos y logros de la Humanidad. *Sísifo*, *Edipo*, *Prometeo*, *Cronos*, el *Minotau-ro*, etc. actúan como conciencia moral representado a la vez valores culturales locales y condiciones universales que todavía nos hablan y nos poseen hoy. Son iconos de terribles fuerzas siempre amenazantes y flores de humanidad que todavía nos perfuman. Pintores, escultores y arquitectos penetraron en los sutiles secretos

de la proporción y de la belleza que universalizaron en cánones y paradigmas válidos para todos los tiempos. Hoy sus obras nos siguen maravillando. El tratado de Geometría de Euclides, formulado con el dedo sobre la arena, sin ordenador, ha servido de texto escolar durante dos mil años. Desde luego que hoy está superado, pero no lo están ni Heráclito ni Tucídides ni Sócrates, quienes del devenir cotidiano, del suceso político y del fluir de la vida vivida en intensidad supieron filtrar la forma intrínseca y alcanzar el significado perenne. Tampoco lo están Aristóteles y Platón que desde sus transcendentales volúmenes entablan en cualquier momento remunerante diálogo con nosotros. Su vocabulario metafísico, rico en primitivos semánticos o categorías de base (ser, cambio, razón, praxis, realidad, fronesis, techné, etc.) reverberan no sólo en Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Suárez, sino también en Einstein, Heidegger y Wittgenstein. Mentes geniales roturaron caminos que hoy caminamos. Al leer a Píndaro, Esquilo y Eurípides tenemos la sensación de que están aquí a nuestra vera, instruyéndonos. No están superados; ellos son nosotros.

El milagro griego nos desliza por conexión geográfico-histórica a otro momento del espíritu, objetivado esta vez en Roma, un simple punto en el mapa hacia el año 800 a. de C., convertido en gran imperio al comienzo de nuestra era. Las legiones romanas con su eficaz organización y saber militar romanizaron el arco de tierras y pueblos que va desde Mesopotamia, por la Dacia, Germania e Inglaterra a España y de aquí al Norte de Italia, Egipto y Siria para alcanzar el punto de partida en Mesopotamia. Sólo el nacimiento del Estado, la disciplina del ejército y la expansión del derecho romano hicieron posible el Imperio. ¿Cuál fue el núcleo constitutivo de este Imperio sin precedentes? Dos son, nada más, las características noemáticas que voy a apuntar. La primera es su anclaje en el derecho. Los romanos supieron dotar a las leyes e instituciones de una majestad y a la magistratura de una dignidad, realismo y flexibilidad que las hicieron adaptables a regiones, lenguas y pueblos diferentes y lejanos. El espíritu jurídico, la jerarquía militar, la burocracia formalista y la sabia administración fueron transplantadas a todos sus dominios con flexibilidad y tolerancia, concediendo a todos la *pax romana* bajo un poder organizado y estable y la ciudadanía imperial con igualdad de derechos. No sólo había soldados «andaluces», ateridos de frío, defendiendo la muralla de Adriano al Norte de Inglaterra, el mismísimo emperador podía ser «andaluz».

Pero hay algo más, y paso a la segunda característica cultural. El Imperio romano no sólo vivió la idea de Humanidad común, de libertad con arreglo a derecho y de plural identidad que canta Virgilio en el mito de la Eneida; el realismo romano supo, además, respetar la variedad interna de tradiciones, costumbres y creencias locales. Más todavía: la tolerancia romana alcanzó tal grado que llegó a

incluir en sus templos a creencias extrañas, heteróclitas deidades y sorprendentes cultos y ritos llegados desde las más remotas áreas y culturas del Imperio. ¿Qué significó esta apertura de templos, disponibilidad de altares y permisividad de creencias y ritos? Que las deidades de las Galias, las sirias o del Danubio al ser trasladadas a la capital del Imperio y acceder a sus recintos sagrados cobraban una nueva dimensión de generalidad; que se convertían potencialmente en universales; que sus formas culturales al ser aceptadas por otro pueblo y geografía se hacían, en cierto grado, comunes; que las variadas lenguas, etnias y diferencias culturales, aunque no desaparecían, adquirirían un cierto pie de igualdad; que el status del conquistador y conquistado venía dulcificado por un status jurídico y posición política uniformes. Novedad religioso-política sin precedentes⁴.

El *ethos* de la tolerancia religiosa comenzó a esfumarse en Roma con el edicto de Milán en el 313: el Imperio iba a ser desde entonces romano-cristiano, hecho crucial que cambió la historia del mundo. En el ocaso del reinado de Augusto se produjo un hecho excepcional, extraordinariamente singular a escala mundial: el nacimiento de Jesucristo ocurrido probablemente el año seis antes de nuestra era. El cristianismo es el factor que, en conjunto y desde el principio, más ha marcado la historia cultural europea; Europa es lo que es porque unos pocos judíos predicaron una nueva doctrina por el Imperio. Como anteriormente voy acotar este vasto proceso —por otra parte bien conocido— y realzar unas pocas dimensiones culturales sobre el modo y consecuencias homogeneizadoras de la cristianización.

Aunque algunos predicadores habían alcanzado las fronteras del Imperio ya en el siglo II, la actividad misionera adquiere ímpetu real en el siglo IV con Martín de Tours. Estos misioneros son personajes de elite, con redes familiares extensas y con capacidad de establecer dotaciones para mantener la propagación espiritual y el culto y erradicar el paganismo. Ante su empuje los godos se hacen cristianos en el siglo IV, en el 450 llegan los evangelizadores a Irlanda y en 565 alcanzan la remota isla de Iona; en el área de Braga se edificaron iglesia y media por año durante los tres siglos anteriores al milenio y la Francia rural había absorbido ya los rudimentos del Evangelio hacia el 750, rudimentos que no alcanzan los pueblos bálticos hasta los siglos XIII y XIV. Del 500 al 1000 va cobrando cuerpo paulatinamente la reestructuración cristiana del Occidente: la mitad de España, Francia, Alemania hasta el Elba, Bohemia, Austria, Italia, Inglaterra e Islandia caen bajo la hegemonía mental, espiritual y cultural de Roma. Los misioneros no sólo llevan Biblias, libros de oraciones y catecismos, introducen también las *Institutiones* de

⁴ H. AHRWEILER y M. AYMARD (eds.), *Les Européens*, Hermann, París, 2000, págs. 41 y sigs., escritas por C. Nicolet.

Justiniano y textos de la ley romana; además inician a sus auditorios en el mono-teísmo, en creencias piadosas, en conceptos nuevos sobre la deidad, la naturaleza, la humanidad, la fe, la autoridad, la revelación y el Mal, y no de menor consecuencia, les enseñan a practicar un comportamiento moral y a participar en el aglutinador ritual comunitario. Los misioneros, en otras palabras, vehiculan una nueva cultura con un núcleo de valores dominantes, válido por igual para todos los pueblos. Colaboran en este proceso de conformación de Europa los Concilios que van del siglo iv al vi que definen el concepto de persona y el misterio de la Encarnación. Persona es ahora la síntesis del individuo griego y de la persona romana, es decir, el individuo libre y responsable. La Encarnación de Jesucristo revaloriza la carne y la materia.

Pero además lo que real y eficazmente uniforma y define a Europa es la estructura eclesiástica episcopal que, irradiando de Roma, va cubriendo con idéntico manto institucional las tierras de todo el continente. Los obispados anglosajones se establecen desde el siglo v al vii y durante los dos siguientes en Alemania. Haica el 900 hay obispos además en Francia, en Italia, en el Norte de España y en Irlanda; Dinamarca, los territorios eslavos, Bohemia, Moravia, Polonia y Hungría se dividen en diócesis durante los siglos x y xi, lo mismo que Escandinavia, Suecia y Noruega y algo más tarde al área del Báltico. España se organiza en diócesis entre 1080 y 1265. En 1200 había al menos 800 obispados en el occidente europeo. Esta asombrosa conquista institucional es culturalmente significativa porque la fundación de obispados llevaba consigo la construcción de una iglesia catedral y la creación de una diócesis, esto es, la demarcación de un territorio con su nombre, tierras, iglesias con un santo patrono y clérigos con dotaciones para su consolidación y expansión evangelizadora. La liturgia, la jerarquía interna y el status legal, aunque con cierto grado de autonomía, estaban sometidas al dictado de Roma. La insistencia del pontificado en *unitas et consonantia* en himnos, rito, culto y en una única lengua litúrgica, el latín, define, hace y crea uniformidad. No es de extrañar que en documentos de diverso tipo se hable de la *gens latina*, concepto que engloba a pueblos, lengua y culturas diversas en ideología cristiana y obediencia a Roma. Los obispos eran los representantes e intermediarios de su grey a la que unían con instancias mucho más abiertas y generalizantes.

Contribuye a la europeización de Europa la alianza medieval entre el pontificado —con el rol director— las monarquías y la aristocracia. Algunos reyes y nobles prometían vasallaje a Roma; Gregorio VII (1073-1085) escribió 411 cartas a las autoridades de Europa, e Inocencio III 400 solamente a España en sus dieciséis años de pontificado, recomendando, aconsejando o simplemente mandando. Además el pontífice enviaba legados y recibía a obispos: en 1215 acuden a Roma para

el Concilio laterano más de 400 obispos. Todo esto va reforzando en la cristiandad un sentido de identidad superador de las internas y reales diferencias: la cultura de la *Christianitas* o *gens christiana* con una visión del mundo y de la vida sobrenatural y teocéntrica bajo la autoridad de la Iglesia. Un significativo exponente de esta globalización europea lo ofrecen los nombres de las personas: a partir del siglo xi decrecen los repertorios autóctonos y la nomenclatura étnica que van dando paso a la circulación por todas partes, de nombres de santos, los cuales, con sus atribuciones, reliquias, peregrinajes y fiestas internacionalizan su culto e incrementan la uniformidad cultural, expansión lingüístico-religiosa que coincide con la monetarización y acuñación de moneda. Además la Iglesia sacraliza por doquier los momentos mayores de la vida del individuo, esto es, su nacimiento, su matrimonio y su defunción.

Coopera, en cuarto lugar, a hermanar culturalmente a Europa la energía creadora y unificadora de las órdenes monásticas: los benedictinos desde el principio, los cluniacenses con su apogeo en el siglo xi y con sus 300 monasterios en el xii, los cistercienses que en los cincuenta primeros años de su creación habían fundado monasterios en Irlanda, Noruega y Noroeste de España, los dominicos que a los siete años de su fundación tenían ya casa en Lund y, por último, los franciscanos que en el primer siglo de su existencia habían establecido 1.400 conventos. Todos ellos fueron poderosos agentes de irradiación —desde su interior especificidad— de una cultura común. Con ellos y en sus monasterios la Iglesia monopolizó el saber, el arte, la cultura en una palabra, para expandirla a través de sus múltiples instituciones. Una de éstas, verdadero factor de homogeneización mental, fue la Universidad. Las primeras y modelo de las demás fueron Bolonia, París y Oxford que provenían de las escuelas monacales de lógica de los siglos xi y xii. A partir de 1350 se crean Universidades por Inglaterra, España, Alemania, Escandinavia y por la Europa del Este. En 1400 se enseñaba en 56 Universidades; en ellas se formaban clérigos, obispos y cuadros administrativos. Con el latín como *lingua franca* se ejercitaban sus alumnos en las famosas *Disputationes* que abordaban cuestiones jurídicas, teológicas, filosóficas y de medicina. Leían también a Virgilio, a Aristóteles, a Alberto Magno y a Tomás de Aquino. La escolástica medieval fue un logro impresionante de sistemática racionalidad y de pensamiento lógico. La Universidad con su uniformidad de lengua, método y contenido —a pesar de las variaciones de escuela— fue, por una parte, agencia de innovación y cambio cultural, pero por otra y a la vez, potente motor de nivelación mental y el instrumento de mayor poder de unificación institucional.

Si además de estos seis avasalladores factores de aculturación tenemos en cuenta otros operadores técnico-políticos que no he mencionado por brevedad,

podemos objetivamente preguntarnos: ¿qué impacto real, empírico y común producen, si este es el caso, en los pueblos del Continente? ¿Podemos hablar de Europa desde una perspectiva cultural? Un elenco de rasgos comunes dará la respuesta. Además de los indicados y de un conjunto obvio de símbolos religiosos uniformes y habituales, componen el equipo cultural compartido las cartas-puebla, privilegios y fueros, el uso de la moneda, la aceptación del alfabeto y el comienzo de la alfabetización, la urbanización, los centros de peregrinación, los mamotretos de la escolástica, la arquitectura gótica y también la *Disciplina clericalis* y el *Ciclo de Arturo* por citar dos ejemplos de folklore popular paneuropeo. Todos estos elementos dan un cierto tono y estilo a la cultura que define la construcción medieval de Europa. La organización militar, la caballería —elite de las batallas— con su silla elevada y con los estribos alargados —los españoles eran los más apreciados en toda Europa para las cargas ligeras—, las fortificaciones, el castillo, la loriga, el escudo, la espada y la maza eran elementos comunes; estos últimos sólo permitían avanzar lentamente pero de cuanto más hierro se revestían más se protegían y mayor potencia agresiva desplegaban. Un caballero bien equipado podía llevar encima 22 kilos de hierro. Los 5.000 caballeros *loricati* del ejército de Otón II —hacia 980— llevaban encima 150 toneladas de hierro. Las órdenes militares —los teutónicos, templarios y hospitalarios— especialmente los primeros, dieron a veces la impresión de realizar una conquista y colonización agresivas. Ya antes Carlomagno había decretado la muerte del que rechazara el bautismo, pero lo que quiero subrayar ahora al mencionarlo es el desarrollo de la cultura de la violencia religiosa que más tarde los castellanos pasaron a América.

El Islam como civilización alternativa se había detenido en los Pirineos pero amenazaba por el Oriente y por Sicilia; su agresividad conquistadora motivó la solidaridad y unión de los cristianos. Este enfrentamiento a sangre y fuego en España y también durante las cruzadas, fue uno de los factores más intensos, decisivos y profundos en el robustecimiento de la conciencia europea, conciencia —nótese— poblada por imágenes de conquista y de hazañas de conquistadores. Las fronteras internas en expansión —del siglo ix al xiii se crean nuevos reinos— y el peligro siempre amenazante del Islam dan origen a la cultura de la *dilatatio*, o sea, a la expansión afirmativa de la fe, a la conquista del infiel y aniquilación del paganismo, y ésta a su vez, a la retórica de la agresividad. La *chevalerie*, la *stre-nuitas*, la *hardiesce*, el honor, la ambición, la riqueza, la violencia y el dominio son parte elemental del vocabulario de los *fortissimi miles*, habitan y pueblan el mundo mental de todo caballero, templan su espíritu y acentúan su bravura y agresividad, elenco de virtudes caballerescas que llegan hasta el Quijote y se hacen sentir en el ataque a la ciudad de Méjico. Los reyes aragoneses prometían a sus nobles y mesnadas las tierras —los *honores*— que iban a conquistar a los moros. Pero en

contraste y como hecho interesante, la cristiandad medieval europea no conoció las diferencias raciales.

En el siglo xiv Europa es una *respublica christiana* —aunque dividida en dos bloques— lo que quiere decir que Europa es una metageografía, una idea que curiosamente había sido ya reconocida a su manera por Isidoro de Sevilla, Orosio, por las tropas llamadas «europeas» que luchan con Carlos Martel en 732, por los poemas que celebran a Carlomagno como *rex, pater Europae*, por la decoración del manto imperial de Enrique II que dice *decus Europae*, etc. Pero una vez más, son los factores, sucesos y elementos descritos los que sugieren que podemos detectar una Europa constituida por hábitos mentales e instituciones que le dan un tono y carácter de homologación cultural. El proceso viene caracterizado por la sucesión de específicos y fundantes estratos históricos aportadores de novedad cultural, que a su vez ha sido vehiculada a otras ecologías por misioneros, monjes, mitras, soldados, comerciantes y autoridades regias que han ido conquistando tierras, colonizando a gentes e implantando las mismas instituciones, hábitos mentales y creencias sobre pueblos diferentes que han sabido también conservar parte de su distintiva herencia y riqueza cultural⁵.

II

Si Grecia, Roma y el cristianismo político-medieval han ido cincelandando la conciencia y el proyecto de Europa el Renacimiento hace de ésta una gran área cultural. Ciertamente que hacia 1500 encierra diversidad de lenguas y formas políticas, pero los *studia humanitatis* hacen del conjunto una Europa humanista porque la educación del individuo, la vuelta a los clásicos y la imprenta son factores de unificación cultural. La elite europea lee los mismos autores, sigue las mismas normas retóricas, admira y practica idéntico arte y amparada en el *ius ubique docendi* peregrina académicamente por las Universidades europeas. Vives, Vitoria, Francisco Javier e Ignacio de Loyola son buen ejemplo. La *respublica christiana* es ahora además una *respublica litteraria*. Europa es humanista. La nobleza sigue leyendo los mismos libros de caballería y la cultura popular se nutre del mismo folklore y cele-

⁵ Todos los datos están tomados de J. M. ROBERTS, *The Penguin History of Europe*, leo la excelente edic. de 1977; R. BARLETT, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, Penguin, 1994; P. BROWN, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200-1000*, Blackwell, 1996, y del mismo, *Authority and the Sacred*, CUP, 0521495571; R. FLETCHER, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371-1386 AD*, Harper Collins, 0002552035; K. WILSON y J. VANDER DUSSEN (eds.), *The History of the Idea of Europe*, Routledge, 1995, y *Les Européens*, o.c.

bra básicamente los mismos ritos y fiestas estacionales. Erasmo, Vives y Lorenzo Valla tienen idea clara del hermanamiento cristiano de los pueblos de Europa, pero aceptan a la vez otra forma y estilo: los valores humanos frente a la barbarie turca. Con los nuevos descubrimientos la Europa cristiana se proyecta también como evangelizadora universal.

Pero llega Lutero que entre 1517 y 1530 deshace en pedazos religioso-políticos el suelo europeo propugnando el escrutinio personal de la conciencia y la libertad individual que se traducen en un pluralismo religioso institucionalizado. Erasmo escribe *Querela pacis* —1517, dedicada al obispo de Utrecht— por insinuación de la corte del Emperador, defendiendo la unidad de la cristiandad y Vives que ve a Europa como el bastión contra el turco, escribe en 1522 al papa Adriano VI expresando su deseo de que a pesar de las rivalidades y luchas internas Europa permanezca como un solo cuerpo cristiano. Pero es un médico segoviano, el Dr. Andrés Laguna, el que con su lúgubre lamento por Europa mejor dramatiza el momento trágico religioso por un lado y la perennidad de la identidad europea por otro. Culto humanista, cosmopolita y políglota, nombrado Soldado de Cristo, Caballero de la Espuela Dorada y Conde Palatino por Paulo III en 1545, médico de Julio III en 1551, autor prolífico y peregrino por el Occidente se encuentra en condiciones excelentes para diagnosticar a la enferma Europa. El domingo 22 de enero de 1543, a las siete de la tarde, en el gimnasio de las Artes de Colonia, ante príncipes y varones doctos pronunció el discurso que dedica al arzobispo de Colonia. Para mejor ritualizar el momento y dramatizar el tema se presentó ante el auditorio expectante «con capuz y capote de bayeta negra» y recitó su fúnebre declamación «a la luz de negras antorchas y ajustándose al ceremonial de difuntos». Europa, dijo, está muriendo; él no puede menos de lamentar, llorar y deplorar la extrema desdicha de su tiempo, la funesta desolación de la república cristiana, la siniestra condición —*sinistra constituta conditione fortunae*—, el aluvión de toda suerte de desgracias que ha caído sobre Europa. Yace cadavérica —*extincta iacet*— porque primero, perdió su imperio con bellas ciudades y tierras como Adrianópolis, Constantinopla, Tesalónica, Rodas, etc., pero segundo, es mucho peor el terrible aniquilamiento a que está siendo sometida ahora porque sus propios hijos la fuerzan a apurar la copa de la muerte, su propia prole amamantada a sus senos se ha convertido en víboras que la envenenan y destruyen. ¡Qué espectáculo están dando los príncipes cristianos a los enemigos de Cristo cuando ellos se devoran en guerras internas! ¡Qué es Europa sin el imperio y sin la unidad cristiana? La respuesta que el Dr. Laguna propone no puede ser más acertada: Europa, sugiere, es un espacio del espíritu, un repositorio de valores heleno-judaicos perdurables, esto es, la epopeya griega, la historia y la filosofía clásicas, la tragedia ática, Sófocles, Hesíodo, Esquilo, Eurípides, Heráclito y la tradición bíblica judía —*Ubi igitur mihi nunc tot*

tragoedi? Ubi mihi Sophocles? Ub Aeschylus, Hesiodus' ue? Ubi Euripides? Ubi... ille Heraclitus? ut meas lugeant aerumnas? Ubi propheta Iob? Ubi denique Hieremias?— Laguna se da cuenta de que la religión tras Lutero ha dejado de ser el criterio de definición de la identidad, de la alteridad y del conflicto con el Islam⁶.

Pero pronto anochece la ontología europea humanista ante el avance arrollador de la nueva Ciencia moderna. La potencia del concepto cartesiano y la cultura científica que proviene de una cohorte de privilegiados observadores de la naturaleza configuran otra Europa; expresado de otra manera: la Europa como un hecho de cultura se transforma en Europa como decálogo y canon de la Ciencia. El *mente concipio* de Galileo trae consigo la reconstrucción abstracta de la naturaleza pero subrayando, como Descartes, la experiencia por un lado y las condiciones mentales de los fenómenos por otro. Newton —que cree en brujas— ve al mundo regido por leyes matemáticas, universales y eternas y a los hechos como demostrables por la explicación que proviene de las leyes de la naturaleza. Copérnico y Kepler partiendo de la observación y del método experimental investigan sistemáticamente lo posible e inevitable del mundo de los astros. La Ciencia —como experiencia matematizada— que se origina en la Europa del siglo XVII hizo del *λογος* y del *cogito* de Descartes un rasgo distintivo civilizador y definió un *ethos* cultural que cambió la manera de ver el mundo⁷.

La figura de la Ciencia fundamentada en la matemática constituyó, se ha repetido, una revolución científica pero lo que ahora y aquí quiero subrayar no es precisamente eso, sino el hecho de que las ciencias del espíritu no descansan sobre ese sólido fundamento. La fuerza creadora del espíritu, la producción cultural, las disciplinas humanas y morales, los problemas de intención, la energía plural del significado, el valor de la libertad y la terribilidad de la finitud van con la lógica de la cualidad, se basan en la experiencia del mundo vivido, su sentido es histórico y su método la fronesis griega propia de la común humanidad. Hay, por consiguiente, una tensión entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu en la cultura europea; son dos, por tanto, y no uno los modos categoriales de pensamiento europeo. El primero se justifica por sí mismo, por su inmanencia, mientras que el segundo se acerca a la especificidad cultural desde la praxis, desde la convivencia empática historicizada

⁶ A. LAGUNA, *Europa Eautentimoroumene, hoc est misere se discredians, suamq, calamitatem deplorans*, edic. de Madrid de 1962 patrocinado por la Diputación de Segovia, con versión española, págs. 91, 117, 122, 129, 139, 155 y 185. Debo a J. Pérez el conocimiento de esta interesante obra y he leído su ensayo sobre el segoviano, págs. 323-331 de su excelente libro *De l'humanisme aux Lumières*, Casa Velázquez, 2000. Véase también *Les Européens...*, o.c.

⁷ H.-G. GADAMER, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, 1989; hay traducción francesa: *L'Héritage de l'Europe*, Payot, 1996. *Les Européens*, o.c.

e interculturalmente comparada. El esfuerzo por superar ese dualismo ha inquietado a preclaras mentes europeas e incitado a ofrecer esquemas de síntesis superadoras e integradoras. Como la galería de partidarios de la segunda vía está bien poblada voy a limitarme a mencionar unos pocos nombres en sucesión histórica.

El médico Francisco Sánchez (1596-1623) es contemporáneo de Descartes, pero su obra *Quod nihil scitur*⁸ es, en más de un sentido, la antítesis de la *déesse raison* de éste. Para Sánchez la ciencia es representación y la certidumbre procede de la concordancia de doctores y de la voz del pueblo. Nunca se alcanza la certeza clara y distintiva, pues sólo hay ciencia de lo particular; la patente variedad de pueblos y culturas nos demuestra que nuestro conocimiento discursivo es «tiento, duda, opinión y conjetura» dice en adjetivación lapidaria. El dominico portugués J. Poinset que enseñó y escribió en la Universidad de Alcalá con el nombre de Juan de Santo Tomás publicó entre 1631 y 1635 su *Tractatus de signis*; es también contemporáneo de Descartes pero en cuanto a punto filosófico de partida y línea de razonamiento pertenece a otro horizonte mental. Los dos son pioneros pero de distintos sistemas; Descartes propone un paradigma epistemológico racional, Fr. Juan un paradigma epistemológico signico, es decir, un horizonte semiótico. Como Sánchez cree que no hay método seguro y como un antropólogo piensa que las cosas son significados. Su aportación ontológica consiste en tratar de superar la dicotomía cartesiana de materia y espíritu conceptuando ambos como relaciones formales signicas o, en una palabra, como signos. La orientación metodológica *the way of signs* frente al cartesiano *the way of ideas* no se origina, desde luego, con Poinset, pero sí el cambio trascendente que le imprime.

Otro pensador original que pretendió superar la dualidad sujeto/objeto o cuerpo/espíritu fue G. Vico que nace en 1668 y muere en 1744 en pleno Siglo de las Luces, siglo que buscó hacer de Europa un equilibrio de poderes. Su radicalidad metodológica consiste en negar que el *cogito* cartesiano sea panacea del entendimiento; no representa un absoluto al que se pueda referir y ordenar todo conocimiento. La ciencia, dice, va con la historia de la humanidad, historia que incluye a todas las culturas, con sus mitos peculiares y con su distintiva imaginación poética: esta ciencia es inductiva, entimemática no deductiva y ahistórica como pretende Descartes. La razón es, cree, que el *cogito* elimina lo verosímil que es lo que caracteriza y enriquece al hombre que piensa, sopesa, duda, dialoga y elige entre alternativas, modo reflexivo imprescindible en la investigación de lo humano⁹.

⁸ Biblioteca Renacimiento s/a.

⁹ Véase «Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto de Spinoza e di Giovanni Locke», de *La scienza nuova*, edic. Rizzoti de 1982, págs. 713-715.

Esta vía epistemológica no cartesiana que subraya los elementos culturales, la historia, la imaginación y la pasión como factores de conocimiento tuvo una extraordinaria y potente eclosión en el romanticismo alemán —Heine, Novalis, Hölderlin— que sacraliza la libertad del individuo y al pueblo como fuente y origen de su propio destino. Aparecen conceptos y categorías como *Volkseel* y *Volksgeist*, *Nationalgeist*, *Einfühlen* y *Nationalismus* en los escritos de Herder (1744-1803) que formula la esencia del pueblo como proviniendo de su solidaridad interna, de su identidad ideal y de su espíritu creativo. Más concretamente: Herder propugna en sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* que es el pueblo, no el individuo, la vida de la comunidad no los reyes ni los políticos, el folklore y la poesía no los ejércitos y sus conquistas, el espíritu de la nación, la cultura, en una palabra, el objeto de la historia. Unamuno expresó más tarde lo mismo con su visión de la intrahistoria. Aquellos conceptos son también el hontanar del pensamiento de Fichte (1762-1814), el ideólogo de la lengua como fundamento de la nación, cuando escribe que las palabras hacen posible la memoria y la imaginación creativa. Partiendo de un idealismo puro da forma metafísica al equilibrado *Geist des Volkes* de Herder; piensa que la espontaneidad interna de la conciencia genera conceptos transcendentales que se despliegan objetivamente y se muestran en operación en el *totum* (es su palabra) de la comunidad natural, es decir, en el espíritu de un pueblo. En Hegel (1770-1831) el *Nationalgeist* adquiere su apoteosis y también una derivación agresiva. Todos ellos y, obviamente, los que omito fundamentan analíticamente la hidra del nacionalismo.

Redescubierto por el romanticismo, formulado por poetas del espíritu, ideologizado por intelectuales, substancializado por lingüistas, hipostatizado por historiadores, corroborado por secuaces interesados, desmitificado por antropólogos y explotado por agitadores y políticos el generoso concepto de nacionalismo se ha convertido en el drama moral del siglo xx y lo va a ser —creo— por muchos años en el xxi y esto a pesar de que se asume que es la revolución técnico-industrial la que hace un par de siglos define a Europa, definición que estimo alicorta y con menor profundidad. El nacionalismo es un volcán de energías en ebullición; además y previamente a su carácter estructural y político es imperativo investigar analíticamente sus bases y dinámicas específicas. La familia, el lugar, el pueblo, la ciudad y la región son formas de experiencia de vida, de especificidad y de autoconocimiento que simplemente no podemos ignorar. A mayor conciencia de grupo, mayor cohesión y solidaridad interna, mayor autoafirmación y, por tanto, mayor exclusión del Otro, de lo extraño e impropio, lo que hace que todo grupo sea antagónico y combativo en potencia; en su zócalo duro incita al genocidio, a la xenofobia y a la limpieza étnica.

Pero la patología del nacionalismo es más compleja e impulsiva: su núcleo fuerte, rebelde a tratamiento solamente estructural, lo forman ingredientes tales como la *experiencia* de un nosotros, la *conciencia* de un proyecto real o utópico, la ilusoria *creencia* en un paraíso, el *sentimiento* de identidad, la *idea* de cruzada y la *pasión* de la causa embarullado todo por logreros políticos. He subrayado experiencia, conciencia, creencia, sentimiento, idea y pasión módulos todos colectivos, densamente afectivo-mentales e irracional-culturales que con frecuencia eluden el argumento crítico-reflexivo porque la razón no es siempre ni potente ni infalible cuando se enfrenta a problemas tercamente míticos, catárticos o de libertad e incertidumbre radical. Probablemente no es sólo ni tanto la economía, el petróleo, el euro o la política lo que va a causar los problemas más agudos y difíciles a la Unión Europea como el nacionalismo a nivel regional e incluso a nivel de estado-nación porque después de siglos de centralización administrativa y a pesar de la asimilación cultural, la realidad étnica es un hecho determinante en Europa. El siglo *xxi* es multicultural, lo que exigirá una cierta reorganización no sólo política, sino mental, la formulación de una coexistencia cultural. Somos testigos de una terca tensión conflictiva entre la globalización y el nacionalismo que puede traer el caos a los numerosos estados multiculturales. Pero tampoco se trata de suprimir —si esto fuera posible, que no lo es— la identidad sectorial o la conciencia de pertenencia en sus varios niveles, puesto que en su radicalidad es un sentimiento básico, sino de superar el fanatismo étnico arrogante y asesino. Hay un sentido de dignidad humana, de justicia y de responsabilidad que superando todo nacionalismo puede hacer de Europa una gran patria de patrias, que puede construir una arquitectura europea a partir de la lógica de su historia cultural y de la dinamicidad contingente de multiculturalismo. Y éste es un problema eminentemente, radicalmente cultural.

* * *

He dibujado unos breves cuadros de la cultura europea para evidenciar cómo el pasado pesa, cómo la historia culturalizada coopera, a veces de manera prominente, a entender las sucesivas configuraciones de Europa. Pretendo haber sugerido a la vez que la mera narración histórica no explica, que es, por el contrario, un *explanandum* que requiere perspectiva teórica. Ahora bien, al investigar nuestra propia historia partimos de nuestras categorizaciones teóricas lo que, en cierto grado, compromete el resultado final porque historia, cultura, identidad, estructura, valor, Europa, etc. son creaciones culturales europeas, y éstas son, a su vez, las que presiden y teledirigen nuestras percepciones de Europa. El haber escrito tres veces Europa en un breve párrafo es todo un exponente.

Para obviar, en algún grado al menos, esa parcialidad me he valido de una hermenéutica rigurosa —o así lo pretendo— consistente primero, en realzar y traer a escrutinio actual grandes momentos estrella, períodos innovadores y definidores del *Zeitgeist*, cumbres creadoras del espíritu que tuvieron consecuencias altamente significativas y que siguen teniendo efectos reales en nuestra actualidad. Ciertamente que esos tiempos *cum* consecuencias los seleccionamos desde los intereses del presente y para el presente, lo que sin duda limita nuestro horizonte y foco histórico, pero por otra parte y a la vez, al trasladarnos empáticamente a situaciones, modos y personajes del pasado y constatar su última irreductibilidad, nos esforzamos en superar tanto la particularidad del Otro como la especificidad nuestra, seleccionando e iluminando momentos radicalmente humanos, verdades válidas interculturalmente, comprensibles ayer, hoy, ahora y mañana. La historia sin una teoría cultural directriz se reduce a un cronicón. Pertrechados de perspectiva, focalización selectiva y hermenéutica interpretación entramos imaginativamente, con retórica y sensibilidad actual en la detallada reconstrucción del pasado. Empobreceríamos los hechos si sólo pretendiéramos penetrar en la conciencia del pasado como pasado.

Teniendo todo este telón de fondo como referente teórico, ¿cómo he intentado ponerlo en operación para analizar la configuración paulatina de Europa? Leyendo —y paso al punto segundo— historias de Europa previamente seleccionadas que, nótese, no son canales neutros, pues presuponen ya una interpretación ¹⁰. Y esto desde una triple conceptualización categorial para, desde esta pluralidad aproximarnos a sopesar hechos, contraponer focalizaciones y perspectivas y equilibrar resultados verosímiles en un conjunto coherente. Sólo la historia nos proporciona detalles, hechos, sucesos, acontecimientos de todo tipo, orígenes, precedentes y continuidad, transformación, cambio, desarrollo y permanencia. Sólo la historia nos hace ver líneas de resistencia, tendencia y eficacia en el decurso del tiempo, cuadros sucesivos de una cultura pero en polisemia y ambigüedad para poder ser diferentemente apropiados.

Pero esta historia tiene que ser, paradójicamente, estructural, esto es, revelarnos regularidad, *patterns*, tipología o a menos bloques-tipo, *τοποι* significativos y privilegiados, agentes o modos de inteligibilidad social, coherencia interna de partes y afinidades permanentes subterráneas, docudramas, estructuras con múltiple significado, estructuras de pensamiento y valor en una palabra. Lo que nos

¹⁰ He citado ya más arriba las obras de las que he copiado toda la documentación factual —que incluye a su vez selección e interpretación—. En cuanto al modo antropológico de focalizar identidades sectoriales recomiendo *Valores culturales*, caps. V y VI, Comares, 1999, de R. SANMARTÍN y G. MAIRAL, *La identidad de los aragoneses*, Egido, s/a, y mi libro *Las máscaras de la identidad*, Ariel, 1997.

introduce de lleno en el tercer componente teórico: en la cultura que implica a la vez un concepto de magnitud o extensión de área cultural y otro de comparación a través de tiempos y espacios sin restricción. La reflexión cultural sobre la narrativa histórica profundiza y pone en relieve mapas de la vida afectiva y mental, recurrentes arquetipos, hechos de conciencia, paradigmas simbólicos y estructuras transcendentales. Intentamos alcanzar este mundo del espíritu partiendo, como de base y fundamento, de los procesos culturales objetivados, de las imágenes y representaciones recurrentes, de procesos cumulativos, de casos concretos y momentos particulares, pero en los que siempre podemos encontrar algo pertinente, aprovechable, ejemplar o típico, algo traducible al presente. Cada gestión metodológica requiere una lógica cualitativa diferente.

Es obvio que esta triple exploración imaginativa requiere un enorme esfuerzo en re-orientación y re-construcción de los hechos —más problemáticos aún si pertenecen al pasado— en rellenar huecos y establecer puentes conjuntivos todo, en suma, provocante a error; pero también es cierto primero, que podemos idear esquemas iniciales y pentagramas sobre los que otros pueden escribir otras alternativas retóricas y segundo que, como nos enseñaron Descartes y Kant, conocemos mejor lo que pensamos. Y ésta es la más profunda, la más humana ocupación del espíritu.