

## TENDENCIAS PARTICULARIZANTES Y UNIVERSALISTAS AL COMIENZO DEL NUEVO MILENIO: SUS BASES EUROPEAS

Urbano Ferrer  
*Universidad de Murcia*

### Resumen

La tesis mantenida en el artículo se cifra en que la identidad del ser europeo reside en una peculiar síntesis de lo uno y lo múltiple. A un primer nivel se muestran lo uno y lo otro en el orden político como unidad funcional de los Estados modernos y como pluralidad diversificada de las naciones particulares respectivamente. En la segunda parte se sitúan las raíces más hondas de esta duplicidad en el surgimiento de la ciencia en Grecia y la subsiguiente europeización, por un lado, y en la religión cristiana por otro lado, a la que se deben las nociones de persona como fin en sí y la relativización de los fines mundanos particulares. Por último, se examina el diagnóstico de crisis del mundo contemporáneo, empezado a esbozar por Husserl, y que afecta particularmente a la pérdida de la unidad del saber, a la libertad desvinculada de fines y a la justicia en tanto que reducida a un mero procedimiento.

*Palabras clave:* Europa, Estado-nación, comunidad universal, persona libre, Husserl.

### Abstract

This article is focused on the identity of Europe and describes it as peculiar synthesis of unity and plurality. At a first stage, unity and plurality appear in political realm as a functional unity of modern states and a diversified plurality of particular nations. Later, the deeper roots of this duplicity are placed, on the one side, in the birth of the Greek science and her subsequently europeization and, on the other, in Christian religion, where the conception of the person as an end in itself was developed and where all the particular mundane ends of the person were made relative. At last, the paper examines the diagnostic of the crisis of contemporary world sketched by Husserl and which refers specially to the lost of the unity of science, to a freedom disengaged from the ends and to a conception of justice which understand it only as a proceeding.

*Keywords:* Europe, Nation-State, universal community, free person, Husserl.

---

*Recibido: 21/05/04. Aceptado: 20/04/07.*

## 1. Nación y Estado

La particularidad y la universalidad se corresponden en buena medida, en la historia de los pueblos, con la diferencia política entre la nación y el Estado, aclimatada en Europa a lo largo de las Edades Moderna y Contemporánea y trasladada desde ahí a los otros continentes. La *particularidad* de la nación expresa, en efecto, unos límites tanto externos u objetivos como internos o subjetivos, aislantes ambos en relación con las otras naciones. Son factores externos constitutivos de la unidad nacional los que son identificables desde fuera: tales el territorio, una historia común o unos emblemas culturales —como pueden ser la lengua, la conjunción de determinadas etnias, la bandera, unos héroes nacionales...—; y es interna, en cambio, la apropiación que el pueblo hace de los signos externos de identidad y que se manifiesta básicamente en la autodeterminación o voluntad de constituirse como nación (lo que Renan llamaba el plebiscito diario) y en su diferencia con las otras naciones, al contraste con ellas. En cuanto al Estado, su *universalidad* le viene de su razón funcional de ser, en tanto que válida en abstracto para las distintas naciones; en virtud de ella el Estado moderno centraliza los ámbitos de decisión pública y convierte en ciudadanos a sus miembros. Los imperativos funcionales que se concentran en el Estado son los mismos para las distintas naciones: gubernamental, administrativo, judicial, legislativo, defensivo, asistencial..., por más que hayan seguido en cada Estado un desarrollo propio, y todavía hoy no estén siempre bien definidas estas funciones. A partir de esta diferenciación se hace necesario el ajuste Nación-Estado. Si el Estado es la funda o estuche vacío, la nación es la determinación peculiar y consistente que el Estado alberga.

Hasta 1870 la formación histórica de las Naciones-Estado, que termina en la Italia surgida tras el Risorgimento y en la Alemania de Bismarck, ha consistido en un proceso de unificación creciente, que ha llevado a integrarse regiones y supervivencias de épocas feudales en aquellas unidades nacionales que poseían los elementos comunes configuradores. Y después las fórmulas de equilibrio entre potencias que siguieron a los enfrentamientos, así como las prolongaciones nacionales en los Imperios coloniales, ya en el siglo XX, significan modos de consolidación de naciones ya existentes, que hacen visibles sus diferencias y dejan su huella fuera de sus fronteras. Las naciones podían verse en aquel entonces como un estadio significativo en el proceso hacia la Sociedad de Naciones, que se abrió paso después de la primera guerra mundial.

Asimismo, es un mapa de naciones que se ha reordenado repetidas veces, pero que, cada vez que una nación mayor reabsorbía a otra, ha dado lugar a que esta última posteriormente clamara por sus fueros: así ha sido en los casos de Bélgica, Irlanda, Eslovaquia, Ucrania, Croacia o Eslovenia, y, en general, en los pueblos de la extinta URSS. Y es también un proceso que desde el último cuarto del siglo XIX ha invertido su signo, yendo a la par con los intentos segregacionistas, en los que los criterios externos reconocibles, en que se basaba antes la voluntad de autodeterminación, se vuelven más difusos. ¿Cómo explicar este giro histórico del nacionalismo integrador primero al nacionalismo secesionista?

La cuestión es compleja porque confluyen en ella factores heterogéneos. Mientras la unidad del pueblo, la cultura o el Estado siempre ha sido motivo de cohesión, la nación se fue particularizando cada vez más, hasta convertirse en motivo de fricción frente a los rivales de dentro y de fuera, coincidiendo con otros fenómenos sociopolíticos, tales como las crisis económicas en los Estados o las banderías secesionistas auspiciadas por la primera Gran Guerra. Los nacionalismos han solido ir asociados a los antagonismos, ya fueran entre clases, razas o naciones.

El desarrollo industrial moderno y las migraciones masivas (que conocieron su auge entre 1880 y 1914) habían tenido como contrarréplica defensiva los movimientos nacionalistas, acompañados de antisemitismo, en Francia, Alemania o Austria. En el mismo orden, otro de los fenómenos que más han marcado los nacionalismos conflictivos fue el fracaso de la partición wilsoniana en naciones en 1919, por su recomposición desde fuera, provocando así nuevos secesionismos, tales como los húngaros en Rumanía, los eslovenos en Austria, los flamencos en Bélgica o los irlandeses. El nacionalismo había de convertirse, así, en las nuevas naciones multirraciales y de raíces debilitadas, en un sustituto de factores anteriores de integración. En consecuencia, un factor decisivo en la transmutación de los nacionalismos es su repliegue ante las amenazas, ya provinieran de la Economía multinacional anterior a 1913, ya estuvieran en relación con las secuelas de la industrialización y los movimientos migratorios, ya resultaran de la división artificial en naciones como consecuencia del desmoronamiento de los Imperios austrohúngaro y otomano.

El nacionalismo gubernamental se había caracterizado por el hecho de que los individuos se relacionaban directamente con el Estado, sin cuerpos intermedios, una vez convertidos en ciudadanos. Son ciudadanos de una nación los que quieren serlo al amparo de su Constitución. Pero a la vez fue tal la preponderancia de la conciencia nacional ya en los comienzos del Estado liberal que el Estado hubo de reconocer como ciudadanos solo

a los que pertenecían por nacimiento y origen a la comunidad nacional. Pues bien, frente a este nacionalismo institucionalizado aparece un nacionalismo tribal, que no encaja dentro de las instituciones políticas vigentes y que penetra en la vida privada, al identificar la nación con el alma de cada uno. Así, los movimientos pangermanista (fundado por Georg von Schönerer) y paneslavo (ligado a la *intelligentsia* rusa) proceden de aquellos pueblos que no habían participado en la emancipación nacional y que constituyen el germen del imperialismo continental, como ha destacado Hannah Arendt. Pero tanto unos como otros siguen todavía el modelo de la macronacionalidad.

Sin embargo, en la medida en que las políticas estatales no encauzaron las nuevas corrientes nacionalistas emergentes, estas buscaron su expansión por unos derroteros que no eran los ya institucionalizados (piénsese en el papel de los *mass-media*, las competiciones deportivas y los juegos florales en el fomento nacionalista), cuando no fue que se abrieron paso en pugna con los elementos nacionales asimilados y favorecidos desde el Estado. Un ejemplo son los *junkers* o aristocracia social alemana del II Reich, contraria a los avances en la industrialización.

Esta situación general resultaba sin duda de más peso en el despertar nacionalista que el estrato social o ideológico del que sus miembros se reclutaban, pues estos venían tanto de los campesinos y movimientos obreros como de la pequeña burguesía, o bien procedían en unos casos de las filas socialistas (así, el general Pilsudski, héroe de la independencia polaca, el partido socialista finlandés o los *dashnacs*, afiliados a la Internacional socialista, en Armenia) y en otros casos, como en Francia y Alemania, se nutrían, por el contrario, de los sectores contrarrevolucionarios.

La falta de homogeneidad de las poblaciones centroeuropeas y del Este de Europa, procedentes de los viejos Imperios, a las que se otorgó la soberanía estatal después de la primera Gran Guerra, determinó la presencia de pueblos dispersos, enclavados como minorías en Estados nacionales ajenos. Su organización como Congreso de Grupos Nacionales Europeos acabó siendo reconocida por la Sociedad de Naciones. No obstante, el ejercicio del derecho a la autodeterminación de las naciones no se revelaba aplicable de un modo directo a las minorías nacionales asentadas en Estados soberanos, por lo que se hicieron necesarias fórmulas de coexistencia pacífica dentro de un mismo Estado (Canadá, Bélgica, Irlanda...), cuando no estallaron conflictos sangrientos duraderos (pueblos balcánicos), hasta llegar a soluciones de compromiso.

De las nuevas circunstancias mundiales deriva que hoy día el problema nacionalista haya quedado desplazado en los términos en que en otro

tiempo se planteaba, una vez que los Estados nacionales han dejado de ser el centro del escenario internacional y al haberse producido el choque entre civilizaciones<sup>1</sup>, cuya chispa saltó el 11-S. Después de la guerra fría las identidades culturales y civilizatorias son el nuevo factor de fricción, más aún al haber caducado los conflictos bélicos entre los Estados de matriz europea. En consecuencia, la tensión se genera actualmente entre el derecho de ciudadanía, que recae sobre los individuos afincados en un territorio político, y las identidades nacionales, que se ven a veces debilitadas o sumergidas en los Estados de acogida. Pues los derechos de las minorías nacionales en Europa no se reconocen con base en el número —en lo que tienen las de perder—, sino por sus señas de identidad histórica y por su contribución específica al bien de aquella comunidad europea en la que están asentadas. Son unos derechos que tienen su límite último en el *ius publicum* europeo, herencia de lo que fue el Imperio Romano y más tarde el Sacro Imperio Romano Germánico.

Pero esto nos conduce a tratar las identidades nacionales en el marco de la unidad de Europa, de la que históricamente han nacido y a la que a la vez han alumbrado en sus posibilidades. ¿De qué hitos provienen esta unidad y pluralidad europeas constitutivas, en tanto que necesarias una y otra para entender la propagación de las naciones a partir de un mismo subsuelo espiritual?

## 2. La unidad europea: Aproximación fenomenológica

Los esfuerzos encaminados en el presente al fortalecimiento de la unidad europea no apuntan en último término a un nuevo Estado ni menos aún a la reafirmación de una unidad nacional europea inexistente. Tienen su precedente histórico continuado en los sistemas de equilibrio y en las Alianzas entre los Estados, destinados los unos y las otras a impedir el crecimiento desorbitado de unas potencias a costa de las otras. El *ius publicum* europeo otorgaba tres básicas zonas de influencia: el área del Mar Báltico, distribuida entre Suecia, Rusia y Polonia; el Mar Mediterráneo, adscrito a España, Francia y Turquía, y en tercer lugar el Centro de Europa, quedando siempre como potencia supervisora del equilibrio la Gran Bretaña, que solo a partir del Tratado de Utrecht de 1713 se con-

---

<sup>1</sup> HUNTINGTON, S.P., *El choque de las civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 1997.

vertiría en hegemónica. Pero, ¿qué factores dan su fisonomía a la nueva unidad europea que empieza a dibujarse en el horizonte?

En vano buscaremos en las Alianzas militares ni en las instituciones políticas el motivo determinante de esta unidad. En todo caso, son resonancias periféricas de un núcleo de coincidencias, constituido básicamente por el despertar de la ciencia, la Revelación cristiana y algunos supuestos filosóficos fundamentales compartidos que más adelante serán examinados. Son elementos provistos de una vocación universal y que en tal medida se han mostrado capaces de sobrepasar los límites estatales y territoriales europeos, llegándose incluso al caso de que hayan reobrado sobre Europa desde fuera de sus contornos los efectos de civilizaciones que tuvieron en ella su origen. Es el caso de América y Japón, ejemplos de pueblos externos al Continente europeo en los que este ve su propia huella y con los que cuenta como depositarios propios de esa misma civilización.

La unidad de Europa ha de ser tal que resulte compatible con la pluralidad irreductible en los individuos y pueblos que caracteriza al hombre europeo<sup>2</sup>. Ahora bien, parece que el procedimiento más adecuado para dilucidar aquellos rasgos que no son circunstanciales ni variables, sino que prestan constitutivamente su unidad esencial y universal al ser europeo, es el fenomenológico. Hay, sin duda, otras posibles aproximaciones complementarias, tales como el método dialéctico —al que se aludirá en las conclusiones—, el que parte de los modos de acción que han tenido un especial desarrollo en Europa (objeto de investigación particularmente por Hanna Arendt)<sup>3</sup> o el que contrapone el modo de ser europeo al de los otros Continentes: en este sentido, Africa, vuelta hacia los antepasados, ha sido parangonada a las raíces del árbol; Asia, cuna de las grandes leyendas y del culto a la naturaleza, encuentra su paralelo en las ramas y el follaje, mientras que Europa, en tanto que sede de las iniciativas individuales y de las grandes ideas, se compara con el tronco sobre el que se asientan las otras dos partes<sup>4</sup>. Si aludimos a estas otras vías, es para

---

<sup>2</sup> A esta duplicidad de lo europeo se refiere Ortega en su célebre conferencia de 1949 en Berlín: "...el hombre europeo ha vivido a la vez en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales grandes naciones" (ORTEGA Y GASSET, J., *De Europa Meditatio Quaedam*, Obras, IX, Alianza Ed., Madrid, 1983, p. 258).

<sup>3</sup> Cfr. ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>4</sup> MADARIAGA, S. de, *Carácter y destino en Europa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, pp. 223-225.

subrayar que la incursión conceptual fenomenológica que a continuación efectuaremos se prolonga en algunos aspectos en aquellas otras.

### 2.1. *La unidad y la pluralidad europeas*

De entrada la impresión que producen las condiciones geográficas e históricas de Europa es de desconcierto, dadas sus peculiaridades. Como señala E. Morin, “al igual que un ecosistema, Europa nunca tuvo una cabeza, un cerebro, un centro, sino millones de cerebros e innumerables centros”<sup>5</sup>. Es ciertamente un Continente de dimensiones reducidas, pero a la vez ramificado en múltiples naciones y lenguas e invadido a lo largo de los siglos por las más variadas etnias, todo lo cual no obsta para que desde el Imperio Romano hasta hoy venga definido como una única civilización<sup>6</sup>. Es lo que se pone de relieve en el hecho de que, mientras en Africa y en Asia fueron reemplazándose unas a otras las más variadas civilizaciones suntuosas, que hoy han quedado como arqueología, en Europa, en cambio, han tratado de aclimatarse numerosas ondas bárbaras de oscura procedencia, que ella ha acogido en su diversidad desde su barniz europeo característico.

Después de la segunda Guerra mundial Europa se limita a su territorio. Con 10 millones de km<sup>2</sup> representaba el 6,75 % de la extensión terrestre, estando constituida por 600 millones de habitantes y 31 Estados. Los diversos intentos de unificación europea de la pluralidad han fracasado: ni un Imperio, ni unos Estados Unidos, ni una Confederación, sino que siempre ha estado fraccionada en partes, no pocas veces en litigio<sup>7</sup>. Nunca ha habido en Europa una organización superior a sus constituyentes.

Pero, ¿de dónde proviene entonces esta unidad europea, que ha tenido, por otra parte, a lo largo de la Historia la mayor premura en difundirse, dejando así su impronta en los otros continentes? Baste fijarse en que la

---

<sup>5</sup> MORIN, E., *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 53.

<sup>6</sup> En este sentido los estudios de DAWSON, Ch., *Los orígenes de Europa*, Rialp, Madrid, 1991; *La religión y el origen de la cultura occidental*, Encuentro, Madrid, 1995.

<sup>7</sup> La oposición y el conflicto continuos entre los pueblos europeos ha llevado a decir que “lo europeo es la incapacidad de sellar un pacto con el poder de hecho y la irresistible tentación de traicionarlo cuando no ha habido otra solución que aceptar ese compromiso” (INNERARITY, D., “Libertad como pasión. Sobre la idea de Europa en Hegel”, *Persona y Derecho*, 24 (1991), p. 115).

fórmula del Estado-Nación o los descubrimientos técnicocientíficos han tenido su orto en el continente europeo. Y ¿cómo explicar el hecho de que el florecimiento en su seno de los ideales comunitarios más nobles de la humanidad no haya impedido la secuela continua de guerras intestinas y coloniales que surcan su historia?

Lo anterior se condensa en el siguiente interrogante: ¿Cómo afrontar la dualidad entre el ser europeo unitario y la pluralidad inseparable de modos de serlo? O en otros términos: ¿cómo se articula en las diversas épocas históricas la europeidad con la diversidad en los pueblos —desde sus correspondientes lenguas y culturas—, asentados todos ellos en un mismo suelo? Comencemos por el momento griego originario desde su enclave en el Asia Menor.

### 2.1.1. Primera etapa

Tensando los dos extremos de la oposición unidad-pluralidad, la Fenomenología encuentra, de un lado, la identidad de las formaciones lógico-matemáticas y, por el otro, la multiplicidad in infinitum de los actos —no solo en un mismo sujeto individual, sino también en la pluralidad inagotable de los sujetos— que se hacen cargo de las identidades lógico-matemáticas. Husserl describe esta antítesis como *unidad en la multiplicidad*, entendiendo con ello que la multiplicación de los actos psíquicos representativos de los correlatos que los especifican no comporta una multiplicación paralela en éstos. Frente a la temporalidad efímera de los actos, la omnitemporalidad o sempiternidad de las unidades científicas objetivas, que se pueden reiterar en los más diversos actos no simplemente como lo igual, sino más estrictamente como lo idéntico<sup>8</sup>.

Si transferimos esta oposición a las diversas voluntades congregadas por un fin común, el paralelismo con la dualidad “multiplicidad de actos-objeto unitario” se mantiene, ya que el fin asocia de suyo a las voluntades, sin tener para ello que multiplicarse en cada una de ellas, como si se tratase de copias de un único modelo sobrepasadas por él. Por el contrario, el fin hace nacer de suyo la unidad en las voluntades dirigidas al futuro, y

---

<sup>8</sup> “Ellos (los correlatos objetivos) no se agotan, son imperecederos; su producción repetida no genera (erzeugt) lo igual, es decir, a lo sumo lo igualmente manejable, sino que genera en cualesquiera de los múltiples actos de la misma persona y de las múltiples personas cualesquiera idénticamente lo mismo, idéntico en el sentido y en la validez” (HUSSERL, E., “Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie”, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band. VI, Martinus Nijhoff, Haag, 1962, p. 323).

en él concentran sus esfuerzos los pueblos y los individuos, los cuales, desprovistos de su fin común, se tendrían los unos a los otros por extraños, por más que se multiplicasen sus vínculos genéticos y vecinales.

Sin embargo, existe una diferencia significativa con la situación teórica primera: pues aquí el fin no está ya diseñado particularizadamente en su contenido, como lo están las propiedades y leyes lógico-matemáticas, sino que se incrementa y vuelve más comprensivo a medida que se ramifica ante situaciones nuevas, atrayendo, por así decir, nuevas energías hacia sí. Lo que es idéntico es, por tanto, la noción general de fin o telos, sin la cual se esfumaría el proyecto de vida en común —asimilable en ello a las entidades ideales—, mientras que desde él no son imaginables las particularizaciones que el fin mismo llega a incorporar en la historia de una comunidad. La noción general de fin es el núcleo invariable y subyacente a los fines particulares, que son forjados *ad libitum* y ordenados a su vez teleológicamente de acuerdo con su mayor o menor comprensión. Piénsese, por ejemplo, en la voluntad de paz, de colaboración, o en la transmisión de los conocimientos..., como diversas concreciones, todavía muy generales, del único fin aglutinante de la comunidad universal en el que se sustenta toda la convivencia.

La identidad de las proposiciones científicas nos va a valer como arquetipo para la formación de la comunidad universal, en la medida en que cada una de aquellas unidades idénticas presupone la idealización del “etcétera” o el “siempre puedo volver a empezar”, con que la retoma cualquier sujeto posible en el horizonte infinito de la Verdad<sup>9</sup>. A partir de las verdades normativo-ideales se configura, por tanto, una sociedad ilimitada, ya sea atendiendo a que cada una de las proposiciones es renovable en un número indefinido de actos, ya sea porque hay unas constantes o invariables de las que derivan *in crescendo* nuevas formaciones complejas sin límite. Siguiendo con la analogía, el fin que unifica los actos voluntarios se puede reactivar también *ad infinitum* en nuevos actos, siendo capaz de plasmarse en los numerosos fines particulares que de él emergen y que le otorgan cada una de sus concreciones. De aquí deriva que el interés específicamente teórico, el que nació y empezó a cultivarse en la Grecia de los siglos VII y VI antes de Cristo, contenga

---

<sup>9</sup> “Ella (la formación científica objetiva) pretende ser una verdad incondicionada. Hay en ello una infinitud, que confiere a cada verdad y a su confirmación fáctica el carácter de una mera aproximación sólo relativa, por más que referida a un horizonte infinito, en el que la verdad en sí es válida como punto de referencia, por así decirlo, infinitamente alejado” (HUSSERL, *op. cit.*, p. 324).

el germen de una comunidad universal, vale decir, no restringida por una u otra soberanía política, ni por la exclusión de este o aquel pueblo, y a la que ya desde ahora podemos denominar Europa (término griego en su origen, que significaba “de cara ancha”).

Esta universalidad de la razón, descubierta por los griegos, pone las bases de la siguiente helenización y de los principios organizativos a escala mundial que están a la base del Imperio Romano. A diferencia de las Naciones, poseedoras de una unidad cerrada sobre sí misma, la cual necesita por tanto afirmarse de un modo u otro frente al exterior<sup>10</sup>, Europa, en cambio, va tomando forma desde el fin objetivo de la comunicación universal entre los hombres y pueblos, equidistante tanto de la nivelación abstracta de las diferencias (cosmopolitismo racionalista) como del particularismo que comporta el encapsulamiento en los propios límites (civilizaciones asiáticas precedentes). De este modo, las formaciones históricas universalmente válidas, en tanto que debidas al *ορθος λογος*, *recta ratio* (como era la *εκκλησια* o asamblea deliberativa griega), reemplazan a la costumbre, lo *καθηκον* o simplemente adoptado por convención<sup>11</sup>. La noción de fin universal emparenta con un destino común a los hombres, tal que no les viene impuesto *a tergo*, sino que moviliza más bien las energías singulares evitando su dispersión.

La nueva dedicación implica a la vez un momento subjetivo, diversificado en la pluralidad de los hombres, y otro momento objetivo unificante, que es fruto del primero. El momento subjetivo consiste en la admiración o *θαυμαζειν*, y es la actitud que se refleja en el interés por el conocimiento. Esta actitud comporta la detención de la mirada ante lo que son las cosas, irradiando luego desde ahí a los distintos centros de interés activo, tales como las Universidades en tanto que instituciones, la división del saber en disciplinas, las Cortes de Justicia, la distinción entre el *otium* y el *nec-otium* desde el primado del primero, el cuidado del alma o instrucción como una de las características del hombre griego... Por su parte, el momento objetivo se revela como lo permanente, lo entregado

---

<sup>10</sup> COTTA, S., *El Derecho en la existencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1987.

<sup>11</sup> “Con ello hemos diseñado el carácter fundamental de la transformación que en la vida de los pueblos operó el punto de vista de la Filosofía griega, pero también el carácter fundamental de la cultura europea total, relativamente cerrada como una unidad de racionalidad internacional, e igualmente se hace inteligible la época del desarrollo presente del conjunto de los pueblos de la Tierra, caracterizados por entrar en el proceso de una europeización universal” (HUSSERL, *Krisis II*, *Ergänzungsband*, *Husserliana XXIX*, R.N. Smid (hrsg.), Kluwer Academic Publishers, Haag, 1991, p. 16).

a la admiración, frente a la fugacidad de las solicitudes momentáneas. Así, la mente griega se topa pronto con la unidad inalterable del *Λογος*, que atraviesa las oposiciones cósmicas y funciona como ley para la *πολις* y para todo hombre (según Heráclito). La afinidad entre ambos momentos puede formularse en los términos de que solo lo inmortal en el hombre (el deseo de saber) descubre lo inmortal objetivo (que la realidad persiste con sus leyes invariables allende las apariencias cambiantes).

En las civilizaciones preeuropeas, por el contrario, el hombre se protegía de las amenazas de la Naturaleza mediante las narraciones míticas. Lo manifiesto era solo un lugar de paso hacia acontecimientos ignotos, situados en una era remota. Hubo que esperar a los griegos (y en particular al nacimiento de la Filosofía en Grecia) para que —sin abandonar del todo el mito— el mundo de la vida se volviera por vez primera patente en sus estructuras fenoménicas, es decir, tal como se hace presente. Así, por ejemplo, el mostrarse de los objetos en escorzos, la diferencia entre los tres éxtasis temporales o bien la diferencia fenoménica entre lo físico y lo psíquico no vienen dados primeramente como determinaciones reales, sino como modos de aparecer de lo mundanal, de aquello que está a la vista. El lema de la Ciencia se convierte, de este modo, en *σωζειν τα φαινόμενα* (salvar los fenómenos).

Para la nueva actitud, que nos han legado los griegos, cada región de objetos prescribe a priori los modos de su donación. De este modo, los cursos contingentes de los acontecimientos quedan unificados por las esencias que los delimitan y contraponen; las comunidades humanas se constituyen y consolidan partiendo de fines intelectivamente formados; los comportamientos humanos se vuelven comprensibles a la luz de determinados fines y valores... En cualquiera de estos casos hay unas esencias objetivamente reiterables, necesarias para encuadrar los hechos múltiples y dispersos. Partiendo de estas esencias el hombre europeo reconoce su identidad en la universalidad que lo caracteriza.

En este sentido, el mundo europeo no se circunscribe a los límites naturales y culturales de una determinada esfera de pertenencia (de un indigenismo aislante), sino que posee la universalidad característica del interés teórico, apta para cristalizar en proposiciones provistas de validez en sí y para orientar la vida según los cánones apodícticos que les son inherentes. Husserl no piensa con ello solo en la ciencia matemática, que recubre el mundo natural con un revestimiento ideal que le es artificial, sino ante todo en la razón especificadora del hombre, en condiciones de conducirlo de acuerdo con normatividades universales y que aspira a resolverse en percepciones originarias. En cambio, la Geometría, nacida con

Euclides, se aplica solo a un sector reducido, cuya evidencia se sustenta sobre el mundo de la vida latente en ella; su admirable exactitud ha llegado a funcionar en el mundo mecanizado y tecnificado como un retículo que puede impedir la donación de las verdades mundanales originarias.

Ello no obstante, esta primera piedra miliar en la constitución de Europa ha debido dejar paso a un segundo nivel a partir del acontecimiento histórico de la Revelación judeocristiana, con el que se ha introducido la periodización del tiempo. Pese a la procedencia oriental del Cristianismo, pronto se extendió por el territorio europeo y fue en él donde su semilla prendió de un modo definitivo en los primeros siglos, alcanzando desde allí a los otros Continentes. Este nuevo nivel europeo de identidad religiosa conferirá un mayor arraigo y especificación tanto a las individualidades (y a los pueblos) que sustentan sus fines históricos, ahora reconocidas como personas e hijos de Dios, como a la naturaleza misma de los fines, de origen trascendente, que las convocan. Es lo que examinaremos seguidamente.

### 2.1.2. Segunda etapa

El sujeto que actúa por un fin dado tiene alguna manifestación o evidencia del fin que le guía. En virtud de ello la acción humana no queda atrapada en sus efectos, sino que se reconoce como humana en el sentido que la unifica. Tal es el germen de la noción de sujeto personal, apto para retraerse desde los acontecimientos histórico-mundanos hacia sí mismo. Es un sujeto que bajo el influjo del Derecho romano, pero sobre todo de la Revelación cristiana, conquistará progresivamente sus determinaciones constitutivas a lo largo de los siglos: como sujeto que dispone de cosas (*res*), que es digno, que tiene la titularidad de los derechos (el *suum*), que posee conciencia moral, que es insobornable, que no queda definido desde el interior del mundo al que pertenece....

Coherentemente con esta centralidad del sujeto, los fines mundanos variables se llegan a relativizar, en la medida en que la persona puede siempre tomar distancia respecto de ellos. En otros términos: ninguno de los fines que pueden ser propuestos y realizados se conmensura con la naturaleza de fin en sí que cualifica a la persona, haciéndola digna. El hombre europeo descubre, así, la libertad personal y la provisionalidad en los fines que proyecta como rasgos suyos distintivos, pero provistos a la vez de un alcance universal.

El fermento social cristiano, del que las anteriores nociones son deudoras, ha actuado de hecho como el factor de preservación y de dinamismo en la unidad de la civilización occidental, por ejemplo transmitiendo

la cultura desde el monacato, desarrollando la Teología a partir de las categorías griegas clásicas (primero con San Justino en el siglo II y dos siglos más tarde por obra de los Padres Capadocios), dando vida a las primeras Universidades europeas, o impulsando los principios del Derecho internacional tras el descubrimiento del Nuevo Mundo. Todo ello sin el basamento de unas estructuras temporales fijadas desde el poder civil, como las que regulaban ierocráticamente el orden social en el mundo oriental, sino dentro de una multiforme adaptación creativa al curso de la historia. Ya desde un principio la Iglesia, como sociedad suprema y autónoma en su orden, se convirtió en el baluarte de la libertad espiritual del hombre europeo ante un Estado omnipotente y opresivo, como llegó a ser el Imperio romano.

¿Qué modificaciones experimenta el mundo de la vida griego desde los nuevos supuestos del mundo cristiano? La Fenomenología ha tematizado la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*) como horizonte abierto en primera persona para las percepciones y realizaciones históricas, así como (ha tematizado también) la estructura teleológica que es acorde con la condición personal del sujeto que actúa. Ambas caracterizaciones del ser europeo no habrían sido posibles sin la noción de persona, en tanto que dotada de diversas dimensiones de libertad y abierta a un destino trascendente. Examinaremos una y otra caracterización por separado.

A) En relación con el mundo de la vida, ha de advertirse que en su significación primordial e inderivable para la existencia humana reside justamente uno de los puntos de partida para el reconocimiento de la libertad del sujeto. Pues es tal el mundo de la vida que en razón de su estructura universal —la cual lo presenta como un horizonte nunca saturado que acompaña a cualesquiera percepciones— precede a y alienta de modo más o menos remoto en las estructuras mundanas objetivadas, tales como los conocimientos abstractos, las leyes técnicas o las instituciones decantadas. El mundo de la vida no consiste, pues, en un dato más que formara parte de la actitud natural, ya que la concentración usual en las cosas del mundo circundante hace que el mundo no sea visto como un todo, que se hiciera explícito en las cosas y remitencias que lo componen, sino que más bien queda implícito en ellas como su horizonte común. La universalidad del mundo de la vida equivale, así, conjuntamente al hecho de que siempre comparece en primera persona, para cada uno de nosotros, y a que cada persona puede reproducir a voluntad las evidencias originales de partida cumplidas en él. Ahora bien, la reproducción de una evidencia mediante libres variaciones imaginativas

sobre los diversos casos particulares es el ejercicio primario de la libertad en el orden del conocimiento.

Sin embargo, la estructura universal del mundo de la vida, en la que se inscriben las evidencias mundanales particulares, se diversifica con arreglo a la situación percipiente e histórica de cada sujeto. Me referiré a cada uno de estos aspectos. Por lo que se refiere a las percepciones, no solo todas ellas se imbrican y componen un único mundo, sino que cada una resalta en su irreductibilidad partiendo del fondo perceptivo universal, que, en tanto que horizonte, le procura la individuación. El mundo universal de la vida está latente de modo constante en las percepciones singulares y perfila sus correspondientes objetos. Encontramos, de este modo, de nuevo la unidad y la pluralidad, constitutivas del modo de ser europeo, en las percepciones objetivas.

En cuanto a la vertiente histórica, que entre los griegos había quedado reducida en general a las crónicas de los sucesos memorables, adquirió una presencia particular en el mundo cristiano, al acomodarse a la condición itinerante de la vida terrenal, sostenida por la esperanza en el más allá. Así lo refleja el estilo narrativo de las Bienaventuranzas, propuestas a cada cristiano desde su situación particular. También Europa muestra una historia labrada en común y hecha de pactos y confrontaciones entre sus diversas poblaciones.

Esta condición histórica del hombre ha sido acentuada particularmente en nuestro siglo por la corriente hermenéutica (H.G. Gadamer). Se ha hecho hincapié en que, si bien las intenciones particulares de los agentes posibilitan la Historia, no son ellas suficientes, ya que la trama histórica está también en función del concurso aleatorio de los diversos efectos y de su prolongación en efectos nuevos. De este modo, el mundo de la vida se recubre de expectativas, esperanzas, temores..., que corresponden a su inserción histórica y apuntan a lo que todavía no está dado. El punto de vista histórico se diversifica, así, en cada una de las épocas, y aun de los agentes, sin menoscabo de su universalidad. Aquí universalidad significa, por tanto, *continuidad temporal*, ofreciendo el hilo conductor básico a la serie en que consiste la historia (*historia non facit saltus*). En este sentido, la distancia histórica es posible desde la individualidad insustituible de cada momento (pluralidad), pero a la vez desde su instalación común en un único mundo.

Con posterioridad a Husserl el mundo de la vida ha sido puesto de relieve como acervo de conocimientos socialmente sedimentados (Alfred Schutz) y como fondo abierto performativamente en el curso de la comunicación lingüística (J. Habermas). Ambas tematizaciones heredan del

mundo de la vida husserliano la universalidad implícita, y se corresponden respectivamente con la tradición viviente que está operante en Europa y con el intercambio sin fronteras partiendo de cada pueblo europeo.

Sin embargo, el hecho de que una y otra variante del mundo de la vida sean mostradas como horizontes tiene un carácter derivado (y aquí reside la limitación de los dos últimos planteamientos), ya que el horizonte perceptivo y el proyectivo son los originarios, en tanto que son los que únicamente vienen dados en primera persona. De hecho, los estratos de conocimiento socialmente disponibles, a que se refiere Schutz, constituyen el fondo de extracción de los anónimos “motivos-porque”, a los que recurrimos después de haber proyectado una acción singular que queremos interpretar, y, por su parte, la comunicación, generadora de las propias pretensiones de validez universal destacadas por Habermas, va precedida por el sentido finalista, que desde su unidad congrega a los comunicantes previamente al intercambio. Por tanto, el mundo de la vida, antes de ser transmitido y antes de ser creado, viene dado concomitantemente a los objetos de conocimiento y a los términos de elección, como el horizonte sobre el cual unos y otros se delinearán.

Este concepto de mundo de la vida unitario evita las unilateralidades opuestas del historicismo y del idealismo. Pues en él confluyen simultáneamente la variedad de los mundos históricos, que el historicismo había acentuado con exclusividad, y la universalidad de su donación para cualquier sujeto, que la Filosofía moderna trascendental había puesto de manifiesto desde unos supuestos gnoseológicos idealistas. De este modo, el mundo de la vida realiza la síntesis que desde el inicio nos guía entre lo universal y lo particular, tanto en el conocimiento como en las realizaciones históricas. Ocurre que, así como los conocimientos en primera persona se rigen por unas condiciones esenciales de validez prescritas por sus objetos, análogamente las consecuencias histórico-efectivas de los propios actos son atribuidas, al menos en parte y con mayor o menor proximidad, a los agentes singulares y colectivos responsables que protagonizan la historia.

La reciprocidad entre la universalidad y la particularidad consiste, por consiguiente, en el hecho de que si, de un lado, las estructuras universales del mundo de la vida se descubren solo singularmente, por otro lado, los actos y realizaciones singulares se ejercitan solo en el interior de las estructuras universales. Pero esta es la misma reciprocidad existente entre el ser europeo, abierto a lo universal, y los modos particulares como cada pueblo cumple su europeidad: mientras el primer término equivale al ámbito de la razón y de la libertad, heredadas de Grecia y potencia-

das por la visión cristiana de la vida, lo segundo es una exigencia de la universalidad primera, a la que da su efectividad variable y concreta.

B) Pasando ahora al aspecto teleológico de la actividad humana antes apuntado, va a experimentar en el mundo cristiano la transformación debida a que los diversos fines históricos propuestos se convierten en relativos, por cuanto solo el fin trascendente a que está destinado el hombre como persona puede recabar sin restricciones la plenitud como fin. La unidad de fin de la naturaleza humana más la unidad de destinación personal son lo que confiere el propio límite a los fines particulares, haciendo posible en éstos una ordenación finalista entre ellos. El fin englobante, tanto en las diversas vidas humanas como en sus relaciones mutuas, tiene un carácter universal y determina a su vez el carácter teleológico en cada uno de los fines particulares. Pues a la luz del fin universal la relatividad de estos fines significa que *deben justificar* el propio carácter de fin ante el ser que es fin en sí mismo. Es así como el conocimiento universal siempre está a la base del reconocimiento de los límites en los fines particulares.

Al estar las instituciones que se han desarrollado en Europa orientadas a un fin personal, se entiende que su principio de legitimidad resida en la conciencia de las personas, y derivadamente de los pueblos. Las instituciones no tienen, en efecto, la facultad de obtener para sí mismas el asentimiento incondicionado, en tanto que están gobernadas por el principio de funcionalidad, no por la condición de fin que caracteriza al ser personal, tal como la ha evidenciado la civilización europea. Ni la racionalidad mecánica ni la racionalidad funcional, desplegadas originariamente en Europa, se justifican de por sí como formas de racionalidad. De hecho, la liberación de las opresiones que repetidamente nos muestra la Historia no podría provenir de un aparato institucional más o menos utópico, al margen de una conciencia personal, sino más bien de los principios universales referentes al bien y al mal que la conciencia moral encuentra al contacto con la experiencia. La *relatividad* de los fines parciales y de los alumbramientos históricos sólo se evidencia desde el *absoluto* del ser personal (absolutez relativa al Absoluto divino) y de sus referentes morales últimos, igualmente absolutos.

De este modo, la conciencia de los fines no se detiene ante las instancias objetivadas e impersonales, separadas entre sí (la burocracia, el mercado, los cuerpos diplomáticos...), sino que más bien les reclama una razón axiológica de ser, quebrando su carácter compacto. Un ejemplo de esta relativización europea proveniente de los fines es la que se encuentra en el principio universal de legitimación del poder, oriundo de Europa, en la

medida en que no se resuelve en un mecanismo autorregulado, sino que aparece aceptado por las Declaraciones de Derechos del Hombre.

Es constitutivo de Europa dejar intactas las diferencias culturales entre sus pueblos, sobre las cuales se proyectan los rasgos europeos unitarios. Más aún, la europeización común a estos pueblos ha traído consigo la máxima promoción de las especificidades nacionales, en el intercambio recíproco. Así ocurre, por ejemplo, con la bipolaridad abstracto/concreto o con la trilogía acción/pensamiento/pasión, las cuales, sin dejar de ser universales en su disyunción exclusiva, se presentan de modo diverso en cada pueblo europeo, combinándose a su vez con los otros rasgos distintivos europeos, como son el interés teórico y la afirmación personal libre<sup>12</sup>. Vémoslo con algunos ejemplos.

Ocurre que la intención cognoscitiva se manifiesta preferentemente como orden mental abstracto en Francia, o bien como adecuación sinuosa a los pliegues de lo concreto en Gran Bretaña, o por su parte como plasmaciones de los propios ideales en el retrato y en los personajes literarios en Italia y España... También la afirmación de la persona que sigue al ejercicio de su libertad se ha ejercitado de modos diversos a lo largo de la historia, a veces como rebelión contra un orden instituido, otras como fundación y evangelización del Nuevo Mundo, ya como resistencia a ser engullidos por otras civilizaciones (Reconquista en España)... He aquí, pues, toda una serie de variantes particulares, hechas posibles desde los caracteres europeos comunes. Los pueblos que componen Europa, variopintos e inconfundibles, no tienen otro denominador común que la promoción de la singularidad libre de las personas, manifestadas a través de una inteligencia y una voluntad de proyección universal.

## 2.2. Diagnóstico contemporáneo

El diagnóstico de crisis sobre el mundo moderno y contemporáneo, expuesto por Husserl en sus Conferencias en Praga y en Viena en las vísperas de la Segunda Guerra mundial, le llevó a la conclusión de que era urgente recuperar la universalidad vocacional de Europa, quebrada bajo distintos signos. La unidad fundacional europea acabada de exponer está amenazada desde aquellos frentes en los que se ha perdido el equilibrio primero entre lo universal y lo particular.

---

<sup>12</sup> MADARIAGA, S. de, *op. cit.*, Parte Primera. MARÍAS, J., *España inteligible*, Madrid, 1985

En primer lugar, por lo que se refiere al interés teórico como principio de unidad europea descubierto por los griegos, la crisis se remonta, según el diagnóstico de Husserl, a la Era moderna, justo al momento en que se fragmenta la unidad de la teoría y se procede a descomponer el saber en diversas técnicas especializadas, cada una de ellas precedida por el propio método específico dictado por su objeto y segregada del mundo de la vida unitario. La ciencia moderna ha neutralizado, de este modo, el mundo de la vida, al introducir un objetivismo nivelador entre las distintas ciencias, que se difracta en una multiplicidad de objetos, sin fronteras ontológicas preexistentes<sup>13</sup>. Es una tendencia que ha culminado en el positivismo, con su programada matematización de los diversos ámbitos del saber. Lo que Ortega llamaba la barbarie de la especialización no puede por menos de ser signo de división interna en el seno del hombre europeo.

Pero no solo las ciencias, también las esferas de la acción se han desvinculado de los fines directivos, ya sean los transmitidos a través de las generaciones, ya consistan en la voluntad de futuro o en cualquier otra forma de espontaneidad viviente, para endosarse la camisa de fuerza de los programas y los sistemas. La invasión de la actividad humana por los modelos impersonales ha llegado a desvirtuar la cuestión del sentido, instituyendo una racionalidad eficiente, en sí misma vacía, ya desenmascarada por Max Weber. El multiplicarse de la burocracia, la automatización de las decisiones y la imparable especialización en los diversos sectores de la actividad son otros tantos síntomas del primado de la eficiencia productiva, que ha vuelto extraña la pregunta por el sentido, resquebrajándolo en múltiples valores segregados (el politeísmo en las valoraciones detectado por Weber).

La crisis de Europa como faro conductor para todos los pueblos equivale a la reducción particularista de los principios universales que la han alumbrado en sus comienzos. Así se aprecia en la *crisis del sentido de los conocimientos particulares*, una vez que han embocado una dirección objetivista e impersonal; en la *crisis de la libertad*, cuando la búsqueda de la emancipación ha hecho perder de vista los fines que la orientan y eventualmente justifican, y en la *crisis de la virtud moral de la justicia*, al pasar por alto su conexión natural con los derechos de todos los hombres y transmutarla en un mero procedimiento constructivo, tal como la ha

---

<sup>13</sup> HELD, K., “La diagnosi fenomenologica dell’epoca presente in Husserl e Heidegger”, *Husserl. La ‘Crisi delle scienze europeè e la responsabilità storica dell’Europa*, M. Signore (ed.), Franco Angeli, Milano, 1985, pp. 125-142.

presentado el liberalismo contemporáneo de J. Rawls. En estos tres casos tiene lugar una naturalización y una pérdida, en definitiva, de los valores subjetivos originarios que acuñaron la unidad de Europa: tales fueron respectivamente, en esos casos, la *unidad del saber*, el *libre actuar por fines* y la *prioridad del sujeto responsable* sobre las instancias externas construidas por él.

Con ello se han abandonado los supuestos originarios que legitiman la validez de los conocimientos, de la libertad y de la justicia, renunciando de este modo a la exigencia de justificación, implícita en toda mostración racional. La ciencia, de hecho, justifica vocacionalmente las propias aserciones mediante evidencias asentadas en verdades universales (en caso contrario se reduce a una técnica especializada o se conforma con la plausibilidad en los enunciados, como ocurre hoy frecuentemente); la libertad, por su parte, se ejercita e incrementa según valores patentes en juicios de la razón práctica, y, por su parte, la justicia está basada en los derechos fundamentales del hombre, esencialmente irrenunciables. Son los supuestos universales latentes en los conocimientos y en la actuación según fines. Es por lo que el modo de que el hombre europeo encare la propia crisis no será relegando la racionalidad científica, como han pretendido los diversos nihilismos contemporáneos desde Nietzsche, sino dotándola del marco preciso para su delimitación y progreso, tal como lo ofrece el mundo de la vida, en tanto que punto de intersección entre los horizontes objetivos abiertos y los fines existenciales.

Los horizontes del mundo de la vida cubren y delimitan, efectivamente, la actuación singular. Contrariamente, la pérdida de los horizontes debida a la actitud metódica especializada implica la carencia de una guía para la actuación, puesto que esta se decide en un horizonte de posibilidades existenciales ponderadas que la ciencia moderna formalizada ya no suministra. Así como el significado mundano de los objetos se inscribe en un conjunto de plexos significativos, el sentido de la acción viene, a su vez, bordeado por un halo implícito de posibilidades, que aparecen como sus motivaciones y convierten a aquella en responsable.

### *2.3. Conclusión: Síntesis entre lo universal y lo particular en el ser europeo*

Para abordar el problema de la síntesis entre lo universal y lo particular en Europa hemos empezado contraponiendo la Nación, como

elemento diferencial entre los pueblos, al Estado, como expresión instrumental de la razón y válida para las distintas Naciones. Pero aparte de que al embocar el tercer milenio la coincidencia entre Nación y Estado ha mostrado distintas fisuras, es una síntesis limitada al orden político y que no alcanza, por tanto, a los rasgos distintivos más genuinos del ser europeo. De aquí que en la segunda Parte hayamos identificado el interés teórico nacido en Grecia y la religión cristiana como las dos fuentes a las que se remiten tanto la unidad entre los hombres y pueblos europeos como la pluralidad correspondiente, fomentada por unos principios de unidad que son respetuosos con la singularidad de la persona y con sus diversas expresiones.

Puede objetarse a este acercamiento fenomenológico que, al situarse en el ideal teleológico que está en el origen de Europa, pasa por alto los avatares históricos en contraste con él y que han sido sangrantes a lo largo del siglo XX, como el colonialismo, las discriminaciones y persecuciones de pueblos enteros o los totalitarismos. Sin embargo, hay que advertir que la conciencia crítica de estos abusos procede también de Europa, debiéndose al reconocimiento del ideal señalado de hombre y de civilización. Lo que la objeción destaca es más bien la falta de atención del método fenomenológico-eidético hacia la causalidad múltiple y efectiva de los cambios que han influido en los rumbos particulares enfilados por Europa a lo largo de su historia.

La unidad del telos histórico ha de completarse, en efecto, con las variaciones de hecho no calculadas ni previstas, y que no se confunden con las variaciones imaginativas entre los ejemplares de una esencia común. Sin duda, la Fenomenología ha encontrado en la Humanidad europea elementos universales que manifiestan un telos, pero no puede ponerlos, por exigencias metodológicas, en conexión con la causalidad dispersa del cambio, eventualmente en situación de favorecer o de detener el fin histórico unitario. El método eidético es el adecuado para extraer las fuentes de unidad en la Historia desde su proveniencia europea, pero, al aplicarlo, deja en la sombra los factores histórico-genéticos, en los cuales se despliega la universalidad y que son incluso requeridos por los propios universales mencionados antes. Es una dificultad similar a la que encuentra Husserl para acceder al alter ego a partir de la conciencia trascendentalmente reducida. Desde los fines unitarios expuestos, que hicieron comprensible a Europa, no se pueden abarcar las contingencias históricas variables e imprevisibles.

¿Acaso el método dialéctico hegeliano podría tomar el relevo, basándose en que el Espíritu absoluto que atraviesa las oposiciones efectivas

para después adentrarse en sí mismo es el universal concreto sujeto de la Historia? Sus concreciones son realizadas en el desarrollo a través del cual el Espíritu se reencuentra históricamente. Sin entrar aquí a exponerlo, señalemos que es una aproximación (emprendida por Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*) que acierta a poner en relación las diversas culturas en su sucesión histórica, pero tiene dos limitaciones fundamentales: a) no diferencia adecuadamente entre la libertad del espíritu humano y la necesidad de la Providencia divina; b) no se hace cargo suficientemente del futuro del hombre que está en la raíz de la historicidad, al ver en él solo una negación dialéctica del presente.

En vez de acomodar los hechos a los pliegues de la dialéctica, son las esencias configuradoras de Europa las que ofrecen el marco necesario en el que situar y enjuiciar las contingencias históricas que atraviesan al continente. De su fidelidad a estas raíces depende el futuro europeo.

## Bibliografía

- ARENDE, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998.
- BECK, U., *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1999.
- BECK, U., *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002.
- COMELLAS, J.L., *Historia breve del mundo contemporáneo*, Rialp, Madrid, 1998.
- CRISTIN, R., RUGGENINI, M., *La Fenomenología e l'Europa*, Vivarium, Nápoles, 1999.
- DAHRENDORF, R., *Reflexiones sobre la revolución en Europa*, Emecé, Barcelona, 1991.
- DAWSON, Ch., *Los orígenes de Europa*, Rialp, Madrid, 1991.
- DAWSON, Ch., *La religión y el origen de la cultura occidental*, Encuentro, Madrid, 1995.
- HABERMAS, J., *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, Erker, St. Gallen, 1991.
- HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997.
- HOBZWANN, E., *Naciones y nacionalismo desde 1870*, Crítica, Barcelona, 1991.
- HUNTINGTON, S.P., *El choque de las civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 1997.
- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, La Haya,

- 1962 (trad.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991).
- HUSSERL, E., *Krisis II*, Husserliana XXIX, R.N. Smid (ed.), Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1991.
- IM HOF, U., *La Europa de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1993.
- MADARIAGA, S. DE, *Carácter y destino en Europa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- MARÍAS, J., *España inteligible*, Alianza Univ., Madrid, 1985.
- MORIN, E., *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- MURILLO, I (ed.), *La Filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Diálogo filosófico, Madrid, 1995.
- NUSSBAUM, M.C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Paidós, Barcelona, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, J., *De Europa Mediatio Quaedam*, Obras IX, Alianza Ed., Madrid, 1983.
- PATOCKA, J., *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991.
- POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, EUNSA, 1995.
- SIGNORE, M (ed.), *Husserl. La Crisi delle scienze europeè e la responsabilità storica dell'Europa*, Franco Angeli, Milán, 1985.
- SCHULZ, H., *Estado y Nación en Europa*, Crítica, Barcelona, 1997.
- VARIOS, *Universalismos*, Univ. La Laguna, 1999.

## ARTÍCULOS

- FERRER, U., “De la teoría general del valor a una ética de fines”, *Husserl y la Teleología*, *Anuario Filosófico*, XXVIII/1, 1995, pp. 41-60.
- GRAWERT, R., “Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft”, *Der Staat*, 23 (1984), pp. 179-204.
- INNERARITY, D., “Libertad como pasión. La idea de Europa en Hegel”, *Persona y Derecho*, 24 (1991), pp. 109-130.
- TAYLOR, Ch., “La política del reconocimiento”, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 293-334.