

GENARO CHIC GARCÍA
(director)

Historia de Europa

(ss. X a.C. - V d.C.)



UNIVERSIDAD DE SEVILLA
Secretariado de Publicaciones

GENARO CHIC GARCÍA
(director)

HISTORIA DE EUROPA

(ss. X a.C. – V d.C.)



Sevilla 2014

ÍNDICE

LA FUNDAMENTACIÓN CLÁSICA DE LA IDEA DE EUROPA

Antonio Caballos Rufino

1. La búsqueda de una identificación de Europa.....	15
2. La conformación histórica de la imagen de Europa.....	19
2.1. Los orígenes del nombre	19
2.2. Los contenidos étnico y cultural del término “Europa”.....	24
2.3 La elaboración de la idea de Europa a partir de los vínculos clásicos	30
3. Europa desde el presente: una vertebración incompleta.....	33
Bibliografía.....	38

INTRODUCCIÓN

Genaro Chic García

1. Europa: un mito comunitario que se va llenando poco a poco de racionalidad estatal	41
2. Los fundamentos de la investigación de los fenómenos sociales en una visión diacrónica. Principios básicos para el estudio de la Historia	43
3. La percepción del espacio y del tiempo durante la llamada edad antigua.....	48
4. Formas de entender los fenómenos relativos al pensamiento, socioeconómicos y políticos durante la Antigüedad y sus causas	57
Bibliografía.....	67

LOS SIGLOS X A V A.C.

Adolfo J. Domínguez Monedero

1. El Egeo	70
1.1. La recuperación tras la catástrofe	70
1.2. La apertura al Oriente.....	76
1.3. La aparición de nuevas formas de estado: la <i>polis</i>	83

1.4. La expansión mediterránea de los griegos	92
1.5. Las tensiones internas en la <i>polis</i> griega.....	98
1.6. El mundo griego ante un horizonte de cambios: las amenazas externas	107
2. La Península Italiana	114
2.1. Las poblaciones itálicas: lenguas y culturas.....	114
2.2. El impacto exterior: fenicios y griegos.....	117
2.3. La aparición de estructuras estatales en el mundo etrusco- lacial.....	122
2.4. La emergencia de Roma y sus aspiraciones hegemónicas en el Lacio.....	127
3. El extremo Occidente.....	135
3.1. El poblamiento de la Península Ibérica	135
3.2. Colonizadores fenicios en el sudoeste hispánico	140
3.3. Tarteso o la primera sociedad compleja en la Península Ibérica.....	145
3.4. Cambios en el modelo económico y social: la transición al mundo púnico y los orígenes de la cultura ibérica	149
4. La Europa templada.....	153
4.1. Del mar Negro al Atlántico: movimientos de personas y de ideas.....	153
4.2. Los orígenes del mundo celta en la Europa occidental y la atracción del Mediterráneo y el surgimiento de culturas principescas.....	154
4.3. Tracios y escitas en la Europa oriental	157
5. Conclusiones.....	161
Bibliografía.....	169

LOS SIGLOS V Y IV A.C.

Eduardo Ferrer Albelda

1. Introducción. La regionalización del ámbito europeo- mediterráneo.....	183
2. La Europa mediterránea	186
2.1. El ámbito egeo.....	186
2.1.1. La ciudad griega: marco de referencia del hombre	188
2.1.2. El marco político: auge y crisis de la polis	192
2.2. La Península Itálica.....	204
2.2.1. Los etruscos	204
2.2.2. Roma y los latinos.....	214
2.2.3. Las poleis griegas de Magna Grecia y Sicilia	220
2.3. <i>Massalia</i> y los griegos del extremo Occidente	230
2.4. La <i>epicracia</i> cartaginesa en el Mediterráneo central y occidental.....	239

2.5. La Iberia mediterránea: púnicos e íberos.....	255
3. La Europa templada: celtas, hiperbóreos y escitas.....	268
3.1. Los celtas: fuentes de conocimiento.....	270
3.2. Los celtas de Hallstatt D y La Tène A y B.....	278
3.3. Los celtas atlánticos.....	285
3.4. Los hiperbóreos.....	290
3.5. Escitas y tracios.....	298
3.5. La Iberia indoeuropea.....	308
Bibliografía.....	320

LOS SIGLOS III-I A.C.

Joaquín de la Hoz Montoya

1. Europa entre los siglos III-I a.C.: una aproximación estructural.....	331
1.1. El medio y los hombres.....	331
1.2. Las sociedades.....	337
1.2.1. Grupos étnicos, jefaturas y estados tribales.....	338
1.2.2. Ciudades-estado y ligas de ciudades.....	350
1.2.3. Los reinos helenísticos.....	359
1.2.4. Roma.....	365
1.3. Los horizontes culturales.....	378
1.3.1. El horizonte helenístico.....	379
1.3.2. El horizonte itálico y la cultura latina.....	384
1.3.3. El horizonte celta y las culturas de jefatura.....	387
1.3.4. Otros horizontes culturales del Mediterráneo.....	392
1.3.5. Los grandes horizontes culturales de la Europa oriental.....	394
2. La evolución de las regiones europeas entre los siglos III-I a.C.....	397
2.1. Italia y el Mediterráneo central.....	397
2.1.1. Italia a comienzos del III a.C.....	397
2.1.2. La lucha por la hegemonía itálica (300-241 a.C.).....	399
2.1.3. Roma y la hegemonía mediterránea (241-120 a.C.).....	402
2.1.4. El inicio de la crisis tardorrepública (133-88 a.C.).....	406
2.1.5. Roma contra Roma: las guerras civiles (88-30 a.C.).....	409
2.2. La Península Ibérica.....	415
2.2.1. La Península Ibérica a comienzos del III a.C.....	415
2.2.2. La hegemonía de Cartago (237-201 a.C.).....	418
2.2.3. La imposición de Roma (201-88 a.C.).....	422
2.2.4. Hispania bajo las Guerras Civiles (88-30 a.C.).....	426
2.3. El norte de Europa.....	429
2.3.1. El norte de Europa en el siglo III a.C.....	429
2.3.2. El florecimiento del mundo de los oppida (finales del III-finales del II a.C.).....	432
2.3.3. Cimbrios, teutones y la reestructuración de Europa (120-60 a.C.).....	436

2.3.4. Las guerras de César (59-50 a.C.).....	442
2.4. El sudeste europeo.....	447
2.4.1. El sudeste europeo a comienzos del III a.C.....	447
2.4.2. Los tiempos de la hegemonía antigónida (277-217 a.C.).....	454
2.4.3. La imposición de la hegemonía romana (217-133 a.C.)	457
2.4.4. Las convulsiones del siglo I a.C.....	462
3. Fuentes literarias para el estudio de la época.....	465
Bibliografía.....	466

LOS SIGLOS I Y II D.C.

Genaro Chic García

1. Los últimos tiempos de la Edad de Oro en Roma.....	477
1.1. Un nuevo régimen para un nuevo estado.....	477
1.2. Gayo Julio César II Augusto.....	479
1.2.1. Las bases económicas de una nueva política. Oriente....	481
1.2.2. Los recursos financieros.....	487
1.2.3. El establecimiento de las fronteras.....	488
1.2.4. La paz y la política colonizadora.....	491
1.2.5. El desarrollo de la mentalidad urbana.....	492
1.2.6. La seguridad jurídica y administrativa.....	494
1.2.7. La hacienda estatal.....	498
1.2.8. El control de las mentes.....	501
1.2.9. El pueblo y su mantenimiento.....	503
1.2.10. El desarrollo de la vida moral.....	512
1.2.11. Los elementos del espíritu.....	514
1.3. La dinastía Julio-Claudia (14-68).....	524
1.3.1. Tiberio Julio César.....	524
1.3.2. Cayo Julio César Augusto Germánico.....	528
1.3.3. Tiberio Claudio César Augusto Germánico.....	530
1.3.4. Nerón Claudio César Augusto Germánico.....	537
2. La Edad de Plata.....	548
2.1. De Galba a Domiciano (69-96).....	548
2.1.1. Tito Flavio Vespasiano.....	549
2.1.2. Tito Flavio Vespasiano II.....	561
2.1.3. Tito Flavio Domiciano.....	562
2.1.4. El epílogo: M. Cocceio Nerva.....	568
2.2. La dinastía de los Ulpio-Aelios (96-192).....	569
2.2.1. Marco Ulpio Trajano.....	569
2.2.2. Publio Aelio Hadriano.....	577
2.2.3. Tito Aelio Hadriano Antonino Pío.....	584
2.2.4. Marco Aurelio Antonino.....	589
2.2.5. Lucio Aurelio Cómodo Antonino.....	596

3. Hacia la Edad de Hierro	600
3.1. El fin de una época y el comienzo de otra	600
Bibliografía	606

LA EUROPA DE ÉPOCA TARDORROMANA (SIGLOS III-V D.C.)

Enrique García Vargas

1. Europa a comienzos de la Antigüedad Tardía.....	613
2. Continuidad y cambios en la Europa romana durante el siglo III d. C.	616
2.1. Aspectos monetarios de la crisis del siglo III d. C.	617
2.2. La sociedad romana del siglo III	622
2.3. La extensión del cristianismo	625
2.4. El reforzamiento de la monarquía	628
2.5. La obra de Antonino Caracalla	629
2.6. Los sucesores	632
2.7. La militarización del imperio y la emergencia de la idea de Europa. El imperio Galo	633
2.8. El mundo urbano y el rural en la Europa romana durante el siglo III d. C.....	637
2.9. Economía y demografía: el problema del siglo III d. C.....	647
3. Los pueblos bárbaros en el siglo III d. C.....	653
3.1. Desarrollos socioeconómicos	653
3.2. Procesos de etnogénesis. Características generales y principales orientaciones teóricas.....	663
3.3. Los “pueblos” de la primera línea: alamanes, francos y godos... ..	666
3.3.1. Los alamanes.....	666
3.3.2. Los francos.....	668
3.3.3. Los godos	670
3.4. Los pueblos de la segunda línea: vándalos, sajones y burgundios	674
3.4.1. Los vándalos	674
3.4.2. Los sajones	675
3.4.3. Los burgundios	676
3.5. Otros “pueblos” no germánicos de la frontera.....	677
3.5.1. Los sármatas.....	677
3.5.2. Los alanos.....	677
4. Oriente y Occidente en el siglo IV d.C. Un mundo globalizado.....	678
5. La Europa romana.....	679
5.1. La restauración de las fronteras del Imperio	679
5.2. El oro, la plata y las grandes mutaciones económicas y sociales	683
5.3. Los cambios estructurales.....	689
5.3.1. La cabeza del Estado	689
5.3.2. Las fronteras, la estrategia militar y el ejército	690

5.3.3. El gobierno de los militares y el origen de las dinastías imperiales del siglo IV d.C.....	694
5.3.4. La reforma fiscal y sus consecuencias sociales.....	696
5.3.5. La nueva división provincial	700
5.3.6. La corte y la administración. La figura del emperador....	701
5.4. Ciudad y campo en la Europa romana durante el siglo IV d. C.	702
5.4.1. La ciudad.....	702
5.4.2. El campo.....	715
5.5. La consolidación del cristianismo latino, el primado de Roma y la primera expansión europea de la nueva fe	723
6. La Europa bárbara	726
6.1. El final de los procesos de etnogénesis de las comunidades germanas. Hacia la constitución de los primitivos estados	726
6.2. Los principales “pueblos” germanos: alamanes, francos y godos	732
6.2.1. Los alamanes.....	732
6.2.2. Los francos	735
6.2.3. Los godos	738
7. Europa en el horizonte: hacia la constitución de los reinos germánicos europeos	740
Bibliografía.....	744
SÍNTESIS.....	757
<i>Genaro Chic García</i>	
Bibliografía.....	779

HISTORIA DE EUROPA
(ss. X a.C. – V d.C.)

GENARO CHIC GARCÍA
(director)

HISTORIA DE EUROPA

(ss. X a.C. – V d.C.)



Sevilla 2014

Serie: Historia y Geografía

Núm.: 277

COMITÉ EDITORIAL:

Antonio Caballos Rufino
(Director del Secretariado de Publicaciones)
Eduardo Ferrer Albelda
(Subdirector)

Manuel Espejo y Lerdo de Tejada
Juan José Iglesias Rodríguez
Juan Jiménez-Castellanos Ballesteros
Isabel López Calderón
Juan Montero Delgado
Lourdes Munduate Jaca
Jaime Navarro Casas
M^a del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Adoración Rueda Rueda
Rosario Villegas Sánchez

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Fresco en el que se representa a Europa sobre el toro (Rapto de Europa) procedente de Pompeya (Museo Nacional de Nápoles, Sign. 111475).

© SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA 2014
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: secpub4@us.es
Web: <http://www.publius.us.es>

© Genaro Chic García (director) 2014
© Por los textos, los autores 2014

Realización de mapas:

Carmen Ana Pardo Barrionuevo y Víctor Martínez Hahmmüller

Impreso en España-Printed in Spain

Impreso en papel ecológico

ISBN.: 978-84-472-1563-8

Depósito Legal: SE 1508-2014

Maquetación e impresión: Pinelo Talleres Gráficos, S.L. Camas - Sevilla

ÍNDICE

LA FUNDAMENTACIÓN CLÁSICA DE LA IDEA DE EUROPA

Antonio Caballos Rufino

1. La búsqueda de una identificación de Europa.....	15
2. La conformación histórica de la imagen de Europa.....	19
2.1. Los orígenes del nombre	19
2.2. Los contenidos étnico y cultural del término “Europa”.....	24
2.3 La elaboración de la idea de Europa a partir de los vínculos clásicos	30
3. Europa desde el presente: una vertebración incompleta.....	33
Bibliografía.....	38

INTRODUCCIÓN

Genaro Chic García

1. Europa: un mito comunitario que se va llenando poco a poco de racionalidad estatal	41
2. Los fundamentos de la investigación de los fenómenos sociales en una visión diacrónica. Principios básicos para el estudio de la Historia	43
3. La percepción del espacio y del tiempo durante la llamada edad antigua.....	48
4. Formas de entender los fenómenos relativos al pensamiento, socioeconómicos y políticos durante la Antigüedad y sus causas	57
Bibliografía.....	67

LOS SIGLOS X A V A.C.

Adolfo J. Domínguez Monedero

1. El Egeo	70
1.1. La recuperación tras la catástrofe	70
1.2. La apertura al Oriente.....	76
1.3. La aparición de nuevas formas de estado: la <i>polis</i>	83

1.4. La expansión mediterránea de los griegos	92
1.5. Las tensiones internas en la <i>polis</i> griega.....	98
1.6. El mundo griego ante un horizonte de cambios: las amenazas externas	107
2. La Península Italiana	114
2.1. Las poblaciones itálicas: lenguas y culturas.....	114
2.2. El impacto exterior: fenicios y griegos.....	117
2.3. La aparición de estructuras estatales en el mundo etrusco- lacial.....	122
2.4. La emergencia de Roma y sus aspiraciones hegemónicas en el Lacio.....	127
3. El extremo Occidente.....	135
3.1. El poblamiento de la Península Ibérica	135
3.2. Colonizadores fenicios en el sudoeste hispánico	140
3.3. Tarteso o la primera sociedad compleja en la Península Ibérica.....	145
3.4. Cambios en el modelo económico y social: la transición al mundo púnico y los orígenes de la cultura ibérica	149
4. La Europa templada.....	153
4.1. Del mar Negro al Atlántico: movimientos de personas y de ideas.....	153
4.2. Los orígenes del mundo celta en la Europa occidental y la atracción del Mediterráneo y el surgimiento de culturas principescas.....	154
4.3. Tracios y escitas en la Europa oriental	157
5. Conclusiones.....	161
Bibliografía.....	169

LOS SIGLOS V Y IV A.C.

Eduardo Ferrer Albelda

1. Introducción. La regionalización del ámbito europeo- mediterráneo.....	183
2. La Europa mediterránea	186
2.1. El ámbito egeo.....	186
2.1.1. La ciudad griega: marco de referencia del hombre	188
2.1.2. El marco político: auge y crisis de la polis	192
2.2. La Península Itálica.....	204
2.2.1. Los etruscos	204
2.2.2. Roma y los latinos.....	214
2.2.3. Las poleis griegas de Magna Grecia y Sicilia	220
2.3. <i>Massalia</i> y los griegos del extremo Occidente	230
2.4. La <i>epicracia</i> cartaginesa en el Mediterráneo central y occidental.....	239

2.5. La Iberia mediterránea: púnicos e íberos.....	255
3. La Europa templada: celtas, hiperbóreos y escitas.....	268
3.1. Los celtas: fuentes de conocimiento.....	270
3.2. Los celtas de Hallstatt D y La Tène A y B.....	278
3.3. Los celtas atlánticos.....	285
3.4. Los hiperbóreos.....	290
3.5. Escitas y tracios.....	298
3.5. La Iberia indoeuropea.....	308
Bibliografía.....	320

LOS SIGLOS III-I A.C.

Joaquín de la Hoz Montoya

1. Europa entre los siglos III-I a.C.: una aproximación estructural.....	331
1.1. El medio y los hombres.....	331
1.2. Las sociedades.....	337
1.2.1. Grupos étnicos, jefaturas y estados tribales.....	338
1.2.2. Ciudades-estado y ligas de ciudades.....	350
1.2.3. Los reinos helenísticos.....	359
1.2.4. Roma.....	365
1.3. Los horizontes culturales.....	378
1.3.1. El horizonte helenístico.....	379
1.3.2. El horizonte itálico y la cultura latina.....	384
1.3.3. El horizonte celta y las culturas de jefatura.....	387
1.3.4. Otros horizontes culturales del Mediterráneo.....	392
1.3.5. Los grandes horizontes culturales de la Europa oriental.....	394
2. La evolución de las regiones europeas entre los siglos III-I a.C.....	397
2.1. Italia y el Mediterráneo central.....	397
2.1.1. Italia a comienzos del III a.C.....	397
2.1.2. La lucha por la hegemonía itálica (300-241 a.C.).....	399
2.1.3. Roma y la hegemonía mediterránea (241-120 a.C.).....	402
2.1.4. El inicio de la crisis tardorrepública (133-88 a.C.).....	406
2.1.5. Roma contra Roma: las guerras civiles (88-30 a.C.).....	409
2.2. La Península Ibérica.....	415
2.2.1. La Península Ibérica a comienzos del III a.C.....	415
2.2.2. La hegemonía de Cartago (237-201 a.C.).....	418
2.2.3. La imposición de Roma (201-88 a.C.).....	422
2.2.4. Hispania bajo las Guerras Civiles (88-30 a.C.).....	426
2.3. El norte de Europa.....	429
2.3.1. El norte de Europa en el siglo III a.C.....	429
2.3.2. El florecimiento del mundo de los oppida (finales del III-finales del II a.C.).....	432
2.3.3. Cimbrios, teutones y la reestructuración de Europa (120-60 a.C.).....	436

2.3.4. Las guerras de César (59-50 a.C.).....	442
2.4. El sudeste europeo.....	447
2.4.1. El sudeste europeo a comienzos del III a.C.....	447
2.4.2. Los tiempos de la hegemonía antigónida (277-217 a.C.).....	454
2.4.3. La imposición de la hegemonía romana (217-133 a.C.)	457
2.4.4. Las convulsiones del siglo I a.C.....	462
3. Fuentes literarias para el estudio de la época.....	465
Bibliografía.....	466

LOS SIGLOS I Y II D.C.

Genaro Chic García

1. Los últimos tiempos de la Edad de Oro en Roma.....	477
1.1. Un nuevo régimen para un nuevo estado.....	477
1.2. Gayo Julio César II Augusto.....	479
1.2.1. Las bases económicas de una nueva política. Oriente....	481
1.2.2. Los recursos financieros.....	487
1.2.3. El establecimiento de las fronteras.....	488
1.2.4. La paz y la política colonizadora.....	491
1.2.5. El desarrollo de la mentalidad urbana.....	492
1.2.6. La seguridad jurídica y administrativa.....	494
1.2.7. La hacienda estatal.....	498
1.2.8. El control de las mentes.....	501
1.2.9. El pueblo y su mantenimiento.....	503
1.2.10. El desarrollo de la vida moral.....	512
1.2.11. Los elementos del espíritu.....	514
1.3. La dinastía Julio-Claudia (14-68).....	524
1.3.1. Tiberio Julio César.....	524
1.3.2. Cayo Julio César Augusto Germánico.....	528
1.3.3. Tiberio Claudio César Augusto Germánico.....	530
1.3.4. Nerón Claudio César Augusto Germánico.....	537
2. La Edad de Plata.....	548
2.1. De Galba a Domiciano (69-96).....	548
2.1.1. Tito Flavio Vespasiano.....	549
2.1.2. Tito Flavio Vespasiano II.....	561
2.1.3. Tito Flavio Domiciano.....	562
2.1.4. El epílogo: M. Cocceio Nerva.....	568
2.2. La dinastía de los Ulpio-Aelios (96-192).....	569
2.2.1. Marco Ulpio Trajano.....	569
2.2.2. Publio Aelio Hadriano.....	577
2.2.3. Tito Aelio Hadriano Antonino Pío.....	584
2.2.4. Marco Aurelio Antonino.....	589
2.2.5. Lucio Aurelio Cómodo Antonino.....	596

3. Hacia la Edad de Hierro	600
3.1. El fin de una época y el comienzo de otra	600
Bibliografía	606

LA EUROPA DE ÉPOCA TARDORROMANA (SIGLOS III-V D.C.)

Enrique García Vargas

1. Europa a comienzos de la Antigüedad Tardía.....	613
2. Continuidad y cambios en la Europa romana durante el siglo III d. C.	616
2.1. Aspectos monetarios de la crisis del siglo III d. C.	617
2.2. La sociedad romana del siglo III	622
2.3. La extensión del cristianismo	625
2.4. El reforzamiento de la monarquía	628
2.5. La obra de Antonino Caracalla	629
2.6. Los sucesores	632
2.7. La militarización del imperio y la emergencia de la idea de Europa. El imperio Galo	633
2.8. El mundo urbano y el rural en la Europa romana durante el siglo III d. C.....	637
2.9. Economía y demografía: el problema del siglo III d. C.....	647
3. Los pueblos bárbaros en el siglo III d. C.....	653
3.1. Desarrollos socioeconómicos	653
3.2. Procesos de etnogénesis. Características generales y principales orientaciones teóricas.....	663
3.3. Los “pueblos” de la primera línea: alamanes, francos y godos...	666
3.3.1. Los alamanes.....	666
3.3.2. Los francos.....	668
3.3.3. Los godos	670
3.4. Los pueblos de la segunda línea: vándalos, sajones y burgundios.....	674
3.4.1. Los vándalos	674
3.4.2. Los sajones	675
3.4.3. Los burgundios	676
3.5. Otros “pueblos” no germánicos de la frontera.....	677
3.5.1. Los sármatas.....	677
3.5.2. Los alanos.....	677
4. Oriente y Occidente en el siglo IV d.C. Un mundo globalizado.....	678
5. La Europa romana.....	679
5.1. La restauración de las fronteras del Imperio	679
5.2. El oro, la plata y las grandes mutaciones económicas y sociales	683
5.3. Los cambios estructurales.....	689
5.3.1. La cabeza del Estado	689
5.3.2. Las fronteras, la estrategia militar y el ejército	690

5.3.3. El gobierno de los militares y el origen de las dinastías imperiales del siglo IV d.C.....	694
5.3.4. La reforma fiscal y sus consecuencias sociales.....	696
5.3.5. La nueva división provincial	700
5.3.6. La corte y la administración. La figura del emperador....	701
5.4. Ciudad y campo en la Europa romana durante el siglo IV d. C.	702
5.4.1. La ciudad.....	702
5.4.2. El campo.....	715
5.5. La consolidación del cristianismo latino, el primado de Roma y la primera expansión europea de la nueva fe	723
6. La Europa bárbara	726
6.1. El final de los procesos de etnogénesis de las comunidades germanas. Hacia la constitución de los primitivos estados	726
6.2. Los principales “pueblos” germanos: alamanes, francos y godos	732
6.2.1. Los alamanes.....	732
6.2.2. Los francos	735
6.2.3. Los godos	738
7. Europa en el horizonte: hacia la constitución de los reinos germánicos europeos	740
Bibliografía.....	744
SÍNTESIS.....	757
<i>Genaro Chic García</i>	
Bibliografía.....	779

ÍNDICE DE MAPAS

LOS SIGLOS X A V A.C.

Ciudades y colonias griegas del Mediterráneo Central.....	173
Ciudades y colonias griegas del Mediterráneo Oriental.....	174
Comercio etrusco y griego con la cultura de Golasecca (VII-IV a.C)..	175
Culturas de los siglos VII-VI a.C.....	176
Espacio de asentamiento de los antiguos celtas	177
Lenguas del Mediterráneo central.....	178
Principales ciudades fenicias del Mediterráneo.....	179
Pueblos centro-mediterráneos	180
Pueblos orientales	181

LOS SIGLOS V Y IV A.C.

Ciudades y colonias griegas en el Mediterráneo Oriental.....	325
Colonias griegas en el Mediterráneo Occidental.....	326
Culturas y yacimientos del centro y este de Europa en los siglos V-IV a.C.....	327
Fenicios centro-mediterráneos en los siglos V-IV a.C.....	328
Península Ibérica en los siglos V-IV a.C.....	329
Sicilia griega en los siglos V-IV a.C.....	330

LOS SIGLOS III-I A.C.

Europa Oriental entre los siglos III-I a.C.....	469
Italia entre los siglos III-I a.C.....	470
La Europa central entre los siglos III-I a.C.....	471
La expansión romana entre los siglos III-I a.C.....	472
El noroeste de Europa entre los siglos III-I a.C.....	473
La Península Ibérica entre los siglos III-I a.C.....	474
El sudeste de Europa entre los siglos III-I a.C.....	475

LOS SIGLOS I Y II D.C.

Distribución de las ciudades del Imperio romano	610
Provincias romanas	611
El periplo del mar Eritreo.....	612

LA EUROPA DE ÉPOCA TARDORROMANA (SIGLOS III-V D.C.)

El Imperio romano a principios del siglo III d.C.	750
El limes reno-danubiano y los pueblos fronterizos con el Imperio Romano hacia principios del siglo III d.C.....	751
El Imperio Romano en el siglo IV d. C.	752
Las Galias y las Germanias en el siglo IV. d.C.	753
Los diversos pueblos francos en el siglo III d.C.....	754
Expansión de la cultura de Wielbark en el siglo III d.C.	755
Las invasiones bárbaras	756

LA FUNDAMENTACIÓN CLÁSICA DE LA IDEA DE EUROPA

ANTONIO CABALLOS RUFINO

1. LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIFICACIÓN DE EUROPA

Frente a la irrefrenable tendencia de cada colectivo a convertir su presente en absoluto —y nosotros no somos una excepción a este respecto—, un sano punto de partida de este que concibo como discurso generalista e introductorio debe ser el de asumir que, evidentemente, ni el mundo ni la historia han comenzado, pero tampoco van a acabar con nosotros. Y lo mismo se puede decir de Europa. No estamos fuera de la historia. Con relación a Europa la coyuntura en la que estamos ni es, ni tiene por qué ser la más trascendente en su larga trayectoria. Es simplemente la nuestra, la que nos ha tocado vivir. Por lo que nos toca “hacer” Europa, como hicieron los que nos han precedido y harán los que nos sigan; eso sí, cada uno de una manera diferente.

Aquí, y echamos pie a tierra, al hablar de Europa, el problema con el que nos enfrentamos es el de la de inexistencia de tal realidad como concepto unívoco. Si lo que está en juego es una concepción equilibrada de Europa, no está de más conocer la gestación de ésta. Y es aquí donde se impone como evidencia el grado de improvisación de la actual construcción europea como intento de vertebración político-económica a partir de una entidad plurinacional. No es sin embargo algo nuevo esta manera de actuar. Winston Churchill dijo en una ocasión “Primero construyamos nuestros edificios, y después nuestros edificios ya nos construirán a nosotros”. Por esta improvisación, y los riesgos que de ella se derivan, no nos debe extrañar que, en busca de un futuro común, los europeos

Estudio llevado a cabo en el marco del Proyecto de I+D+i “Generación de elites y vertebración provincial: la Bética romana” (HAR2008-04820-C04-01) del VI Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. El presente texto parte del publicado con el título “¿Qué Europa? La recreación del Clasicismo como utopía necesaria. Alberto Díaz Tejera *In memoriam*” (*Espacio y Tiempo* 15, 2001, pp. 107-131). Sin estar obsesionado por la exposición de planteamientos rupturistas o radicalmente novedosos, mi objetivo aquí será meramente, desde la óptica del historiador de la Antigüedad, el de sintetizar reflexiones sobre la temática, incorporando asimismo algunos planteamientos personales.

nos sigamos interrogando incisivamente sobre nuestra propia identidad. Si, siguiendo una amplia tradición indagatoria, se vuelve al pasado en busca de una respuesta a este interrogante, surge aquí la primera cuestión: ¿hasta dónde debemos viajar en el pasado para encontrar estas pretendidas “raíces” de Europa? De nuevo, y podemos decir que siguiendo una inveterada tradición, se suele volver a ahondar hasta el pasado clásico con el deseo de encontrar allí, unos respuesta, otros, al menos, consuelo.

Una de las primeras cuestiones que recurrentemente surge y se plantea incisivamente al intelectual es la búsqueda de una identificación, de un *quid sit* de Europa¹. Se pretendería obtener con ello una definición tranquilizadora que pudiera servir de guía en la construcción de un futuro común y de unidad a los europeos. Para los historiadores no es menos comprometido que halagador el saber que para ello habitualmente se acude al pasado y a la historia, en definitiva a los orígenes clásicos de Europa. Pero, a poco que se ahonde en la idea de Europa, nos topamos con la complejidad de definir lo que hemos sido, somos y queremos, y en ajustar un proyecto de futuro con una trayectoria histórica plural y multiforme.

Europa, entendida como entidad cultural, no puede apelar a la lengua como argumento definitorio, ya que, precisamente, la diversidad lingüística es una de sus particularidades. Para una caracterización de Europa se han buscado otros múltiples argumentos, que permitan, a través de la adjetivación, una más clara identificación de Europa, lo europeo y los europeos. Así, según gustos, concepciones e ideologías se ha apelado alternativamente a términos como: la razón como fórmula de comprensión e instrumento míticamente sacralizado como fundamento pretendidamente único de los avances hacia el bienestar, el humanismo, la democracia, los valores de la ciudadanía, el individualismo, la libertad... Todos términos idealizados, moralmente positivos y tranquilizadores de conciencias, fruto tal vez sólo de un ejercicio de voluntarismo desde nuestro presente, olvidando que a lo largo de su historia en multitud de ocasiones las que han prevalecido en Europa han sido precisamente características opuestas.

Se trata así de un cajón de sastre, donde *a priori* casi todo parece caber y, donde, a poco que se profundice, surge la inquietud por la escasa firmeza de nuestro suelo. Y es que el resultado se encuentra condicionado ya desde el punto de partida, bien sea lo que se pretende encontrar²:

- una comunidad cívica donde sea posible la convivencia entre homogeneidad organizativa y heterogeneidad cultural,
- unos valores espirituales o ideológicos de humanismo y tolerancia,

1. Sobre el desarrollo de la “idea de Europa” véase R. Swedberg (1994: 378-387).

2. Con una óptica que filtraría sólo los criterios teóricos considerados hoy dignos de emulación, caracterizados así como “modelos”; frente a tantos otros hijos del mismo pasado que no podrían ser entendidos sino como “antimodelos”.

- la razón como guía y el debate de ideas y valores como fórmula, expresada en la filosofía como ejercicio intelectual propio y singular,
- las bases de una administración compleja y altamente burocratizada, por ende, dirigista y fiscalizadora, y
- una concepción democrática y próxima del poder; aunque hace mucho que, por la transformación de las instituciones políticas en suprapolíticas, operada ya en Roma, los ciudadanos nos hemos visto indefectiblemente reducidos a súbditos.

Pero, a la par, si nos volvemos al Clasicismo en busca de respuesta a nuestras interrogantes sobre las raíces de Europa, lo europeo y los europeos, es que en verdad

- ¿existe *un* “Clasicismo”?
- ¿cuál es su identidad?
- ¿a qué construcción intelectual nos estamos refiriendo?
- ¿es el Mundo Clásico el mítico “punto cero” en la gestación de Europa?, y, por tanto,
- ¿es la “Europa Clásica” la Europa más “auténtica”, el canon, el modelo a seguir? o, dicho de otra manera,
- ¿qué grado de identidad se puede constatar entre nuestra Europa y el Clasicismo mediterráneo?

Si ahondamos en la problemática, ninguna argumentación simple refleja más que parcialmente la realidad, y ninguna definición puede abarcar en su simplicidad todo el entramado tanto conceptual como histórico, y por ello también incluso sentimental, que hoy entendemos por Europa. En esta línea se ha llegado hasta el extremo de querer prescindir del inestable e indefinido término “Europa”. Así Spengler cuando en su *Der Untergang des Abendlandes* decía en 1917 que la palabra Europa debía suprimirse de la historia, al considerar el término un cascarón vacío y no encontrar ningún argumento para definir unívocamente al europeo y lo europeo. Aquí la decisión no fue inocente, como se comprobó por las consecuencias históricas de una ideología concomitante. Liberarse o adueñarse de Europa llegó a convertirse en fundamento de muchos de los excesos que acabaron ensangrentando al continente y, por extensión, al mundo durante gran parte de aquella centuria. En ello se demuestra cómo la Historia de Europa pesa, pero también en ella podemos encontrar argumentos fiables de estabilidad y futuro.

Si queremos pisar suelo firme, parecería que al final sólo podríamos refugiarnos en la geografía. Pero tampoco aquí escapamos a los problemas. Para el geógrafo los límites físicos de Europa alcanzan desde el Atlántico por el oeste, el Mediterráneo por el Sur, el Ártico por el norte, pero de forma más indefinida

hacia el este, alcanzando técnicamente hasta la línea de los Urales, el mar Caspio, el Cáucaso y el Mar Negro. Pero, ni los criterios geográficos han tenido la misma vigencia a lo largo del tiempo, ni se pueden extrapolar sin más al ámbito de la cultura. Si el Atlántico es frontera geográfica, esta frontera es culturalmente permeable en los dos sentidos. ¿Qué decir de la frontera oriental, nunca nítida y por ello fuente de indefinición, de contrastes, de discordia?

Ortega se permitía un respiro, aunque fuese provisional, cuando afirmaba que debemos ir a las cosas mismas y no obsesionarnos excesivamente por la búsqueda de “su esencia”. Máxime —añado aquí— cuando se trata de analizar una realidad histórica y, por tanto, discursiva. Y es que Europa, su ambiente, su valor y su concepto, han estado y están en permanente construcción desde la Antigüedad, en un continuo moldearse a la par de los tiempos y siguiendo su dinámica. Si el concepto de Europa ha sido continuamente cambiante en el pasado, ¿por qué lo vamos a disecar ahora? Nuestro afán por la categorización, a la par la específica forma de comprensión humana, nos puede jugar aquí, de nuevo, una mala pasada. En su camino, en su discurso histórico está la identidad de Europa. Por ello nadie mejor que el historiador para desentrañar ésta. Su tarea debe ser así la de desvelar y mostrarnos la trayectoria recorrida y los argumentos de congruencia interna que van observándose a lo largo de ésta.

En este sentido sí que Europa, como tal, conforma un caparazón que en la actualidad, a pesar de la situación de crisis económica, y a pesar de los abusos políticos y burocráticos de las actuales estructuras de gestión, que propician el desengaño, si no directamente el rechazo, sigue siendo —y no hay sino que mirar al mundo— un referente prestigioso y confortable; que necesita, eso sí, una redefinición estructural, mayores equilibrios políticos y económicos y una decidida voluntad por desempeñar el papel y asumir la responsabilidad que globalmente le corresponde. En una coyuntura en que la idea de Europa parece no dejar de declinar, es cuando con más intensidad debe proclamarse que el problema de Europa no es intrínsecamente ella misma, sino entre otras dificultades, a cuál más acuciante, la actual formulación de su gestión, sus múltiples debilidades estructurales, la elefantiasis burocrática, los oportunismos políticos, el mantenimiento de la prevalencia de las ciudadanía nacionales sobre la supranacional europea y su traducción en unos ritmos y estándares vitales tan desiguales entre Estados, la subordinación de las instituciones a los poderes políticos y económicos y su suicida introspección. Pero, ante esta situación, la respuesta no tiene que ser, no debería ser la negación de Europa, como si simplemente esto fuera ahora posible; no menos Europa, sino una reconducción de la misma. Los caminos en historia nunca se desandan y la globalización no ofrece alternativas asumibles a la tendencia a un cuerpo europeo más vertebrado, preludiado por sus soportes históricos y culturales, que conducen más allá que a una mera e imperfecta asociación económica. La intelectualidad

européa no debiera rehuir su responsabilidad en este sentido, debiendo ser el logro de un rearme moral culturalmente sustentado el objetivo primero y el soporte prioritario de la unión europea.

Retomando la línea argumental, por su propia elasticidad Europa ha identificado a lo largo de la historia a diferentes inquilinos. Europa es un término que ha ido sirviendo para arropar, con una apariencia de continuidad, una dinámica histórica compleja y plural. La realidad de quienes se asumen o han sido conceptuados como europeos a lo largo de los tiempos ha variado y, si se me apura, sustancialmente, en un proceso de progresiva incorporación de quienes antes se entendía como contrarios y, en no pocas ocasiones, también de exclusión de quienes hasta hacía poco compartían una misma identidad. Aquí los criterios culturales puros de poco pueden valer ante el embate del tiempo.

2. LA CONFORMACIÓN HISTÓRICA DE LA IMAGEN DE EUROPA

2.1. Los orígenes del nombre

La gran mayoría de quienes se han acercado al estudio de los orígenes clásicos de Europa han analizado tres realidades diferentes

- a) La etimología del nombre.
- b) Su contenido geográfico.
- c) La concepción antropológica y la ideologización del término.

Si, por razones de especialización, es explicable este abordaje compartimentado³, a la hora de buscar una más profunda explicación histórica interesa entender tanto el diferente ritmo con que evoluciona cada nivel de comprensión del término, como, sobre todo, los vínculos entre ellos.

Europa es, primero, un nombre, y un nombre que surge en la Antigüedad. Inquietud del filólogo es la de entender la génesis del término, en función de ella

3. Así, por ejemplo, en los siguientes repertorios y obras de referencia: *Europe. 1) Mythologisch*, en RE 6.1287-1298 (Escher) y *Europe. 2) Name des Erdteils*, en RE 6.1298-1309 (Berger); E. Olshausen, s. v. *Europe* (geografía) en *Der neue Pauly* 4.290-4.293 (Stuttgart 1998) y R. E. Harder, s. v. *Europe* (mitología) en *Der neue Pauly* 4.293-294 (Stuttgart 1998); H. v. Geisau, s. v. *Europe. 1* (mitología), en *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, 2.446-448 (Munich 1979) y H. Treidler, s. v. *Europe. 2* (geografía), en *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, 2.448-449 (Munich 1979); H. J. Rose y J. R. March, s. v. *Europa* (mitología), en *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford 1996, p. 574; y E. H. Warmington y S. Hornblower, s. v. *Europa* (geografía), en *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford 1996, p. 574. Sin embargo J. A. Hild realizó un tratamiento unitario de la temática en el *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, de Ch. Daremberg y Edm. Saglio, Graz 1969 (reimpresión de la edición original de París 1892), T. II, 1ª parte, pp. 862-865, s. v. *Europa*.

su significado y, como en todo fenómeno cultural, la evolución experimentada a lo largo de los tiempos; inquietud que comparte con el historiador.

Europa se documenta como nombre personal, y no sólo de carácter individual, pues tanto en Creta como en Beocia es sobrenombre de Démeter y otras diosas. En una lista de divinidades marinas en la Teogonía de Hesíodo⁴ se cuentan una Europa y una Asia en el listado de las Oceánidas. Naturalmente que estos nombres no le pasaron desapercibidos a Herodoto, quien ya se preguntaba por la relación que pudiera existir entre estas diosas y las partes de la tierra⁵. Interrogante sobre la vinculación entre topónimo y antropónimo que hoy se mantiene.

El nombre “Europa” se halla asimismo ampliamente documentado como topónimo⁶. Varias ciudades⁷ y un río⁸ portan este nombre. Pero el valor del término como designación territorial se fue conformando y ampliando a lo largo del tiempo, al compás de la configuración histórica de Grecia y de la ampliación de los conocimientos geográficos. Aquí historia, geografía y cultura, con sus diferentes ritmos, fueron interfiriéndose y complementándose, aportando sus diferentes perfiles, no siempre armonizables, a la concepción de Europa.

Si nos remontamos al siglo VII a. C., en pleno proceso de maduración del mito, su correlato geográfico dista aún mucho de estar perfilado en la dirección habitual en la que situamos espacialmente el término. En el himno a Apolo que se ha atribuido a Homero⁹ se designa con el término Europa a la Grecia Central, en contraposición al Peloponeso y las Islas. En Herodoto¹⁰ se dice expresamente que los persas atravesaron Europa, que equivaldría así al norte de Grecia: Tracia y Macedonia, para llegar a la Hélade. Y, en la misma dirección, la designación de Europa para una parte de Tracia se mantuvo durante toda la Antigüedad¹¹.

Los problemas comenzaron cuando, al hilo de la gran colonización griega, se fueron ampliando por el norte los territorios incorporados a la órbita comercial griega. Entonces se vio que el *Pontos Euxinos* era un enorme lago interior, por lo tanto cerrado hacia el este. De tal manera que este accidente geográfico dejó de ser frontera para convertirse en nexo, por lo que dejaba de existir una linde nítida entre Europa y Asia.

La división dicotómica del mundo conocido entre Europa y Asia y, por ende, el contraste entre ambas lo vemos expresado ya hacia el 500 a. C. en

4. 357 y 359.

5. IV 45.

6. Sextus Rufius, *Breviarium* 9.

7. Una ciudad en Tesalia (Estrabón 7, 327) y dos en Macedonia (Tucidides 2, 100, 3; Plinio, *NH* 4, 34 y Ptolomeo 3, 12, 21).

8. Estrabón 9, 441.

9. Pseudo Homero, *Himno a Apolo*, vers. 251 y 291.

10. VI 43, VII 8 y VII 185.

11. Amiano XXII 8, 7; XXVII 4, 12.

Hecateo de Mileto¹². Y esta organización bipartita la seguiremos encontrando durante el resto de la Antigüedad, en la forma de contraste entre Oriente (Asia) y Occidente (designación que comparten los territorios entonces conocidos de nuestras Europa y África). La fácil evidencia del movimiento del sol llevó a la designación de Levante y Poniente, con lo que Europa fue descrita como el país del crepúsculo, la región de las sombras en Hesiquio y otras metáforas similares.

Será en un ambiente culturalmente diferente en el que vamos a encontrar los argumentos más ampliamente utilizados con posterioridad para explicar una estructura, no ya dual, sino tripartita de la ecúmene. En la tradición judía recogida en el Génesis fueron tres los hijos de Noé —Sem, Cam y Jafet¹³—, que recibieron el mandato divino “Creced, multiplicaos y poblad la tierra”¹⁴. Pero en la órbita griega también encontramos una organización tripartita de la ecúmene, distribuida en Europa, Asia y Libia, en Herodoto¹⁵.

Esta tradición se fue progresivamente transformando y perfilando tras la conversión del Mediterráneo en un *mare nostrum* o *mare internum*. Es así que, por ejemplo, en Flavio Josefo¹⁶, significativamente a caballo entre las tradiciones judías y las helenísticas, encontramos claramente expresada esta división del mundo entre semitas al este, camitas al sur y jafetitas al oeste. Eusebio por su parte justifica la ecumenidad del Concilio de Nicea del 325 d. C. al haber reunido obispos de las tres partes del mundo.

En todo caso, como se va viendo, estamos ante conceptos que se fueron perfilando y adquiriendo caracteres más definidos con el paso del tiempo. La ampliación de los conocimientos geográficos trajo aparejada la extensión de los correspondientes términos geográficos. Y ello tanto para Europa, como para Asia y África.

Desde Tracia, su ámbito originario, el concepto Europa fue designando áreas cada vez más amplias, en dirección hacia el occidente y el norte. Si la arribada al Atlántico supuso un *finis terrae* por esta dirección, el extremo norte, más allá del territorio de los germanos, permaneció durante toda la Antigüedad como *terra incognita*, creyéndose a la par que el océano constituía también una frontera por el norte. Se suponía así que el Mar del Norte se unía con el Índico.

Lo mismo podemos decir del caso de Asia, que en un primer momento se usó para designar un pequeño territorio hacia la Lidia¹⁷, para luego designar al Asia Menor. También de África. El nombre sirvió primero para denominar el

12. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* I A, 1957, pp. 16 ss.

13. *Gen.* 5,32; 6,10; 9,18.

14. *Gen.* 9,1. Las dinastías de los descendientes de los hijos de Noé en *Gen.* 10.

15. 4, 42.

16. *Antiquitates* I 6.

17. El *Asios leimón* (los campos asiáticos) de Homero (*Iliada* II 461). Este término parece que debe identificarse con el hitita *Assuwa*.

territorio inmediatamente al sur de Cartago. Con la Segunda Guerra Púnica y, con ello, por un mejor conocimiento geográfico, acabó por referirse genéricamente al continente africano o, al menos, a lo que de él se conocía. El viejo término Libia¹⁸ acabó, por contra, designando finalmente sólo a la región de la Cirenaica.

Tras el análisis, obligadamente sucinto, del contenido geográfico en la Antigüedad, paso también muy apretadamente a trazar algunas líneas sobre Europa como referente mítico. Es generalmente conocido lo que tradicionalmente se decía de los orígenes y la historia mítica de Europa, una historia cuyas raíces podemos rastrear documentalmente al menos hasta comienzos del siglo V a. C. Las Metamorfosis de Ovidio nos transmiten una bellísima versión de ésta. Poseidón y Libia habían concebido dos hijos mellizos: Agenor y Belo. El primero, abandonando su patria natal, Etolia, se estableció en Canaán, donde acabó casándose con Telefasa (para otros Argiope, Kassiopeia o Perimede). Engendraron cinco hijos, Cadmo, Fénix, Cílix, Taso y Fineo, y una hija, nuestra Europa. Zeus se enamoró de la belleza de Europa e ideó la siguiente estratagema para conquistarla. Una vez que Hermes hubo llevado por encargo suyo los ganados de Agenor a la costa de Tiro, Zeus se metamorfoseó en un toro blanco. Europa, que estaba recogiendo flores a la orilla del mar, se dejó seducir por la belleza y mansedumbre del animal. Jugando con él, acabó sentada a su grupa. El toro se introdujo en el mar y condujo a la asustada Europa a través de las aguas hasta desembarcarla en Gortina, en la isla de Creta. Allí Zeus se transformó en águila, bajo cuya apariencia yació con Europa, de la que engendró a tres hijos, Minos, Radamanto y Sarpedón.

Monedas de Gortina del siglo V a. C. se hacen eco de esta tradición. Allí se rendía culto a Europa como Hellotis. En la proximidad se hallaba el plátano bajo el que se decía que habían yacido Zeus y Europa. La segunda tradición de vinculación espacial del mito es con Beocia, donde se muestra la cueva en la que presuntamente Zeus había escondido a Europa. Allí existió, como vimos, con antelación a su vinculación con el mito, una diosa de la tierra de nombre Europa. En todo caso estas tradiciones fueron pronto compartidas por otros, de tal manera que contamos con muy antiguas representaciones plásticas de Europa tanto en Corinto, como en las metopas del templo S de Selinunte.

El resto de la historia es la de la búsqueda de Europa por parte de los hijos de Agenor, siguiendo cada uno de ellos un camino diferente. Y aquí es donde múltiples ambientes espaciales distintos se incorporan al mito:

- Fenix partió primero hacia el oeste y, de allí, volvió a Canaán, que de él recibió el nombre de Fenicia.
- Cilix marchó al país de los hipaqueos, de él Cilicia.

18. En la forma y con el contenido que ya encontramos en Herodoto (II 16 y IV 46).

- Fineo a Tinia, península que separa el Mar de Mármara del Mar Negro.
- Taso a Olimpia.
- Cadmo, el mítico fundador de la ciudad de Tebas en la Beocia, a Rodas.

Se han realizado multitud de interpretaciones positivistas de este mito. En época imperial romana se aceptaba esta estrecha vinculación de Europa con Oriente, de ahí que en monedas imperiales de Tiro y Sidón se representara a Europa recogiendo flores o a Europa sobre el toro; e incluso tardíamente se llegó a confundir a Europa con Astarté. Trabajar bajo estas premisas resulta, qué duda cabe, un ejercicio entretenido¹⁹; pero poco operativo y engañoso si lo que queremos es encontrar explicaciones históricas fiables. Son tres los argumentos que nos obligan a apartarnos de este tipo de elucubraciones:

- a) Uno de carácter teórico, en relación con las fórmulas de surgimiento y progresiva gestación del mito²⁰. Su aparición corre pareja al desarrollo de la conciencia de pertenencia a la colectividad de los griegos. Conciencia que se origina por la constatación de una serie de elementos culturales comunes, entendidos como argumentos definidores por el colectivo, se afirma por la conciencia de pertenencia a un tronco común y se refuerza por el contraste con otros, a los que se conceptúa como diferentes. Entre las primeras manifestaciones de esta conciencia común se cuenta el desarrollo de una serie de mitos identificadores.
- b) Un segundo argumento se basa en lo que diremos del origen no semítico, sino genuinamente griego del término, así como su uso como topónimo de muy antiguo en Grecia.
- c) Por último, hay que tener en cuenta que no hay nada en la vieja tradición religiosa fenicia que avale estos planteamientos filosemíticos para el origen del mito de Europa.

La de la etimología no es sólo una cuestión anecdótica; ni el hecho de si la raíz del término es semítica o griega, aunque no nos podemos detener ahora

19. Un ejemplo de toda la argumentación desarrollada en un libro de divulgación, de amplísimo uso, el de R. Graves sobre *Los mitos griegos* (Madrid 1985 —traducción del original inglés de 1955—, 1, p. 242): 1. ...Agenor es el héroe fenicio Cbnas, que aparece en el Génesis como Canaán. La dispersión de los hijos de Agenor parece registrar la huida de tribus cananeas a comienzos del II milenio por la presión de arios y semitas. 2. ...Europa significa "rostró ancho", sinónimo de luna llena, y es un título de las diosas Lunas Démeter en Lebadea y Astarté en Sidón... 3. La violación de Europa por Zeus, que registra una anterior ocupación helénica de Creta...

20. Las características que queremos destacar aquí son que se trata de un producto social, plurigenético, elaborado por el procedimiento formulario y transmitido oralmente. La formulación escrita es la vía por la que llegamos a conocer, no el mito, sino sólo su expresión disecada. Es únicamente por su expresión literaria, habitualmente en forma de una secuencia narrativa, por lo que el mito se confunde con la historia.

excesivamente en ello. En tiempos se había supuesto que por esta vía existía una presunta y estrecha vinculación con el mundo fenicio. Según una vieja tradición, actualmente y desde hace ya bastante abandonada, el nombre Europa derivaría del semítico *ereb*, con el sentido de “atardecer” y, por extensión, Occidente. Pero, en su análisis de la cuestión para la *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ya Berger se decantó por excluir un origen semítico del nombre. El término no sería de ninguna manera de origen oriental, sino genuinamente griego. Todavía con dudas se manifestaba Celestina Milani, aunque en todo caso ésta asumía absolutamente que, desde el punto de vista formal, se trataba de un nombre griego. Lo que dejaba abierta era la posibilidad de que éste procediera de una transcripción o interpretación griega de un nombre de origen fenicio. Sin embargo, con relación a esta consideración, su argumentación partía de una premisa errónea: que el mito de Europa era de origen semita. En realidad, como ya vimos, se trata por el contrario de un mito griego, aunque situando el origen de los personajes en Asia. Más recientemente, a partir de los trabajos de Dombrowski desarrollados sobre sólidas bases lingüísticas, Ferdinando Luciani ha sido tajante al respecto: no existe base ni lingüística ni histórica ninguna para suponer que la voz “Europa” proceda de una raíz semítica. Por este medio nada, por tanto, de la vinculación Oriente-Occidente con la que se quiere justificar una determinada génesis de la cultura y, por ende, de la propia designación de Europa. Eso sí, como dijimos, resta la dificultad de saber si en verdad se trató en origen de un nombre de mujer, y si fue así cómo se realizó el paso a un nombre geográfico, o bien si el proceso fue precisamente el opuesto.

En todo caso, el que sigan existiendo múltiples interrogantes acerca del origen del término no resulta estéril, sino, precisamente, explicador de una dinámica, de las dificultades de adaptación de un mismo término a realidades cada vez más amplias y cambiantes; donde la dicotomía inicial se ve sustituida o se hace más compleja por la incorporación de otras dicotomías; donde se hace cada vez más difícil incorporar entre “los nuestros” a gentes tan dispares y heterogéneas, mientras resulta cada vez también más difícil seguir satanizando a los otrora “diferentes”, a los que cada vez se va viendo como más próximos.

2.2. Los contenidos étnico y cultural del término “Europa”

Como correlato de la concepción geográfica y la etimología, otros argumentos de interés se refieren a los contenidos culturales y sociológicos del término. Si el análisis de los orígenes de Europa es el tema concreto que ahora nos ocupa, éste se enmarca en la comprensión de una cuestión más genérica, por universal y eterna en los comportamientos colectivos: el proceso por el que se lleva a cabo la vertebración de individuos en sociedades y las de éstas en colectividades

cada vez más amplias, más globales y abarcadoras, donde el conflicto entre individuo y grupo se hace cada vez más crítico.

Este proceso de agrupación o vertebramiento exige que los miembros del grupo acepten, tácita o expresamente, compartir una identidad colectiva más abarcadora. Dos son las vías complementarias por las que se puede reforzar la autoconciencia de identidad propia. La primera pasa por el convencimiento o la intuición de compartir una misma trayectoria histórica, la pertenencia a un tronco común. Aquí, o bien se acude a un conocimiento de las vicisitudes históricas por las que han discurrido las sucesivas comunidades humanas que tienen su nexo de unión en la coordenada temporal, o bien se asume o se crea este referente de unidad en el pasado. La segunda vía de reforzamiento de la identidad colectiva pasa por la asunción de la existencia de “otros”, conceptuados como diferentes, por el contraste con las fórmulas de comportamiento que se asumen como propias y específicas. En la misma línea, como otra cara de la misma moneda, por el reforzamiento de los elementos diferenciadores, bien se puede llegar a estigmatizar al ajeno como enemigo, bien plantear como objetivo la integración en unidades de vertebración social más amplias, mediante la búsqueda de nuevos elementos más globales de sintonía.

Occidente ha asumido tradicionalmente un papel activo en la idealización de lo propio y en la demonización del contrario, y eso aún contando con las desiguales oportunidades en la transmisión documental. Que se sepa, sólo se ha podido rastrear un caso en el que la imagen clara y rotundamente se invierte: en el libro tercero de los *Oracula Sibyllina*²¹, donde se caracteriza a Asia como la tierra de las bienaventuranzas y a Europa como la de la *hybris*. Pero se puede encontrar una clara explicación de esta aparente anomalía: los quince libros que los contienen fueron redactados por judíos o cristianos, haciendo volverse contra el paganismo a un personaje tan significativo como la propia Sibila.

Fue Estrabón quien posiblemente haya hecho más por una caracterización etnológica que está en la base de muchas de las líneas argumentales que han impregnado desde entonces la idea de Europa. Las implicaciones políticas de estas fórmulas etnocentristas, en la línea tradicional de los tópicos patrióticos, han guiado en gran medida el discurrir de la historia de Europa desde entonces. Frente a las otras partes de la tierra dice Estrabón de Europa que “es la mejor dotada por las cualidades de sus hombres y por sus gobiernos, y la que proporciona a las otras regiones la mayor parte de sus propios bienes”²². Y Estrabón no es el único: Varrón, Dionisio de Halicarnaso, Plinio el Viejo,... no hacen sino coincidir con esta visión.

21. J. Geffcken (ed.), *Oracula Sibyllina*, 1902, III 350 ss.

22. Estrabón II, 5, 26.

Si profundizamos, no más seguros nos sentimos a la hora de intentar definir a los europeos. Si se pretende seguir manteniendo la cuestión así enfocada, una doble vía se nos abre. Primero habría que caracterizar a los europeos, describir a quiénes entendemos como tales, cumpliendo unas condiciones establecidas teóricamente *a priori*. Luego, como prueba y corroboración de los resultados, actuando por negación, quedarían excluidos quienes no cumplieran las condiciones y no reunieran los requisitos que se entienden como propios, característicos, e, incluso, exclusivos de los europeos. Y aquí, en esto último, topamos con un escollo difícilmente salvable: las interacciones entre los conceptos de europeo y occidental²³. Si en la geografía tal vez pudiéramos encontrar una solución, cuando acudimos a argumentos culturales, ésta de nuevo se nos vuelve bastante menos definitiva de lo que por adelantado pudiera parecer. Otra vez nos movemos aquí en ámbitos explicables en términos de evolución y dinámica; terreno por lo tanto abonado e idóneo para que el historiador lo convierta en objeto específico de análisis.

Vuelvo así a otra de las grandes ideas centrales en la argumentación que estamos siguiendo, la de que Europa es una construcción histórica, renovada, renovable y tan lábil que es capaz de adaptarse a circunstancias cambiantes. Su virtualidad, y también los riesgos y las posibilidades de su ideologización, están por tanto en su indefinición, su maleabilidad. Y es que en gran medida resulta una construcción inconsistente, que no aguanta el asalto de la crítica histórica. Europa, surgida como mito, no ha dejado de serlo. Aún hoy goza de todos los caracteres del mito. De ahí su valor, su papel de guía, su capacidad de renovación e, incluso para bastantes todavía, de ilusión colectiva. Y es que precisamente en su indefinición, en su maleabilidad, en su atemporalidad está gran parte de su fuerza.

Los que en un tiempo fueron conceptuados como bárbaros, al siguiente lo fueron como los más civilizados, y a la inversa. Incluso muchos de los primitivos teóricos en los que surgen los primeros argumentos de una tradición sobre Europa son de origen oriental. ¿Cómo enfrentar ideológicamente a griegos con troyanos en este conflicto ideológico entre Occidente y Oriente si ambos son hijos de la misma madre? De ninguna manera puede sostenerse la equivalencia entre las dicotomías Oriente-Occidente y bárbaros-civilizados. Tampoco las fórmulas políticas entran en la configuración de la antítesis. ¿Qué decir de los latinos que justifican, entre otros argumentos, su predominio en sus orígenes troyanos, esto es, orientales? o, mucho más adelante y en sentido contrario, ¿qué decir del hecho de que, tras la desmembración del Imperio romano, la parte oriental, con

23. Europa ha ido extendiendo la idea de Europa fuera de Europa (*cf.* A. Demandt 1998: 155). Véase lo que expondremos más adelante sobre el tema.

Grecia, cuna de la idea de Europa, o la misma Tracia, patria del término, fueran, como parte del Imperio bizantino y luego del Imperio turco, excluidos de las nuevas identidades europeas?

Parece pertinente llevar a cabo ahora un rápido recorrido diacrónico. Tras la hecatombe que supuso el colapso del mundo micénico, la conciencia de comunidad por parte de los griegos, incluso desde el punto de vista cultural —no digamos desde el político, nunca plenamente conseguida hasta la integración en la romanidad—, fue un proceso dilatadísimo en el tiempo. De ello ya se dio cuenta Tucídides²⁴, cuando observó que en Homero no existía ningún nombre genérico ni para los helenos, ni incluso, por negación, para los bárbaros.

El término genérico para describir conjuntamente a los griegos surgió precisamente en la época de las Guerras Médicas, como no podía ser menos en un momento de exacerbación del sentimiento de comunidad resultado del enfrentamiento con el enemigo común; y, por tanto, de reforzamiento de lo que hoy —para los nacionalismos secesionistas, que buscan la exacerbación política a partir de la manipulación histórica y donde este término se utiliza espuriamente como criminosa fórmula de insolidaria disolución— se designa como “el elemento diferencial”. Así, y por primera vez, el dualismo Europa-Asia, que hasta entonces había sido fundamentalmente geográfico, se cargó ideológicamente. Ésta sería sólo una constatación historiográfica, si no fuese porque en ella comienza a rastrearse una determinada ideologización de la concepción de Europa. En Homero, evidentemente, los griegos son rubios²⁵, los troyanos no; y Herodoto ya presenta la Guerra de Troya como un antecedente de las guerras contra los persas²⁶.

En “Los persas” de Esquilo, datable en 472, el señor de Asia es el rey de los persas, pero sus enemigos no son los “europeos”, sino sólo los helenos o los jonios. Únicamente en el momento en que los griegos fueron representados como los europeos por antonomasia fue posible una confrontación ideológica entre Europa y Asia. Así Herodoto²⁷, Isócrates²⁸, Diodoro²⁹, Virgilio³⁰ y Juliano³¹, por poner algunos ejemplos, llevando esta ideologización al pasado, consideraban la Guerra de Troya como un conflicto entre Europa y Asia. Más aún, personalizando, un epigrama anónimo³² presenta la lucha entre Menelao y Paris como un

24. I 3.

25. Menelao, Aquiles y Ulises: *Iliada* III 284; I 197; y *Odisea* XIII 399.

26. Herodoto VII 50 y VIII 108 s.

27. I 4.

28. *Helena* 51.

29. XXXVII, 1.

30. *Eneida* VII 223 s.; X 91.

31. *Caesares* 320 D; *Himerios* 14,3.

32. *Anthologia Graeca* IX 475.

duelo entre Europa y Asia. El que Filipo diese a una hija suya el nombre Europa no resulta, por tanto, ni gratuito, ni inocente.

Tras el período clásico, cuando se desarrolló una vinculación, ya no abandonada, entre el Clasicismo y la idea de Europa, la expedición de Alejandro, representada como una guerra de Europa contra Asia, supuso un salto cualitativo en el proceso de vertebración europea. El segundo, si el primero fue la identificación de Europa con el Clasicismo, a través del protagonismo de Grecia.

A la par el Helenismo impidió el mantenimiento de una vieja idea excluyente de Europa que la conquista y la permeabilidad cultural hacían inviables. Los argumentos en los que se había basado una primera idea de Europa y lo europeo se volvieron entonces inconsistentes.

Fueron las gentes del Levante mediterráneo quienes extendieron la idea de Europa al oeste, pero habrían de ser los occidentales quienes, en el proceso de conformación de una Europa cada vez más plural y abarcadora, llevaron a cabo lo que podemos calificar como tercer gran estadio en el proceso de integración. El modelo será Roma y su Imperio. En las raíces de Europa el Imperio romano, como órgano supranacional integrador caracterizado por su exclusivismo político hegemónico, las tendencias autocráticas, los inmensos recursos económicos, militares y burocráticos disponibles y su peculiar estructura social piramidal, vertebrada y abierta a la integración, junto a su labilidad cultural, religiosa y étnica, será quien haga compatible las tendencias a la homogeneización con el mantenimiento de rasgos individualizadores en cada una de las provincias que lo componían.

Con la conquista de las provincias orientales por parte de Roma se quebraron las antiguas fronteras geográficas y políticas. Que nadie piense por ello que asimismo desapareció la confrontación ideológica. Los conceptos Occidente-Oriente, Europa-Asia mantuvieron e incluso avivaron su potencial. Nada más evidente, por ejemplo, que la utilización de esta confrontación como recurso ideológico en la propaganda desarrollada por Augusto y su *entourage* contra la pareja Antonio-Cleopatra. En esa misma línea se manifestaron, por supuesto, Virgilio³³, Propercio³⁴, Horacio³⁵ o Plutarco³⁶.

Mientras tanto un cambio se fue operando. Los romanos, como realidad histórica heredera, integradora y, a la par, superadora del pasado helenístico, disponían de una mayor capacidad operativa en ese proceso de vertebración mediterránea en función de su mayor potencial de autoafirmación y difusión ideológica. El corazón de Europa ya no será más Grecia, sino Italia, convertida

33. *Eneida* VIII 685 ss.

34. IV 6, 19.

35. *Carmina* I 37, 21.

36. *Pirro* 12.

así en la más europea de las tierras de Europa, y, dentro de Italia, Roma, la Urbe por antonomasia, *caput mundi*. Fruto de la conquista, el Imperio Romano —fermento y concreto referente de Europa— resulta de la vertebración que conforma una realidad suprapolítica plasmada en una nueva concepción universalista de la ciudadanía amparada ideológicamente por la *maiestas populi Romani*.

Por su parte el Cristianismo transformó las bases ideológicas del Imperio por la ruptura de la *maiestas populi Romani* y la incorporación de la trascendencia —ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου³⁷—. A la par aportó una idea de simbiosis Oriente-Occidente que habría de ser a partir de entonces uno de los argumentos teóricos básicos en la conformación de una nueva Europa y, por sus raíces judías, acabó por incorporar la idea del progreso como algo intrínsecamente positivo, una concepción lineal y no cíclica de la historia.

Los ensayos, por lo demás con tanto éxito editorial, de Rémi Brague³⁸ o, con pretensiones más científicas, de Werner Dahlheim³⁹, tienen en común, tanto su enfoque de la problemática, a la búsqueda de unas raíces unívocas para Europa, como el papel asignado al cristianismo. Para el primero desde una visión genética y multicultural, donde intervienen como fermentos judaísmo e islamismo; para el segundo con la visión del puritanismo que reivindica la recuperación de los valores del cristianismo como eje vertebrador y guía espiritual para una nueva Europa. Más recientemente George Steiner, en su exitoso ensayo *La idea de Europa*⁴⁰, insiste en esta línea al afirmar que “Ser europeo es intentar conciliar, moralmente, intelectualmente y existencialmente los ideales, las reivindicaciones y las praxis contrapuestas de la ciudad de Sócrates y la ciudad de Isaías”.

Con el desmembramiento político del Imperio Romano apuntaron tres realidades plenamente definidas en el siglo VII d. C.: el Imperio bizantino, el Imperio musulmán y el reino de los francos. Paradójicamente, si atendemos a la primitiva noción de Europa, fue este último el que asumió la herencia de Roma, por consiguiente la de Europa, reclamando para sí en exclusividad sus valores, con la justificación de que enarbolaba la bandera del cristianismo⁴¹. Pero, en realidad, con el reino de los francos y sus herederos acabaron incorporándose a la noción de Europa los valores del germanismo. Si bien el concepto de lo europeo se fue con ello acercando cada vez más a lo que hoy entendemos geográficamente por Europa,

37. ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ 18, 36 (*Evangelium secundum Ioannem* 18, 36: *Regnum meum non est de mundo hoc, i. e.*, “Mi reino no es de este mundo”).

38. R. Brague (1995).

39. W. Dahlheim (1998).

40. G. Steiner (2005).

41. Nada más significativo que la designación de Carlomagno como *Rex Pater Europae* por el poeta cortesano Angilberto, su yerno; o la leyenda *Karolus Imp. Aug.*, junto a la representación del emperador con *toga praetexta*, corona de laurel e ínfulas, símbolo de inviolabilidad, en sus acuñaciones, expresiones todas ellos mimetizados de Roma.

esto pudo lograrse sólo a través de una nueva mixtificación. El proceso se repetía. La antigua idea de Europa, llevada al norte por Roma, allí fructificó y habría de ser en ese ámbito donde se generaron energías e iniciativas en la conformación de una nueva Europa, incorporando a la par valores nuevos.

Pero no fue ése el único cambio operado. La división del Mediterráneo tras la expansión musulmana entre norte y sur supuso excluir ambientes que habían sido desde hacía mucho parte sensible de la idea de Roma y, por ende, hasta entonces de la de Europa. Por ello la nueva Europa que entonces fue surgiendo, fruto en gran medida del sentimiento de identidad que nace del enfrentamiento contra orientales y africanos, simbolizada en los valores del cristianismo que las Cruzadas como empresa paneuropea representan, se fundamentó sobre bases geográficas, históricas y culturales distintas a las que la habían caracterizado con antelación. En todo caso Europa, ahora manifestada tanto en el Papado como en el Sacro Imperio, no sólo seguía viva⁴², sino que en esta inconsistencia identitaria frente al pasado basó su renovada vigencia⁴³.

2.3 La elaboración de la idea de Europa a partir de los vínculos clásicos

El Renacimiento, sin suponer una cesura histórica, ideológicamente asumió como principio programático la ruptura con su pasado histórico inmediato. Con ello lo que hizo fue, queriendo identificarse con el Clasicismo, situarlo en un tiempo pasado, o más precisamente en un mundo ideal, definido con todos los rasgos del mito. Aquí estriba, desde mi punto de vista, el planteamiento más profundamente revolucionario que a este respecto aportó el Renacimiento.

La identificación con todo el pasado europeo había sido asumida como una vivencia hasta el Renacimiento. A partir de entonces, como reelaboración intelectual, se estableció una frontera y se compartimentó la historia de Europa. Es así como el Clasicismo se convirtió en ideal, siendo a partir de entonces, y hasta hoy, soporte y raíz espiritual de una imagen idealizada de Europa. Esa sólo parcial asimilación de Europa con el que había sido el antiguo espacio de expresión del Clasicismo, junto a su idealización, constituyen así dos significativas mixtificaciones en la identificación de las raíces clásicas de Europa.

En el Renacimiento se volvió al mundo clásico de una forma militante, en lucha contra el inmediato pasado, al que se calificó de bárbaro y oscuro —así Petrarca—, un intermedio medieval, entre dos etapas, la Clásica y la que por entonces se alumbraba, ambas unidas por unos valores humanísticos que se entendían comunes. La herramienta intelectual para evidenciar esos valores morales y

42. *Cfr.* M. Á. Rodríguez de la Peña (2009).

43. Resulta muy elocuente al respecto el desplazamiento del Imperio Bizantino del centro de gravedad que le correspondería por herencia directa, pero que su escora hacia Oriente imposibilitaba.

estéticos fueron la Filología y la Historia del Arte; que no propiamente entonces lo que hoy designamos específicamente Historia de la Antigüedad, como interpretación globalizadora, o, desde el análisis de la cultura material, Arqueología, surgidas como disciplinas científicas sólo con posterioridad.

El Renacimiento elaboró una imagen de la Antigüedad clásica estática, anquilosada, caracterizada por la simplificación y la generalización y donde primaban los valores estéticos. A partir de entonces los europeos hemos vuelto recurrentemente, en momentos de crisis, a un Clasicismo construido ya por entonces como argumento y referente de regeneración.

Un salto cronológico adelante. Si el Humanismo y los valores estéticos justificaron el entusiasmo del Renacimiento, la Ilustración transformó en erudición ese anterior entusiasmo. También con su vertiente utilitarista. El ideal clásico fue usado así, en reivindicación del papel de la razón, como instrumento revolucionario por Robespierre y los suyos. Vivir lo clásico como propio es lo que se ha hecho recurrentemente, tomando aquél como modelo de comportamiento. Muchos, por este medio, han llegado a hacerse más clásicos que los propios clásicos. Así, *e. g.*, Goethe o Winckelmann. Con lo que el pasado clásico, por la evocación de una imagen nostálgica de éste, experimentó una especie de renacimiento espurio.

La idealización y el protagonismo que se le ha dado al Clasicismo en la construcción de Europa siguieron estando tan vivos en el XIX como siempre. A él se seguía recurriendo en busca de argumentos en defensa de los planteamientos intelectuales más dispares. Célebre es en este sentido, por traer a colación sólo un ejemplo muy citado, el debate que, apoyándose en Roma, enfrentó en Inglaterra a Gladstone y Disraeli⁴⁴. Pero no únicamente se acudió al Clasicismo como fuente de recursos en el debate intelectual. En el XIX fueron los modelos políticos y jurídicos del clasicismo romano los que sirvieron para fundamentar jurídicamente y prestar sustento constitucional a los nuevos estados nacionales que, soportados en un fuerte bagaje histórico y cultural, se constituyeron como tales por entonces; así Italia en 1870 y Alemania en 1871. También, por su propia definición, la idea de Europa fue el sustento ideológico que alimentó las más diversas tendencias, incluso algunos de los fenómenos históricos más sombríos del siglo XX.

Todavía, hasta hace no mucho tiempo, se seguía manteniendo sin discusión una visión idealizada del pasado clásico. Incluso hoy muchos podríamos sentirnos identificados con las palabras con las que José Amador de los Ríos comenzaba el manuscrito de su monografía inédita sobre Itálica de 1841: “¿Se hallan entre nosotros tan adelantadas las artes que no hayamos menester ya de los

44. *Cf.* J. Straub (1964).

antiguos modelos? ¿Hemos tocado al término la perfección moral de la sociedad y del individuo para que no necesitemos de las lecciones ni de los recuerdos de lo pasado?...”⁴⁵. Pero hoy, máxime desde la Historia, ya no podemos responder de la misma manera que se hizo durante el Renacimiento o la Ilustración. Hay que sustituir el acriticismo, la imagen estática y el interés meramente anti-cuarista, con la nueva visión que la historiografía ha sabido generar en los últimos tiempos.

Claro está que no pretendo afirmar que esta nueva visión del Clasicismo sea mérito exclusivo de los historiadores. La renovación no hubiera sido posible sin la doble confluencia de una profunda renovación conceptual y a la par metodológica. El método crítico, surgido en la Filología y adoptado por la Historia⁴⁶, y el método estratigráfico de la Geología, aplicado luego a la Arqueología, convirtió a estas disciplinas en científicas, alejándolas definitivamente de la mera literatura. Con ello, como consecuencia, los *dilettantes* fueron desterrados del oficio de la Historia. Pero si el positivismo privó de “poesía” a la Historia, por contra ésta ganó en resultados. El que a partir de entonces esta disciplina fuese sólo cosa de especialistas, así como el exigido rigor metodológico, permitieron un gran avance de nuestros conocimientos con la obtención de espectaculares resultados. A la par tuvo lugar un cambio cualitativo, como consecuencia del surgimiento de una inquietud por conocer nuevos espacios históricos: economía y sociedad, en un primer momento, junto con otros ámbitos de inquietud por la renovación del conocimiento que se les han ido sumando con posterioridad.

Como consecuencia, la Historia se encargó de mostrarnos a la Antigüedad en su desnudez histórica. Frente a planteamientos y modelos ideales acude a nuestros ojos una realidad que la Historia sacó por primera vez a la luz y fue iluminando con matices nuevos. Ello supone incorporar un corte, una cesura, que pone aparte al mundo clásico, lo sitúa en una dimensión que es convertida así en la suya propia. Frente a los modelos ideales y los valores estéticos, la Historia nos ofrece una realidad que ahora nos parece más extraña, despertando sentimientos encontrados, tanto de aloctonía, como de familiaridad. Pero asimismo, tras la revolución industrial, la Antigüedad ya no tenía nada material que aportar al avance del conocimiento. El pasado se convirtió así, por una parte en “arqueologismo”, útil casi sólo para rellenar espacios de ocio o satisfacción de inquietudes

45. Tomado de F. Fernández Gómez, coord., *Las excavaciones de Itálica y don Demetrio de los Ríos a través de sus escritos*, Córdoba 1998, p. 75.

46. La escribo ahora y más adelante conscientemente con mayúscula para referirme a la disciplina como tal y no al término en su acepción de decurso; aunque, de forma empobrecedora para una correcta diferenciación entre las diferentes acepciones de términos polisémicos y contradictoria con la claridad terminológica que ha ido consolidando y exige nuestra ciencia, la Real Academia Española en su *Ortografía de la lengua española* de 2010 haya prescrito la universal utilización de la minúscula (§ 4.2.4.8.3.1).

intelectuales. La musealización del pasado, que no es sino una forma clara de asumir su muerte.

Por otra parte también hoy hemos aprendido a ampliar el campo de visión y, si no trascender, sí al menos entender las formulaciones etnocentristas que han guiado la historiografía europea y generar fórmulas nuevas de comprensión a partir de la puesta en valor de nuevas ópticas. Por ejemplo, asumiendo que la historia de Europa no únicamente puede seguirse a través del referente de las grandezas griegas y romanas, sino también del de los *Randvölker*⁴⁷, de restringido o nulo acceso a la memoria histórica y que fueron siendo progresivamente aculturados, si no en mayor o menor medida integrados y absorbidos. Incluso visiones *a priori* tan atrayentes, aunque no tan coherentemente argumentadas, como la desarrollada en la obra de Martín Bernal, *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*⁴⁸, se incorporan hoy en nuestra óptica sin la sensación rupturista de hace sólo algunos años.

3. EUROPA DESDE EL PRESENTE: UNA VERTEBRACIÓN INCOMPLETA⁴⁹

La vieja Europa expandió su idea al oeste, a América, por la colonización, al este al socaire de la expansión bolchevique y al resto del mundo por el colonialismo. De esta manera el imperialismo moderno y su fruto, el colonialismo, han dado como resultado la última “impostura” en este proceso de vertebración, por lo que se han acabado por asimilar o incluso identificar espuriamente los valores de Europa con los de Occidente, saltando barreras espaciales que otrora habían parecido tan amplias. Europa colonizó el mundo, y ha acabado siendo la europeizada Norteamérica quien se ha superpuesto a ésta, suplantándola como referente universal, con una ideología que incorpora nuevos referentes y nuevos valores.

No nos debe extrañar este fenómeno, máxime dado que desde el inicio de este texto sobre Europa he estado tratando de cuestiones de vertebración, por lo tanto de una permanente dinámica, de un proceso de interacciones muy complejo, cuyos componentes son múltiples y funcionando con ritmos diferentes. Si, no obstante, me sigo limitando en mi análisis, como me había propuesto, a Europa, no está de más recordar que la actual construcción de ésta siguió primero

47. Los pueblos fronterizos, en la terminología surgida primeramente para referirse a los colectivos allende los límites del Imperio romano y en contacto más o menos epidérmico con su civilización.

48. M. Bernal (1993).

49. La crisis económica que ha venido atenazando en los últimos años Europa, de forma más incisiva en los países meridionales, es el acicate para la expresión de reflexiones identificándola como motor o síntoma del agotamiento del proyecto europeo. Así, *e. g.* en una bibliografía inacabable, B. Consarelli, ed^a (2012), o D. S. Garrocho y V. Rocco, eds. (2013).

la senda marcada por la economía, asumida por la política, en proceso de traducción institucional y expresión altamente burocratizada y normativizada, y con mucho por andar en otros ámbitos; ya que es evidente que una plena vertebración europea está por lograr. Como consecuencia de la aceleración en el proceso de confluencia, la ampliación al Este tras la caída del telón de acero y los impactos de la crisis económica, las incongruencias de las sucesivas mixtificaciones no dejarán de seguir pasando factura, y son las que explican muchas de las encrucijadas en las que se sigue encontrando Europa.

Con todo ello Europa todavía no ha dejado de ser proyecto. Europa sigue estando en construcción. Por mucho que la crisis esté haciendo saltar costuras débil o erróneamente hilvanadas, soy de los que entiende que no es esencialmente Europa como tal el problema —aunque mucho de él se ha hecho sentir precisamente por las imperfecciones en el proceso de su traducción político-administrativa como Unión Europea—, y que, antes al contrario, hace más frío fuera que dentro. Por ello hace falta seguir vertebrando Europa, pero no como ciego objetivo y a cualquier costa y de cualquier manera; y aquí la función del intelectual y del educador es fundamental. Es por tanto éste el momento de preguntarnos qué es lo podemos aportar a esta construcción de Europa los que reivindicamos, por convencimiento y congruencia personal y profesional, el Clasicismo como ideal y referente. Ser europeos es así en cierta medida el deseo de ser conceptuados y aceptados como tales, es una voluntad fundada en el hecho de compartir un espacio que nos delimita y una trayectoria histórica plural y convergente.

Los que compartimos una misma experiencia histórica también podemos participar de una mayor intimidad, una familiaridad, y, si se quiere, una complicidad a través de los tiempos. Compartir el pasado enriquece por una ampliación de nuestra experiencia. El mero hecho de intentar explicar este pasado adquiere así un valor *per se*. Si sabemos lo que del pasado y concretamente del Clasicismo nos separa, no deberíamos olvidar lo que nos sigue uniendo y lo que son fermentos compartidos. En el pasado podemos encontrar argumentos, tan ricos y variados como lo ha sido nuestra historia. Nos permite entender la dinámica, en su sentido etimológico de *δύναμις* = fuerza en potencia, de Europa plena de capacidades manifestadas creativa o destructivamente a lo largo de su historia. Caos con pretensiones de cosmos.

A la par, desde la vertebración europea, uno de los elementos que nos unen a lo clásico es precisamente que ellos y nosotros tenemos una comprensión “histórica” de la realidad. La historia como valor y fórmula de comprensión identifica profundamente a los europeos. Lo impregna todo. La historia es una obsesión de la cultura europea, un continuo referente. En ella estriba a la vez su fuerza y su debilidad. Nos abrumba con su peso, pero nos señala a la par el potencial de liberación que encierra.

La experiencia del pasado es, como hemos dicho, la dinámica, la tensión. Tensión entre el individuo y los valores del humanismo por una parte, y el ejercicio del control social por otra. Por ello el tema del poder adquiere un valor central en la comprensión del pasado clásico, y su análisis puede ser una de las cuestiones de mayor operatividad y valor para el futuro de Europa. Pero es a la par en el pasado clásico donde tuvo lugar el desenlace entre las concepciones prepolíticas, políticas y suprapolíticas o estatales en la organización del colectivo.

Es también el Clasicismo, rico en experiencias de intentos de convivencia en un mundo plural, donde llegaron a ser compatibles las tendencias a la homogeneidad con el mantenimiento de parcelas de especificidad. Donde se entiende posible como modelo la convivencia entre las tendencias a la homogeneidad organizativa y la creación de grandes cuerpos normativos⁵⁰ y la heterogeneidad cultural, suavizada por un común interés en la paulatina compartición de similares modelos ideológicos. Donde no queden excluidas las posibilidades de enriquecimiento cultural por la vía de la complementariedad.

De ninguna manera estoy preconizando con esta argumentación la “vuelta” al pasado clásico, por supuesto, ni por deseable —con tantas sombras como encierra el pasado de Europa—, ni por posible. Evidentemente la historia tiene una sola dirección. El pasado pertenece a una dimensión que no es la nuestra, irremisiblemente pasada y como tal irrecuperable. A mayor abundamiento, nada así más falaz y colectivamente suicida que pretender pasar como proceso de “recuperación” lo que no sería en realidad sino una invención de un pretendido pasado tan forzosamente idealizado como históricamente artificioso por inexistente. Tal planteamiento, que sólo puede servir a los intereses de una casta fomentadora de la generación artificial de insolidarios nacionalismos secesionistas, que espuriamente se pretenden imponer en el interior de la Unión, sería, no sólo empobrecedor como forzamiento político, sino, más aún, suicida para el futuro de Europa y no sólo para los estados nacionales que la componen.

Insisto, no sólo en la inexistencia de recetas, de guías infalibles para el desarrollo de un proyecto de solidaridad voluntaria como el que la construcción de Europa preconiza, sino también en la necesidad de ampliar y profundizar en una vertebración europea inconclusa. Ello significa volver ahora también hacia dentro unas energías que Europa, por su papel histórico, ha proyectado muchas veces hacia afuera. Si pretendemos construir el futuro sobre unas raíces sólidas hay que partir de algo que hemos visto ya. La elasticidad de la concepción de Europa también se fundamenta en el hecho de que ningún pueblo, ninguna raza, ninguna colectividad dentro del continente han gozado, ni gozan del patrimonio de definirse en exclusiva como “europeos”. No existe lo que podemos calificar de

50. E. Vilarinho (1996).

típico europeo. Hay multitud de maneras de ser y sentirse europeos. Nos encontraríamos tal vez con sorpresas analizando quienes y en qué medida se sienten europeos y quienes no; y quienes, considerándose europeos, son aceptados o excluidos como tales por el resto.

Cumplidos los requisitos de ubicación territorial y compartición de historia y cultura, europeo sería así quien, además, tiene voluntad de serlo. La conciencia de sentirse europeo, de desigual calado en función de los beneficios que de ello se asuman, resulta por lo tanto tan frágil y cambiante como los vaivenes de las coyunturas. La construcción de Europa como voluntad de los europeos —transformando en complementariedad las alteridades previas— exige asumir como natural la convivencia y pasa por la generación de fórmulas que hagan posibles a la par la homogeneización organizativa y el mantenimiento de la pluralidad cultural.

Este aparato, en difícil e inestable equilibrio, cuenta al menos en su haber con el peso de una historia común, expresada en tantos y tantos *lieux de la mémoire*⁵¹ que los europeos podemos sentir como propios y compartidos. Aquí, el Clasicismo, como construcción y referente ideal, se nos vuelve a aparecer como nexo operativo en una Europa plural y multiforme. Nos puede unir tanto el tener un pasado clásico común, como el común interés por el clasicismo como ideal. La imagen de un pasado clásico continuamente reconstruido e imaginado sería así una seña coherente de identificación de Europa. De la misma manera que la vieja ciudadanía romana, que acabó siendo un concepto estrictamente político, común para un amplísimo cuerpo cívico que podía compartir también sus múltiples ciudadanías locales, también la ciudadanía europea complementa la adscripción nacional sin exigir la exclusión de ésta.

Buscábamos una explicación razonable acerca de Europa, pero lo que se acaba de presentar entra dentro de la órbita del mito. No creo sin embargo que ésta tenga que ser una respuesta decepcionante. El “clasicismo”, no por referente ideal resulta menos operativo como fermento de unidad entre los europeos. Es necesario aprovechar el potencial del mito como fuerza de cohesión, su indefinición como herramienta de aceptabilidad por muchos, quienes desde la variedad y la heterogeneidad nos sentimos vinculados e identificados con él. La elucubración a partir del pensamiento clásico supone incorporar éste, poner el pensamiento de Europa en una línea conductora única, fermento de unidad espiritual. Los pueblos necesitan soportes, ilusiones, creencias, que les permitan encarar el futuro sin traumas. Las virtualidades del mito, con todo el potencial

51. Los “lugares de la memoria” del título de la serie dirigida por Pierre Nora refiriéndose, al tratar de la memoria colectiva, tanto a espacios materiales concretos, como a referentes abstractos intelectualmente contruidos y valorados colectivamente, por lo que escapan así al olvido.

creativo que éste encierra, pueden reconducir hacia el futuro unos ideales que permiten trascender el presente.

Europa, ejercicio de vertebración solidaria, sigue siendo un proyecto inacabado⁵². El reto ahora estriba en probar su capacidad de equilibrio. Las tensiones liberadas en el antiguo conflicto Norte-Sur⁵³, hoy se han trasladado al norte, invirtiéndose los términos. En lo que es algo más que un juego de palabras, Roma —esto es, el Mediterráneo— se ha convertido en el sur, frente a un nuevo norte. Por ello lo que antes había tenido el potencial del norte, hoy disfruta, pero también se resiente de las virtualidades del sur. La ampliación al este, si bien completa el panorama, también lo hace más plural y complejo.

En la búsqueda del equilibrio, tanto por convencimiento como por necesidad, es donde el Clasicismo se puede mostrar hoy renovadamente rentable. Amén de los problemas económicos, en una coyuntura que no aún no deja de atosigarnos, y por encima de ellos están los problemas culturales y sociales. Pero para éstos no se pueden encontrar soluciones tecnológicas, sino sólo intelectuales y morales. El humanismo que nació en el Mediterráneo es el único que desde dentro permitirá humanizar a una sociedad guiada por parámetros económicos, esclerotizada por excesos políticos y abusivos ordenancismos normativos y burocráticos, y sometida a los que se nos aparecen como imposibles equilibrios entre los Estados y entre éstos y los organismos comunitarios. Hoy, cuando con muchos esfuerzos y dificultades desde diferentes ámbitos se mantiene a pesar de todo —con más o menos entusiasmo o mayor o menor escepticismo— el empeño por construir una nueva forma de entender Europa, con la pretensión y el deseo para muchos de que ésta fuera más cohesionada y solidaria, una Europa donde sea factible compaginar unidad y diversidad, surge recurrente, como en otros tantos momentos de crisis creativa a lo largo de nuestra dilatada historia común, el modelo clásico. Su utilidad puede manifestarse de nuevo en favor nuestro si llegamos al convencimiento de que, tal vez sólo con el bagaje intelectual de la asunción de nuestro pasado, debemos y podremos contribuir a reequilibrar esta nueva Europa con los valores del Clasicismo. Por esto lo necesitamos como símbolo, por esto a Europa le resulta imprescindible el referente de lo que ha sido este pequeño trocito de un mundo que se ha hecho demasiado grande y demasiado prosaico, tan falto de viejos misterios como escaso de nuevas ilusiones.

52. Así el título de la obra de Z. Bauman (2004).

53. Las viejas dialécticas Roma-Cartago, Europa cristiana-Imperio musulmán.

BIBLIOGRAFÍA

- Alföldy, G. (1999): *Das Imperium Romanum – Ein Vorbild für das vereinte Europa?*, Basilea (versión inglesa actualizada: “The Imperium Romanum: A Model for a United Europe?”, en A. Chaniotis, A. y Ch. Kuhn, eds., *Comparisons, Constructions, Controversies*, HABES 46, Stuttgart 2009, pp. 57-82).
- Bauman, Z. (2004): *Europe: An Unfinished Adventure*, Cambridge 2004 (trad. española: *Europa, una aventura inacabada*, Madrid 2006).
- Bernal, M. (1993): *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona.
- Berve, H. (1949): „Der Europa-Begriff in der Antike“, en *Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze zur griechischen und römischen Geschichte*, Múnich, pp. 170-187.
- Brague, R. (1995): *Europa, la vía romana*, Madrid.
- Canfora, L. (1991): *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid.
- Cobet, J. (2008): „Alte Geschichte und Europa“, en U. Ludwig, ed., *Nomen et Fraturnitas*, Berlín, pp. 407-429.
- Consarelli, B., ed^a (2012): *L’Europa “una” e “multanime”: un problema ancora aperto*, Padua.
- Dahlheim, W. (1998): „Ratlose Erben: Die Erinnerung an die Antike und die Zukunft Europas“, en P. Kneissl y V. Loseman, eds., *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, pp. 105-122.
- Demandt, A. (1988): „Was wäre Europa ohne die Antike?“, en P. Kneissl y V. Losemann, eds., *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ*, Darmstadt, pp. 113-129.
- (1998): „Europa: Begriff und Gedanke in der Antike“, en P. Kneissl y V. Losemann, eds., *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, p. 137-157.
- Delgado, M. y M. Lutz-Bachmann, eds. (1995): *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, Múnich.
- Droit, R.-P., ed. (1991): *Les Grecs, les Romains et nous. L’Antiquité est-elle moderne?*, París.
- Fuhrmann, H., C. Zintzen y J. Isensee, eds. (1996): *Europa – Idee, Geschichte, Realität (2. Symposium der deutschen Akademien der Wissenschaften)*, Maguncia.
- Gabba, E. (1995): *Cultura classica e storiografia moderna*, Bolonia.
- Garrocho, D. S. y V. Rocco, eds. (2013): *Europa: tradición o proyecto*, Madrid.
- Gauer, W. (1995): „Europa und Asien. Die Entdeckung der Kontinente und die Einheit der alten Welt“, *Saeculum* 46, pp. 204-215.
- Girardet, K. M. (2001): *Die Alte Geschichte der Europäer und das Europa der Zukunft. Traditionen–Werte–Perspektiven am Beginn des 3. Jahrtausends*, Saarbrücken.
- Gollwitzer, H. (1951): „Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von «Europa»“, *Saeculum* 2, pp. 161-172.

- Gottlieb, G. (1997): „Erbe als Last? Die Antike im Kontext unserer Kultur“, en *Von der Macht der Geschichte. Drei Beiträge zu m theoretischen und praktischen Umgang mit der Geschichte*, Múnich, pp. 13-36.
- Hay, D. (1957): *Europe. The emergence of an Idea*, Edinburgo.
- Hentsch, T. (1988) : *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen*, París.
- Herrmann, J. y R. Müller, eds. (1990): *Die Antike und Europa. Zentrum und Peripherie in der antiken Welt. Protokoll der Berliner Eirene-Tagung vom August 1986*, Berlín (*Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*).
- Holtmann, D. y P. Riemer, eds. (2001): *Europa: Einheit und Vielfalt. Eine interdisziplinäre Betrachtung*, Münster.
- Karageorgos, B. (1992): „Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter“, *Deutsches Archiv* 48, pp. 137-164.
- Kienast, D. (1991): „Auf dem Wege zu Europa. Die Bedeutung des römischen Imperialismus für die Entstehung Europas“, en H. Hecker, ed., *Europa – Begriff und Idee. Historische Streiflichter*, Bonn, pp. 15-31.
- Kneissl, P. y V. Loseman, eds. (1998): *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart.
- Malitz, J. (2003): „Imperium Romanum und Europagedanke“, en A. Michler y W. Schreiber, eds., *Blicke auf Europa: Kontinuität und Wandel*, Neuried (*Eichstätter Kontaktstudium zum Geschichtsunterricht* 3), pp. 79-101.
- Münkler, H. (1991): „Europa als politische Idee. Ideengeschichtliche Facetten des Europabegriffs und deren aktuelle Bedeutung“, *Leviathan* 19, pp. 521-541.
- Pagden, A., ed. (2002): *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge (*Woodrow Wilson Center series*).
- Rodríguez de la Peña, M. A. (2009): „¿Media tempestas? Las raíces cristianas de Europa y la Leyenda Negra de la Edad Media“, en M. A. Rodríguez de la Peña y F. J. López Atanes, eds., *Traditio Catholica. En torno a las raíces cristianas de Europa*, Madrid, pp. 15-44.
- Saïd, E. (1980): *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, París.
- Schlumberger, J. A. (1994): „Europas antikes Erbe“, *Europa – aber was ist es? Aspekte seiner Identität in interdisziplinärer Sicht*, Colonia, pp. 1-19.
- Schulhoff, W. (1997): *Europa auf dem Weg zur Selbstfindung. Eine historische und politische Betrachtung*, Baden-Baden.
- Sordi, M., ed^a (1986): *L'Europa nel mondo antico*, Milán.
- Steiner, G. (2005): *La idea de Europa*, Madrid.
- Straub, J. (1964): „Imperium et libertas. Eine Tacitus-Reminiscenz im politischen Programm Disraelis“, en K. Repgen y St. Skalweit, eds., *Spiegel der Geschichte. Für Max Braubach zum 10. April 1964*, Münster, pp. 52-68.
- Swedberg, R. (1994): “The Idea of ‘Europe’ and the Origin of the European Union - A Sociological Approach”, *Zeitschrift für Soziologie* 23, pp. 378-387.
- Vilariño, E. (1996): *La construcción de la Unión Europea*, Madrid.

INTRODUCCIÓN

GENARO CHIC GARCÍA

1. EUROPA: UN MITO COMUNITARIO QUE SE VA LLENANDO POCO A POCO DE RACIONALIDAD ESTATAL

Decía el poeta ruso-norteamericano Joseph Brodsky que cuando se trata de exteriorizar el mal, pocas cosas pueden rivalizar con la geografía o con la historia, en una referencia directa a la cruenta realidad de pasiones e intereses desatados dentro de y en torno a lo que fue Yugoslavia. Sin duda alguna los intereses más dispares usan allí y ahora el arma de la Historia; pero ¿cuándo no lo han hecho? La Historia, tal como se concibe vulgarmente, define a un grupo humano y lo aglutina en torno a una idea que es, al mismo tiempo, de permanencia y de trascendencia: es pasado y futuro (memoria y deseo) al mismo; de ahí su fuerza como ideología fundamental y de ahí la imposibilidad de liberarse de ella sin dejar de ser lo que se es. Se es uno porque no se es otro, y esta perogrullada encuentra pleno significado en el marco de la Historia, que define al uno frente al otro como diversidad agresiva (aunque sea de forma latente). La Historia es, en esta perspectiva emocional, el alma de un pueblo, lo que le da vida; pero la vida sólo se concibe en su oposición a la muerte. No es de extrañar, desde este punto de vista, que ha historia haya sido considerada siempre como “nacional” y así se siga estudiando y enseñando.

Es evidente que la Historia, como concepto dinámico, puede extender sus límites y agrupar bajo una misma concepción ideológica a pueblos antaño enfrentados (porque tenían historias distintas). Basta volver la vista atrás para darse cuenta de ello, y parece realmente asombroso que nuestras mentes directoras que pretenden la unión europea no parezcan comprender que mucho más profunda que la ideología económica hay que situar la histórica. De otra forma -salvo que, de forma paradójica, esté movido precisamente por el pánico provocado por la constatación “alemana” de que sólo puede ser así- no se comprende el atolondrado acuerdo de Maastricht, condenado inevitablemente al infierno del fracaso por haber nacido con el pecado original de querer prescindir del hecho

histórico diferenciador, sin enfrentarse previamente a él para superarlo con decisión y energía en el único plano en que es realmente posible, el ideológico. Yugoslavia, destrozada internamente ante la mirada incapaz de Europa, está ahí para demostrárnoslo día tras día.

Y es que si se quiere que Europa sea un país, y no sólo una empresa comercial, hay que lograr que la historia europea se conciba como cualitativamente superior a la nacional y que se enseñe con ese orden de prioridades en las escuelas, de la misma manera que hoy se enseña, por ejemplo, la historia de España como cualitativamente superior a la regional. Tal vez la vieja cultura greco-latina sirva de base para ello, aunque en nuestro caso tenemos serias dudas al respecto porque desconfiamos en gran medida de las doctrinas difusionistas puras que implican siempre la presencia de un “pueblo elegido”, sea por Dios o por la Luz de la Razón, sin tener en cuenta el hondo etnocentrismo que tales conceptos encierran y que son tan contrarios a un auténtico proceso unificador en el que no se distingan vencedores y humillados.

La Historia tradicional se muestra, por tanto, como útil de absoluta necesidad para definir a Europa frente a lo que no lo es, de la misma manera que sirve para definir a los serbios frente a los bosnios o a cualesquiera otros dos pueblos entre sí. Puede parecer duro, pero es así: mientras haya Historia, tal como hoy se concibe, habrá oposición y habrá enfrentamientos. Sin duda alguna es la Historia, así entendida, la verdadera “madre de todas las batallas”, y mientras no lo reconozcamos difícilmente podremos evitarlo. Pero ¿se puede evitar?

Algunos reformadores culturales revolucionarios han intentado, en el inmediato pasado, evitar el peso separador de la Historia suprimiéndola para dar paso a una sociedad nueva: se ha prohibido su enseñanza tradicional y se han intentado borrar los vestigios visibles del pasado para hacer nacer a un hombre nuevo de las cenizas del ideológicamente asesinado. Pero la magia no ha funcionado y, mientras los “muertos” perdían la capacidad para reproducirse, los “vivos” lo seguían haciendo sobre los esquemas inevitables de su propia historia. Somos sin remedio seres crédulos y necesitamos partir siempre de creencias originarias, de esas que presumiblemente no necesitan demostración (axiomas), como las que se manifiestan en los mitos de los orígenes, que son la expresión emocional del sentimiento de comunidad. Por supuesto en ellos hay un orden, un relato, una lógica, pero no se ponen en duda los axiomas originales sobre los que se fundamentan, lo que los priva de lo que hoy llamaríamos su carácter científico.

Pero tal vez suceda que no queramos, en el fondo, evitar del todo los enfrentamientos y por eso seguimos teniendo este tipo de historia. Tal vez sólo pretendamos trasladar sus efectos a un exterior cada vez más lejano pero nunca inexistente, como apuntaba J. Chr. Rufin (1993). Tal vez no sepamos vivir sin un enemigo frente al que definirnos, y si buscamos amigos sólo sea para enfrentarnos mejor al “otro”, al que por otro lado necesitamos angustiosamente

para establecer un orden mental que se oponga al caos de nuestra posible indefinición. Tal vez la ausencia de enfrentamiento vaya incluso en contra de la naturaleza actual del ser humano. Pero no es imposible lograrla en un marco globalizado: de hecho siempre hemos aspirado a eso, a ir contra la tiranía de una Naturaleza que nos envuelve y determina; una Naturaleza a la que religiosamente tememos pero a la que siempre hemos procurado domeñar, bien sea mediante la magia, cuando nos hemos movido en el marco conceptual del pensamiento mítico, o a través de la ciencia, si lo hacemos desde la perspectiva del pensamiento lógico. Y en esa línea de búsqueda de una libertad, aunque de momento no veamos la forma de prescindir del sentimiento colectivo del pasado como forma de proyección hacia el futuro, podemos apuntar que, ya sea de forma mítica o lógica, es posible cambiar el concepto de Historia variando su perspectiva y contemplando al ser humano como uno y no como múltiple (blancos/negros, europeos/asiáticos, lógicos/míticos, etc.); como objeto universal de estudio (el Hombre) y no necesariamente particularizado en un espacio geográfico o cultural concreto; haciéndolo a la vez sujeto y objeto de un mito o de una historia universal auténtica (y no limitada al “universo” de nuestros intereses como europeos, según hacemos hasta ahora). Tal vez queramos hacerlo de verdad algún día, pues es absolutamente posible, comparando lo incomparable, como diría M. Detienne. La utopía se puede convertir en una realidad científica. De momento, aunque no lo parezca, para nosotros Europa puede ser un primer paso si cambiamos nuestra mentalidad histórica y logramos que una sola idea englobe a muchas. Pero es necesario que tengamos siempre presente que es un planteamiento sólo metodológico el que asumimos cuando entendemos Europa, o cualquier otro grupo humano, como objeto de estudio con vida propia independiente, como vamos a hacer en este libro. Bien sea desde el punto de vista geográfico (no existe aislada del resto del continente de Eurasia) o del ideológico. Que el lector, en cualquier caso, sea el que decida la aplicación que quiere hacer del análisis que le planteamos, pues no tendrá dificultades para ello, sea cual sea la opción por la que se incline.

2. LOS FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN DE LOS FENÓMENOS SOCIALES EN UNA VISIÓN DIACRÓNICA. PRINCIPIOS BÁSICOS PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA

Que la Historia es un hecho cultural parece que está fuera de toda duda. O sea que se trata de una información transmitida por aprendizaje social, distinta por tanto de la que se adquiere por transmisión genética (que a su vez se irá viendo modificada por la cultura, y viceversa). Es por consiguiente un conjunto de creencias aceptadas de forma racional, voluntaria y explícita, por encima de aquellas que son subyacentes y que aún no se han puesto en cuestión (Mosterín, 2009). Consiste fundamentalmente en la represión y encauzamiento de las

potencialidades naturales instintivas de los individuos, realizada desde una perspectiva social. Implica por ello una objetivación teórica de nuestra percepción de la realidad y presupone la existencia de una memoria en los distintos miembros que la comparten. Cuanto más complejo es un cerebro, más posibilidades tiene de desarrollar cultura, de ahí que el humano sea considerado como el más cultural de los animales, en cuanto que parece ser el más capacitado para desarrollar una racionalidad teórica. Cuanto mayor es el cuerpo teórico que se ha desarrollado y, proporcionalmente, más limitado el campo de la racionalidad práctica simple aplicada, se dice que el grado de una cultura es mayor, aunque siempre teniendo en cuenta que la teoría sin práctica no vale para nada.

El carácter básico de la memoria se muestra con absoluta claridad en el estudio histórico, hasta el extremo de que con frecuencia se confunden. De hecho el común de la población tiene la idea de que historiar es simplemente trazar un discurso coherente de los datos recogidos en una memoria real o recompuesta en base a los retazos documentales conservados, normalmente referidos a comunidades nacionales concretos y puestos en relación a veces con los de otras comunidades (Bermejo, 2002). La evolución de éstas (basadas en el sentimiento de pertenencia) hacia estados (fundamentados en contratos racionalmente establecidos, aunque sea sobre bases irracionales) tiende a desarrollar el principio de racionalidad en la contemplación de ese pasado común, aunque es bastante raro aún que se analice a la luz de unos principios teóricos universales, lo cual se va haciendo posible con el desarrollo de los medios globalizadores de comunicación. Estos han permitido el desarrollo de la transmisión oral, más inmediata y menos elaborada y objetiva que la escrita (Bermejo, 2005), recuperando la diferencia de desarrollo —y consideración positiva— que se había producido con el racionalismo moderno. El mejor conocimiento del cerebro, gracias a la tecnología informática, ha ayudado en este sentido al mostrar el carácter básico de la inteligencia emocional —que nos permite desarrollar creencias—, sobre la que trabaja la racional (una idea es una creencia razonada); podemos hoy sostener por ello que no hay corte entre las dos inteligencias, que se apoyan y ayudan a desarrollarse mutuamente.

Cuando un sector comunitario, y a veces toda una comunidad tras él, adquiere un desarrollo cultural, o sea de racionalidad consciente, superior a los demás, tiende a considerarse a sí mismo como más culto, más racional, y a desdeñar a los que tienen creencias menos elaboradas. Es lo que veremos por ejemplo en el siglo VI a.C. y que nos recuerda el griego Anacreonte (frag. 16) cuando llama *mythitai* (o seguidores de mitos) a los que se sublevan contra la modernidad de un tirano. Y lo seguiremos viendo en los siglos siguientes, como señala P. Veyne, (2000): “desde el nacimiento de la filosofía y desde la época de Isócrates [436-338 a.C.], «ser culto» quería decir «no pensar como el pueblo»; la cultura, ese privilegio, se suma a los privilegios de la riqueza y del poder”. El *logos*, la cuenta

o razón (*ratio*), se irá oponiendo progresivamente al relato o cuento del *mythos* despreciándolo por su falta de concreción, al ir precisando las diferencias por oposición analítica. Ni que decir tiene que sucesivos avances en esa racionalidad irán dejando anticuados los modelos anteriores y se tenderá igualmente a ir despreciándolos. Sólo el orgullo del descubridor de las contradicciones racionales de un mito le impedirá percibir que en realidad lo único que ha logrado con su buscado perfeccionamiento (*perficere* es llevar a término, concluir) es dar paso a una forma de mito más elaborada (Bermejo, 1995). En realidad, más que seres racionales podríamos decir, en base a ello, que somos fundamentalmente míticos. Y por supuesto desiguales. Sobre esas bases míticas será por tanto donde el investigador, que establece un marco espacial y temporal (diacrónico) más objetivo, contrastando datos previamente fijados en el mismo, podrá ofrecer su visión a la comunidad de un pasado más despersonalizado y, por consiguiente, más fácil de aceptar más allá de los limitados confines de una comunidad cultural concreta. A la manera de un juez instructor, el historiador confrontará los testimonios y dejará la cuestión planteada y lista para una sentencia popular (no por casualidad la palabra *historia*, investigación, procede del ámbito judicial, preguntando no sólo el “qué”, sino también “quién”, “cómo”, “cuando”, “dónde”, “por qué” y “para qué”). Y la tentación a influir indirectamente en la misma estará siempre presente.

Surgirá así la verdad histórica, fijada tras la confrontación de documentos que, como tales, son objetos y permiten por tanto una verdad más objetiva que la que sólo está basada en la memoria —continuamente cambiante y adaptable— de la gente que sólo la transmite de forma oral. En ésta lo cualitativo es fundamental: es verdad lo que es tan impresionante que no se olvida (*alethés* en griego). La transmisión oral es holística, de ahí que la introducción de la escritura significa una nueva percepción de la realidad (visual y por ende lógica: sólo se ve en una dirección, siempre hay un antes y un después, un antecedente y un consecuente). Porque si el habla articulada había permitido el gran avance de la abstracción, aunque fuese de forma difusa, el desarrollo del habla escrita habría de llevar a la abstracción concreta. El documento (literario, arqueológico, figurativo, etc.), reliquia del pasado, será sometido ahora al escrutinio racional, mediante confrontación con otros, y permitirá el establecimiento de una verdad más estable, más “objetiva”. Al fijar el concepto permite la configuración de una nueva realidad, antes desconocida: liga el concepto previo a una experiencia nueva de la realidad (o viceversa), con lo cual permite la formación de un nuevo concepto. Con su nueva objetividad se podrá convertir en un ejemplo que trasciende los límites de una comunidad y permite su aplicación en un medio en el que la relación entre los individuos no tiene por qué ser directa, personal, como puede ser un estado (nacional o no). Su validez no habrá que buscarla ya en el prestigio de quien la enuncia, sino en el mercado impersonal de las opiniones,

que buscará la que objetivamente le parezca mejor. Al menos en teoría. Es pues una verdad cultural, hecha como toda cultura para dar seguridad al hombre entre sus barrotes (Nietzsche, 2000). De ahí que el mayor conocimiento que hoy tenemos del cerebro vaya permitiendo el planteamiento de una ética más racional (neuroética), más científica (Evers, 2010), pero nada nos dice que sea definitiva, perfecta, entre otras causa porque nuestro conocimiento del universo es mínimo y la globalización es siempre limitada, por infinita que se pretenda.

Durante mucho tiempo, —hoy en gran modo y desde luego en la época que desde el punto de vista histórico que vamos a considerar aquí— la historia estuvo limitada a una minoría racional ligada culturalmente a la racionalidad del poder. El resto funcionó perfectamente combinando sabiamente verdad (emocional) y olvido: se recordaba lo que se consideraba interesante para el momento presente y se iba sustituyendo por nuevos referentes que cambiaban a medida que lo hacía la situación que pretendía explicar. ¿Para qué recordar lo innecesario? La inmediatez de la vida animal se imponía sobre las construcciones culturales, que los jefes administraban para suministrar al pueblo las verdades necesarias y nada más (Goody y Watt, 1996). Verdades por supuesto míticas, no dotadas de más racionalidad de la precisa. Esta se reservaba para la clase más desarrollada culturalmente, o sea la que era capaz de distinguir entre virtudes y valores culturales y promover el desarrollo de las primeras para crear un cuerpo de creencias general que se consideraba conveniente. Al fin y al cabo el conocimiento histórico era considerado positivo para organizar mejor las sociedades, como bien sabía Platón (*Timeo*, 23). Es una necesidad del estado, cuyo imperativo de no olvidar se debe a una justicia operativa que no se invente el pasado a juzgar (Orwell, 1981); y no de la comunidad como ser vivo que se renueva constantemente y con ella sus verdades. La historia, en todo caso, debe estar a su servicio y no al contrario (Nietzsche, 1999). “Tampoco debemos exigir cuanto nos esté permitido exigir, pues ya los antiguos opinaban que «la justicia extrema es extrema tortura», decía Columella (1. 7. 2).

Por supuesto, y dado que la historia o reflexión sobre los hechos de toda la comunidad —y no sólo de los implicados en un caso particular que habría de ser juzgado dentro de la misma— sabemos que nació en el mundo griego con el carácter de inmediatez, es evidente que *a navitate* puede y debe ocuparse de los hechos próximos en el tiempo, tanto como de los que lo son menos. Otra cosa es que lo presente nos implique más emocionalmente que lo alejado en el tiempo y que esto último obligue a una mayor preparación previa del investigador de lo antiguo, que ha de situarse en ambientes que le son poco familiares. Pero el mismo esfuerzo se puede dar también en el sentido de procurar un alejamiento emocional de los hechos recientes. El problema es que el público normalmente no quiere que le digan cuáles fueron las causas reales de lo sucedido, sino que desea escuchar lo que más le agrada, que no es necesariamente lo mismo. El camino hacia el conocimiento está lleno de dudas; el camino hacia

la ignorancia está lleno de certezas, y estas ofrecen mayor seguridad emocional. No sin razón definió L. Canfora (2002) la de los intelectuales como “una profesión peligrosa”. Estos —normalmente— sólo pueden influir a través de su autoridad (capacidad de lograr que otros les sigan), pero el poder (capacidad de obligar) tiene unos efectos más inmediatos que la autoridad. De ahí que la gente —que tiende a vivir en un presente absoluto— lo siga preferentemente. Y ello debe tenerlo presente el historiador, si no quiere perder contacto con la realidad, como ya lo planteaba Polibio de Megalópolis (6. 56. 6-13) en el siglo II a.C., al señalar que la inmensa mayoría no es capaz de conducirse de forma racional y que necesita por tanto que se la contenga (se la reprima, se la haga actuar de forma cultural) con creencias no razonadas, que implican el concepto de tabú, o de pecado, según los niveles.

Deseamos recordar, una vez más, que el hecho de que algo sea más racional no quiere decir necesariamente que sea más real. Así por ejemplo, con los datos empíricos que antes se tenían, no se puede decir que el pensamiento heliocéntrico no era racional porque el axioma o creencia que lo sustentaba terminara resultando insuficiente y siendo sustituido por otro. La luz de la razón es verdad que ilumina. Pero no deberíamos olvidar que precisamente la luz eléctrica con la que iluminamos nuestras ciudades es la que nos impide ver con claridad las estrellas por la noche (como pasa con el Sol durante el día), pese a que éstas son focos de luz mucho más potentes que los nuestros. Aunque nuestro orgullo nos lleve con frecuencia a ignorar lo obvio: que la realidad la percibe cada uno a su manera y luego intenta compartirla con los demás (;o es al revés?).

Abogamos, pues, por una investigación histórica que tenga en cuenta tanto los aspectos cualitativos de las sociedades, como los cuantitativos, teniendo presente, como base de partida, lo señalado respecto a estos tipos de investigación por S. Fernández y S. Pértegas (2002):

“La investigación cuantitativa es aquella en la que se recogen y analizan datos cuantitativos sobre variables. La investigación cualitativa evita la cuantificación. (...) La investigación cualitativa trata de identificar la naturaleza profunda de las realidades, su sistema de relaciones, su estructura dinámica. La investigación cuantitativa trata de determinar la fuerza de asociación o correlación entre variables, la generalización y objetivación de los resultados a través de una muestra para hacer inferencia a una población de la cual toda muestra procede. Tras el estudio de la asociación o correlación pretende, a su vez, hacer inferencia causal que explique por qué las cosas suceden o no de una forma determinada”.

Tal vez parezca difícil, pero la humanidad lleva viviendo en esa doble percepción de la realidad durante milenios. La física más reciente, por otro lado, hace tiempo que entiende que sólo tenemos una representación válida de los fenómenos atómicos a través de la unión estrecha, profunda y esencial de estas

dos nociones contradictorias: la partícula y la onda, mientras que el espacio y el tiempo ya no son magnitudes absolutas, sino magnitudes ligadas a un punto de referencia (Meyer, 1996). No se trata de dos realidades distintas, sino de dos formas simultáneas de contemplarla (Bohr, 1988). Y por supuesto no se trata en nuestro caso de establecer analogías de planteamiento teórico con la microfísica u otras ciencias que utilizan el número como lenguaje adecuado, sino sólo de tener en cuenta que tenemos distintas y simultáneas maneras de contemplar la realidad, la holística y la particularizadora, y que ambas son igual de válidas. Si el caos ha comenzado a ser considerado como objeto de la ciencia, no parece muy sensato olvidar sus potencialidades en otros campos más dominados por planteamientos emocionales. Creemos por ello que el esfuerzo de recuperar un sentido común merece la pena también en este ámbito del estudio evolutivo de las sociedades humanas. Decía Maffesoli (1996) que “conviene, por lo tanto, basarse en una lógica contradictoria más difícil de manejar pero que, tal vez, dé cuenta, de manera más aproximada, de la realidad del cosmos y de la socialidad”. Pero entendemos más bien, como lo plantea M. Gutiérrez Estévez (2004), que “los pares en confrontación no son contradictorios, ni contrarios. Menos aún complementarios (lo que parecería implicar la deficiencia de cada uno y la completud de su suma). Su acción mutua no es disyuntiva y no genera, por tanto, mediación alguna. Es una relación que, aproximadamente, podríamos llamar de mutua implicación. Cada uno se construye, no frente al otro, no ante el otro, ni siquiera con el otro, sino a partir del otro, con los fragmentos que aprovecha del otro y los restos que selecciona de sus actos”.

De igual manera que la externalización de la fuerza ha permitido la mayor capacidad de acción social de la mujer, la externalización de la memoria (escritura → ordenadores) ha permitido el desarrollo de la Historia como ciencia (carácter universal) al permitir mayor capacidad de objetivación y abstracción (o formación de conceptos puramente históricos) que permite la fabricación de modelos teóricos universales. Es lo que permite la proyección hacia el futuro, siempre deseada, del conocimiento del pasado, evitando el gran mal del presentismo, que induce a hacer planteamientos morales, que deben ser ajenos a toda ciencia. Algo que obliga a prescindir tanto del influjo de la fama como de los tabúes como puntos de partida de la investigación histórica, aunque no como objetos de estudio.

3. LA PERCEPCIÓN DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO DURANTE LA LLAMADA EDAD ANTIGUA

El pensamiento emocional es finito pero ilimitado. Como el humo. El humo puede ser una buena imagen porque muestra distintas densidades, siendo más fuerte en cada uno de los puntos emisores individuales pero tendiendo a

desdibujarse y a mezclarse con los otros chorros de humo individuales. Cada humo individual puede seguir siendo distinto de los otros, pero al final lo que vale es el conjunto, el humo en general, cuyos límites son igualmente imprecisos. El pensamiento racional es, por el contrario, limitado pero infinito, y sus características son precisamente las contrarias: el individuo siempre tiende a prevalecer sobre el grupo, donde siempre es distinguible por su carácter de ser limitado, que se transmite al conjunto del grupo, que es igualmente limitado, aunque teóricamente infinito.

La realidad se nos muestra dual en la contemplación del espacio y del tiempo, marcos de la historia, porque nuestro cerebro realiza esas dos funciones de percepción: la emocional, holística, globalizadoras; y la racional, individualista y basada en la discontinuidad. Las dos a la misma vez, interfiriéndose mutuamente. Cabe así una cierta cuantificación del tiempo emocional (mucho, poco, bastante, rato, mijaja, etc.), el que se siente como algo subjetivo y se percibe con distinta densidad en su presentación vital. En cambio el espacio/ tiempo racional es una pura abstracción o creencia depurada por un pensamiento objetivo (metro, hora, etc.). El hecho de que la racionalidad haya ido creciendo con el transcurrir de la vida de la especie humana, objeto del análisis historiador, no quita que esta doble percepción haya existido siempre y que haya por tanto que tenerla en cuenta para comprender con relativa precisión el comportamiento de los individuos y los grupos en los que ellos se encuentran insertos en un determinado momento.

Los quince siglos que nos hemos propuesto contemplar de forma diacrónica en este trabajo están marcados por un predominio muy claro y asumido del pensamiento emocional (de carácter circular, no rectilíneo como el racional), lo cual no quiere decir que el proceso evolutivo de las comunidades estuviese detenido y la racionalización de la vida colectiva e individual no siguiese un camino ascendente. Lo que sí parece cierto es de que antes de que el hombre occidental llegase a la convicción de que no estaba en el centro del Universo, como su anterior experiencia le llevaba a pensar —dado que todo giraba aparentemente en torno a él (como la Tierra alrededor del Sol)— lo que sólo sucedió a partir de nuestro siglo XVII, el mundo emocional que le ligaba directamente a la Madre Naturaleza fue preponderante. Pero insistimos en que la racionalidad avanzaba (por eso pudo llegar al estadio siguiente) pues los medios de comunicación se iban haciendo más rápidos, permitiendo el caballo ir con mayor velocidad por tierra y el barco de vela hacerlo por agua y con menor esfuerzo. Inevitablemente los conceptos de espacio y de tiempo, íntimamente ligados, fueron evolucionando con ello y haciendo posible que la racionalidad organizativa de los estados se fuese superponiendo progresivamente a la simple vida de las comunidades primitivas. Y por supuesto no todos los grupos marchaban todos al mismo ritmo: no caminaron casi nunca al unísono, aunque el contacto entre ellos aconsejaría adaptarse

a las técnicas del más desarrollado si no se quería desaparecer o ser absorbido. Podríamos decir que se marchaba en espiral, regresando pero no dejando de avanzar cuando los más atrasados organizativamente dominaban a los más avanzados que habían llegado al colapso.

Lo absoluto era concebido como infinito, aunque limitado por unas fronteras o límites imprecisos; todo lo contrario que lo relativo. Y el hombre se sintió siempre como relativo en un mundo natural que le sobrepasaba, por lo que ese sentimiento tuvo que potenciar la racionalidad que le permitía desenvolverse en su hábitat. Que lo haya hecho en mayor medida que los chimpancés (que también desarrollan cultura), por ejemplo, sólo pone de relieve que, igual que sucede entre los grupos humanos, la diferencia entre las especies —y los grupos dentro de ellas— es sólo una cuestión de grado. La racionalidad nos lleva necesariamente a la relativización de nuestra posición en el marco general de lo que llamamos Naturaleza, pero esto no ha sido muy frecuente hasta épocas cercanas a la nuestra. Es desde ella desde la que por tanto nos disponemos a contemplar la evolución temporal de las comunidades humanas que habitaron esa parte del continente euroasiático a la que denominamos Europa, estableciendo un corte que no puede ser más que metodológico.

Los conceptos de bien y de mal no existen en el marco de la Naturaleza en general (donde sólo se puede hablar de procesos evolutivos), sino que son estrictamente humanos y con matices que van de una a otra comunidad, cada una de las cuales establece a nivel interno unas reglas de convivencia, escritas o no, que definen en cada momento lo que es positivo (bueno) o negativo (malo) para ellos en el marco cultural en el que se encuentren. De ahí que lo que a unos les parece bueno (idea con la que toda comunidad tiende a identificarse) a otros se les puede presentar como malo. No tiene nada de extraño pues que los hombres que se consideran más libres, organizadores colectivos de la jaula cultural que los protege, se denominen a sí mismos los “buenos”, los “hombres verdaderos”, y les den los demás designaciones despectivas, como los “malos”, los que no son “pueblo” de hombres libres sino “plebe” o multitud de seres inferiores que sólo se caracterizan por su maldad intrínseca en medio de una masa indistinta; y que los que viven fuera del marco de una comunidad, distintos de los ya sometidos o admitidos en condición de inferioridad en el marco de convivencia propio, sean considerados como unos bichos raros, que ni siquiera saben más que balbucear (“barbaros” o extranjeros). Una percepción cualitativa de la realidad de los grupos humanos que sigue estando vigente aunque oficialmente se pretenda ya, en un marco globalizador, establecer un diálogo de civilizaciones, que creemos que en realidad sólo puede ser un diálogo con uno mismo, pues dentro de cada civilización conviven distintas capas evolutivas en tensión integradora; que es más fácil la comprensión emocional estableciendo un marco lógico que contemple toda la humanidad desde la perspectiva de un sistema teórico estructural

de horizontes mentales integrados, sin neta separación entre los mismos igual que no existe en realidad un corte entre las distintas edades que se establecieron como marco teórico en el Renacimiento europeo (la “Antigüedad”, con sus avances racionales, y la manera nueva de vivir de ese momento —al modo hodierno, “Moderno”—, separadas por una etapa de retroceso de los modos racionales en la forma de comportarse los estados, que era la edad de en medio o “Media”). El carácter irracional de tal división queda hoy patente cuando observamos que hay pueblos que viven al modo hodierno puesto al día (“Contemporaneidad”) al mismo tiempo que otros que siguen esquemas culturales generales que en los primeros han sido dejados atrás (piénsese por ejemplo en la condición social de la mujer y en cómo pretendemos imponer todos nuestra visión de la misma como “buena”).

El hecho de que, desde una perspectiva emocional, el tiempo sea considerado uno, sin un antes y un después claro sino solo con diferencias de intensidad, permite comprender algunas cuestiones que se planteaban con fuerza en tiempos pasados, anteriores a la modernidad. Una de ellas es el hecho de que se considerara que el destino, que era como un registro de la propiedad de las suertes o partes que a cada uno le habían correspondido en la vida, pudiera ser sentido, que no pensado. El tema de la adivinación está plenamente inserto en el marco de la inteligencia emocional. En latín *divinus* es tanto el personaje que vive en lo Uno, en lo lleno de Ser, como el que adivina, presagia o profetiza. Lo mismo, dicho sea de paso, que *dives*, el rico, es “el que es como los dioses” (De Vaan, 2008), con un sentido bastante distinto de lo que hoy llamaríamos un “capitalista”. Si el tiempo es uno, es posible adentrarse en su densidad y percibir los rasgos más significativos, con independencia de que, desde una perspectiva racional, sean pasados, presentes o futuros, como vemos con claridad en los relatos más antiguos, por ejemplo en Homero.

A esa realidad sentida o presentida se le denomina “sacralidad”, cuyo grado de gracia (*gratia* en latín o *kharis* en griego) o calidad de ser puede ser mayor o menor, de forma que a lo que tiene más gracia (los dioses en particular) se le denomina sagrado (*sacer*) y a lo que está dotado de una sacralidad casi nula “profano”, lo que está fuera del *fanum*, de lo dicho, y por tanto carece de verdadera realidad, pues sólo lo que tiene nombre, lo que está dicho, existe (lo que no existe evidentemente, desde esta perspectiva, no tiene nombre; de ahí la importancia de la palabra dada o comprometida). Por eso un lugar *fanum* es un lugar sagrado, con independencia de si está delimitado claramente de forma ritual y mágica (*templum*) o aún no. La manifestación de lo que está lleno de gracia en un espacio o tiempo profano lo consagra, le hace compartir la sacralidad, que se difunde de lo que es más a lo que es menos (Eliade, 1985). Por otro lado, entre lo “sagrado” y lo “profano” está lo “santo”, sin que haya por supuesto barreras precisas entre ellos; tan sólo son presentidas (Kerényi, 1999). La relación que existe

entre Sagrado, Santo y Profano, es la misma que existe entre la Fe, la Creencia consciente y la Agnosis. Corresponden al mismo esquema de pensamiento, que va desde la plena aceptación de la sacralidad a su consideración como irrelevante desde el punto de vista racional o analítico.

El mundo de los hombres, mortales y por tanto finitos, estaba más próximo de lo profano que de la infinitud de lo sagrado. Pero no habiendo corte claro entre uno y otro nivel de existencia se hacía necesario establecer un medio de contacto entre la sacralidad del mundo natural y la cultura que el hombre iba desarrollando como medio de intentar zafarse en la medida de la posible de las imposiciones de su naturaleza, sobre todo de la muerte; pues el conocimiento de la propia muerte mete al hombre en el tiempo, en cuanto que señala un fin a donde hay que llegar y por tanto delimita la vida, creando angustia. Este parece ser el sentido original de la religión: *religere* o *relegere*, religar o volver a elegir, intentando establecer un puente (*pontem facere* → pontífice) entre la vida natural y la cultural, entre Estado y Salvajismo, con vistas a producir una cierta sensación de regreso al mundo perdido sin abandonar el nuevo. Por ello, al establecer un puente entre una esfera y otra, entre lo divino y lo humano (grosso modo), será la principal encargada de darle a los tabúes o mandamientos culturales un carácter de creencia basada en la fácil asunción de que existen fuerzas que el hombre no puede controlar y a las que hay que aplacar mediante auto-restricciones (tabúes o leyes) para evitar su envidia al compartir el hombre la sabiduría transformadora. Poco a poco el hombre iría así creando a Dios a su imagen y semejanza, con una progresiva individualización y antropomorfización (y consiguiente jerarquización) de las fuerzas sobre-naturales. Se le hará, de este modo, responsable de conceptos humanos como son el bien y el mal (que no existen en la naturaleza), en su afán por controlar y encauzar las fuerzas vitales naturales.

La fiesta, en cuanto celebración de la sacralidad de la Naturaleza, es lo contrario del trabajo, la principal de las virtudes en el mundo capitalista actual más avanzado, como bien supo ver G. Bataille (1996). Nosotros, con nuestro racionalismo que sustituye a la religión, entendemos hoy la fiesta como el día en que tenemos derecho a descansar. En el mundo religioso, sin embargo, la ausencia de trabajo no es un derecho, sino una obligación, pues el trabajo (o esfuerzo regular condicionado) es un insulto a la Naturaleza. Fuera del marco cultural los animales no trabajan, sino que se esfuerzan. Es lo que hacen aquellos mamíferos más próximos al hombre, por lo que se podría considerar una actitud natural. Esto es lo responsable de que la consideración del trabajo, como algo condicionado, fuera baja, impropia de un verdadero hombre libre, que debería vivir en un *otium laboriosum*, y procurar con su valor contenido (*virtus*) someter a los inferiores a trabajar para satisfacerlo a él, en la forma jurídica que mejor conviniese a cada caso (esclavitud, colonato, salariado...). Ser esclavo es en última instancia no poder disponer del tiempo propio, verse obligado a trabajar.

El hombre no se había posicionado todavía claramente frente a la naturaleza, a la que consideraba su madre y no su sirvienta, como sucedería tras la Revolución Copernicana. Consideraba que el trabajo es necesario para vivir mejor, pero al mismo tiempo prefería que lo hiciese otro para no perder sacralidad, como sucedía cuando se caía en manos de otro que aumentaba su ser a costa del sometido. Recuérdese la consideración de cosa, no de persona, del esclavo, y la consideración de tortura (*tripalium*) que durante mucho tiempo y muchas culturas ha mantenido el trabajo. La evolución de las estructuras socioeconómicas y políticas hará, como veremos, que los modelos de sumisión laboral vayan evolucionando desde un aspecto claramente negativo, como observamos en la llamada Antigüedad, hasta una consideración positiva a medida que la cultura de culpa se vaya desarrollando y con ella la de la necesidad de buscar la salvación del espíritu tras la muerte por medio de la mortificación en vida. Lo contrario de una vida orgiástica, de tipo antiguo. Con el calvinismo, que adaptó sus enseñanzas a la creciente influencia de la burguesía, como es sabido, el trabajo pasa a ser objetivo (algo externo al hombre), producto de la conceptualización de una actividad. El concepto de trabajo, como cualquier otro, tiene vida propia, con independencia de la subjetividad. Esta nueva concepción del trabajo es un producto más del racionalismo, en el que influyó notablemente, dicho sea de paso, el desarrollo de la escritura con el invento de la imprenta. Será el triunfo del negocio sobre el ocio. Desde esta perspectiva se podrá comprender sin gran dificultad la diferencia fundamental entre un imperio católico (o antiguo), como el español de los siglos XVI-XVII, y otro protestante (o moderno), como el inglés o el norteamericano.

Tendemos a ver hoy, en el mundo europeo especialmente, al Estado como liberador de la represión impuesta por la religión. En esta línea, lo que no es racional no es real: Dios no pertenece al ámbito de lo racional, luego no existe; está claro en el nuevo sistema de creencias. Vendría a significar en suma el triunfo de la racionalidad y de la fuerza, que deben regir a las sociedades, basadas en el contrato social (*contractus*) de individuos en principio iguales, sobre el estatus desigual (*status*) que impera en las simples comunidades, basadas a su vez en la emoción colectiva y la solidaridad. Pero, bien mirado, también se puede decir que la religión es un paso previo al Estado, en cierto modo la otra cara de la misma moneda (Bloch, 1992). De hecho en los textos más antiguos que conocemos, los de la Mesopotamia de hace 4500 años, encontramos que el Palacio se va segregando, por motivos sobre todo de administración, del Templo: lo racional se va a separar progresivamente (sin romper nunca) de lo emocional, que es el campo del que siempre se parte para establecer el marco represivo de la cultura. Desde nuestra perspectiva actual la ilusión del estado será su progresiva independencia de la religión, al tratarse en el primer caso de una forma cultural más avanzada; y en la medida de lo posible procurará prescindir de ella en cuanto se

pueda, al menos como actividad pública (reduciendo la religión al ámbito de lo privado). El Estado procurará potenciar sus propios valores (o creencias interiorizadas: gobernar es hacer creer) para conseguir una auto-represión que permita al mismo tiempo —paradójicamente si se quiere— el desarrollo de una libertad cultural, de jaula, distinta de la salvaje o natural. Porque se estima que la verdad revelada es como la libertad recibida, carece de la grandeza de la conquista. En este marco el orgulloso racionalismo tiende —para justificarse— a confundir la realidad con las conceptualizaciones de la misma. Según ello, el concepto “hombre”, englobaría por igual a todos los hombres (como el de naranjo a todos los naranjos), lo que puede ser útil para montar la fe en la ciencia —lo que no es poco pero que no lo es todo en nuestro mundo actual— de tendencias globalizadoras e igualitarias. Un igualitarismo teórico (tan favorable a la globalización de los mercados impersonales) que es un logro del siglo XX, con sus guerras mundiales y sus paces igualmente mundiales (Sociedad de Naciones, ONU). O sea, con la globalización. En ella el dinero es la objetivación (conceptualización plena) de la moneda. Algo así como las grabaciones de la voz y la imagen propias, con vida propia. Pero en nuestra Antigüedad esta separación entre la religión y la política que ahora nos puede parecer normal no era aún concebible más que por ciertas minorías, siendo en general la primera el basamento del edificio del estado político.

En realidad la religión no es, en el mundo antiguo, lo contrario del estado, sino su válvula de escape, que reprime al mismo tiempo que alivia. Reprime (la religión también es cultura, como evidencia la palabra “culto”) afirmando el control —como siempre a través de las creencias en principio— sobre los aspectos biológicos fundamentales de la vida humana, como son el instinto reproductor y el matador; y alivia estableciendo fiestas, en el marco cultural, que permitan acceder, en el seno de la comunidad, a la satisfacción de esas necesidades básicas. De ahí que, como estableció G. Bataille (1996), las dos fiestas fundamentales sean las orgías (sueltas vigiladas del instinto sexual) y los sacrificios o reconocimiento controlado de la sacralidad (*sacrum facere*) de la acción de la matanza, pues no se puede olvidar que la muerte es, junto con la reproducción, uno de los dos hitos fundamentales de la vida humana: los que marcan la entrada y la salida, y por ello son consideradas momentos críticos, de crisis, que merecen ser fortalecidos mediante rituales; fiestas que pueden estar ligadas entre sí desde luego, pues las diferencias son sólo de grado de prioridad relativa. Téngase en cuenta también que la orgía no se reduce a la actividad sexual: sólo es la expresión privilegiada del deseo colectivo, como la comida sacrificial, que rompe con el individualismo. Se está de acuerdo, en cualquier caso, entre los estudiosos que el sacrificio, la sacralidad de la muerte, tiene la virtud de poner en contacto lo que está pleno de ser, la divinidad (el todo), con el hombre, que ha perdido su energía en el desgaste de su vida individual (parcial) y necesita reponerla en el contacto.

Se trata de recordar el tiempo primordial, el de los inicios, cuando el tiempo no se había desgastado aún; porque recordar es traer el pasado al presente, renovar el tiempo. Por ello la muerte ritual se entiende que da la vida nueva, como se evidencia en la comida (ingestión compartida del alimento), concebida en principio como parte fundamental del sacrificio.

Es así pues que en un marco culturizado, la religión, que tiende a apropiarse de la fiesta, intenta a través de hombres dotados de sacralidad (sacerdote), o sea considerados por sus contemporáneos como más llenos de ser que los simples humanos corrientes, encajar estos sentimientos salvajes complementarios en el marco de la cultura.

Pero, por mucho que se las reprima, desde el palacio y/o el templo, las tendencias salvajes —o naturales— siguen existiendo y se manifiestan, por ejemplo, en el desarrollo del consumo de drogas que permitan la evasión del sentimiento de represión que establece la cultura. De hecho lo que se busca con el consumo de drogas es romper las barreras asfixiantes del individualismo al que induce la racionalidad del Estado (tan beneficiosa por otro lado para la preservación de los individuos, aunque quizás no tanto para la de la especie). Una de esas drogas, la más antigua que conocemos pues se puede ligar casi al comienzo de la agricultura, es el vino, que desde siempre estuvo ligada a las fiestas religiosas (el que figure en el acto religioso fundamental del cristianismo no es una casualidad). Y en concreto sabemos que estuvo ligado a las fiestas orgiásticas (u orgásmicas), en las que se daba la exaltación de la sexualidad salvaje (refrenada por la institución del matrimonio o privatización de la cópula) representada por el mundo femenino de las *ménades* o “locas”. Es lo que vemos en el antiguo mundo griego, con el culto a Diónysos, donde las procesiones fálicas constituyen un elemento esencial de las fiestas; o en el romano con el correspondiente de Baco, Iacco o Liber, símbolo de la eterna juventud (*puer aeternus*), encargados de dicha droga, que pronto pasó a ser concebida como sangre de los dioses (la carne en cambio la pondría el cereal: Ceres, Démeter... (Kerenyi, 1999). La ingestión de la carne y la sangre de la divinidad, bajo las especies de pan y vino, es anterior al cristianismo, como es sabido (Cicerón, *N.D.*, 2. 23. 60 y 3, 16. 41). Se encuentra en los ritos orgiásticos de Diónysos, donde primitivamente se daba la antropofagia o canibalismo ritual para incorporar la vida aún palpitante en la carne y la sangre de la víctima recién sacrificada.

La represión implícita en el control de lo permisivo fue avanzando, pese a los retrocesos parciales, conforme fue pasando el tiempo, y así, por ejemplo, el sacrificio fue dejando de ser sangriento en la práctica para convertirse en sólo simbólico, como vemos en el cristianismo, que no por casualidad terminó siendo vencedor como ideología de estado, con su tendencia a la expropiación del ansia de muerte de las masas, evidenciada en los espectáculos sangrientos. El refrenamiento fue sin embargo mayor desde el principio en las fiestas

orgiásticas, posiblemente por la mayor implicación de la mujer en las mismas y el temor de los hombres a su superioridad de éstas en el plano del sexo (Salomón, *Proverbios*, 30, 15-16.), en unos estados que se iban desarrollando en base a virtudes (*vir* = varón) represivas basadas en la fuerza, que dieron origen a los estados como los conocemos hoy. Lo deja muy claro Tito Livio (*U.c.*, 34.3) cuando dice

“Examinad todas las leyes relativas a las mujeres con las que vuestros antepasados sujetaron las libertades de las mismas y mediante las cuales las sometieron a sus maridos. Y aun estando limitadas por todas estas restricciones, apenas las podéis dominar. ¿Qué ocurriría si les permitierais desbaratar esas leyes una a una, dislocarlas y, en fin, que se igualasen a sus maridos? ¿Creéis que podríais soportarlas? En cuanto comiencen a ser iguales, serán superiores”.

De ahí que si bien se concedía que la ingestión de vino podía situar al hombre en vías de liberación natural, a las mujeres se les tendió a prohibir su bebida. Téngase en cuenta que en sociedades donde la desigualdad —propia de la naturaleza— aún era concebida de forma positiva, el hombre no podía retar a los dioses metiéndose en su plano, cosa que se podía perpetrar a través de la *ebrietas* (ebriedad, borrachera) o *hybris* (ivresse, borrachera, en francés) al poner a los hombres, en su desmesura, en un plano de comunicación universal, propio de las divinidades, pudiendo provocar la envidia de estas y destruir a las comunidades que les permitían tal comportamiento (tragedia, canto del *tragos* o macho cabrío, animal rijoso que era centro del sacrificio orgiástico). De ahí que, hasta que se desacralizó la vida con el triunfo progresivo de la razón como medio de relaciones (avance de la cultura), el vino —que ponían en camino de la euforia divina— debiera ser bebido atemperado con agua, pues sólo los dioses lo bebían puro. Como aún se mantiene en la celebración sacrificial de los cristianos católicos. Borrachera-orgasmo y banquete-sacrificio tendieron así cada vez más a ser regulados y reprimidos (piénsese en la misa o *mensa* de los primitivos cristianos, cómo fue derivando hacia formas cada vez más ritualizadas y secas) en beneficio del poder de los sacerdotes, normalmente en asociación-tensión con los guerreros o *andres politikoi* (la *polis* es el centro de guerra o *pólemos*).

En estas ceremonias orgiásticas el elemento menos cultivado jugaba el papel más importante, de ahí que, cuando un nuevo líder quería hacerse seguir, se favoreciera especialmente este tipo de cultos (como hicieron César y Marco Antonio en Roma o Pisístrato en Atenas) para luego, ya desde el poder, intentar reconducirlos. Frente al individualismo racionalista del guerrero, el ser para la muerte, se alzaba la experiencia psicológica del dionisismo, que era esencialmente «colectiva» y «contagiosa», más propia del mundo femenino, donante de la vida, donde la continuidad emocional predomina sobre lo discontinuo. Ese mundo de la juega (*komos*) que se burla de la seriedad de las leyes de la aristocracia y

busca continuamente subvertir su orden. Lo salvaje contra lo culto, el campo contra la ciudad (Varrón, *Re rustica*, 3.1.4). Y cuando un líder quería soltar esas fuerzas contenidas para que le auparan al poder, entonces se abría hacia ellas, al menos hasta situarse en situación de encauzarlas de nuevo.

4. FORMAS DE ENTENDER LOS FENÓMENOS RELATIVOS AL PENSAMIENTO, SOCIOECONÓMICOS Y POLÍTICOS DURANTE LA ANTIGÜEDAD Y SUS CAUSAS

Según el credo de la Iglesia Católica, Dios es un ser espiritual, todopoderoso, creador, no tiene principio ni fin —es decir es eterno—, infinitamente bueno, dueño y señor de todas las cosas. Dejando a un lado el hecho de que la abstracción haya llevado hasta la idea de un dios único, en lo demás poco varía con el concepto de lo divino que encontramos en otras religiones no mono-teístas. Siendo lo divino la mayor concentración de ser, de carácter fundamentalmente cualitativo, con una cuantificación de tipo sólo emocional, está fuera del tiempo objetivable (no tiene ni principio ni fin, o sea es eterno) y además es dueño y señor de todas las cosas, o sea, como diría un latino, *dives*, rico poseedor de *divitiae* o *ditiae*, abundancia de cualidades o atributos excelentes, de bienes y cosas (preciosas). Dios es el padre rico, el *Dispiter*. Pues *dives*, rico, es una palabra derivada de *divus*, “el que es como los dioses” o “que está protegido por los dioses” (De Vaan, 2008). Ni que decir tiene que una economía montada sobre estos principios ha de ser de carácter fundamentalmente emocional, basada más en el reconocimiento y búsqueda del prestigio personal, que exige una inmediatez que está alejada del tipo de relaciones que es dominante en las economías de mercado impersonal que nos son tan comunes en la actualidad.

Con todo no hay separación radical entre una y otra. En ambas el elemento de cambio es una *merx*, *mers* o *merces*, una merced, una mercancía. En una economía de prestigio sería un beneficio gracioso que se hace a alguien, aunque sea de igual a igual. Esta compartición de las mercedes (*mercium*) sería un *commercium*, unas “relaciones amistosas” siempre de carácter personal, con clara identificación de quién otorga y quién recibe una merced. La práctica de tal actividad sería un *commercium*, un sistema de relaciones en el que se establece un intercambio de favores (incluidos los sexuales) en los que pueden intervenir bienes tangibles o intangibles; de ahí que se denomine *merces* al medio de pago y *mercenarius* al que trabaja por recibir ese pago. Ese pago bien podían ser las provisiones, víveres y vituallas que se vendían en el comercio, y de allí salieron las palabras *mercatura* y *mercatus*, que designaría tanto a la actividad como al lugar donde realiza el *mercator* (mercader) la actividad de *mercari* (comprar). *Mercurius* sería su dios protector (De Vaan, 2008). La moneda, o pieza mercantil fungible utilizada para facilitar el intercambio de otras mercancías en principio, como unidad de

cuenta, se iría convirtiendo poco a poco no sólo en medio de pago sino también en medida del valor, con independencia de su utilidad intrínseca. Con todo, durante la Antigüedad, el proceso de abstracción de su valor no llegaría nunca a ser dominante, hasta el punto de que, como ha sucedido en nuestros días, se llegase a prescindir, de forma general y apoyada por los estados, de su valor metálico.

Con moneda o sin ella, la economía, como acto público que es, reposa sobre la fe pública (*fides*) compartida, o sea en la confianza. Habitados como estamos a los mercados impersonales, en los que la racionalidad juega un papel muy importante, no solemos reparar en el largo proceso que se ha debido realizar para llegar a una situación tal, dejando así a un lado lo que sigue siendo fundamental: el aspecto emocional que la hace posible. No obstante una mirada a nuestra antigüedad, cuando la racionalidad estaba más acotada, nos permite un mejor conocimiento del sistema dado que este aspecto era entonces mucho más patente. Y así, si hoy podemos afirmar con rotundidad que el dinero es deuda —generada tanto por los particulares como por los estados—, no debemos pensar que ello es una novedad: la deuda, manifestación de la confianza en su eficacia, siempre fue el motor de la economía, tanto de la de prestigio como de la de mercado.

Se entiende pues por economía de prestigio aquella que se basa en un planteamiento sobre todo emocional. La persona que quiere prosperar en ese campo procura manifestarse de forma destacada ante los demás y demostrar su supremacía haciendo favores a los otros, que a cambio han de reconocer la mayor calidad del ser de esa persona benefactora. La manera de devolver esa deuda de *gratitudo* —pues la gracia (*gratia*, *gratis*) es el elemento de cambio— es intentando por todos los medios agradecer con el propio comportamiento los favores recibidos procurando hacerle los más posibles al benefactor. Es más, la provocación a través de los favores es la base de la competencia, que sostiene al sistema y que puede llegar a ser agotadora. Por ejemplo, en el campo estricto de la religión esa economía se manifiesta por medio de las pruebas de adhesión que se realizan hacia la divinidad, la cual, para manifestar su poder superior, se entiende que ha de devolver beneficios de una forma más espléndida. Propia de los sistemas aristocráticos (en sentido originario: sociedades regidas por la autoridad —que no el poder— de los mejores que guían a las comunidades), la tendencia natural es a la cerrazón de estos en sistemas nobiliarios de poder (que no de autoridad, o sea de la capacidad de seducir a los demás con la inteligencia generosa) a través de la herencia de situaciones de hecho que tienden a convertirse en otras de derecho (Chic, 2009).

Contra estas situaciones de derecho tenderán a alzarse los grupos que se sienten ahogados por el sistema y explotados, que intentarán hacer valer otras ideas dominantes, como por ejemplo que lo que importa en el desarrollo de una comunidad es la inteligencia racional, que tiende a cuantificar los esfuerzos en un plano de igualdad. El comercio impersonal (no emocional) desarrolla un nuevo

tipo de deuda, de límites concretos, cuantificables en el otro medio de cambio que es la moneda como bien material, perfectamente delimitable y que hemos visto que tiene su origen en el otro modo de contemplar la economía. El problema que presenta esta otra postura (que tiende a manifestarse en la economía de mercado impersonal, basada en la oferta y la demanda sobre bases en principio igualitarias, al contrario de la economía de prestigio) es la señalada evolución en la exaltación de lo racional hasta extremos racionalistas, o sea sectarios de la razón, como vemos en nuestros tiempos más recientes, lo que implica un individualismo cada vez mayor y la tendencia a la destrucción del sentimiento social como algo emocional (sentimiento que se sustituye por un contrato carente de emoción, basado sólo en los intereses cuantificados). O sea, que la competencia cuantitativa, en este plano, puede llegar a ser tan destructiva como en el contrario. Esto estaba en un estadio bastante menos desarrollado en nuestra antigüedad que en la actualidad, pero podemos ver allí sus primeros pasos ya entonces.

De ahí que encontremos, dada la ausencia de límites estrictos, tanto en un tipo de economía como en su complementario —pues ninguna de las dos se da de forma pura nunca, dado que sólo tenemos un cerebro emocional/racional—, que la deuda surja como motor de la acción para producir bienes y servicios nuevos que enriquezcan a la comunidad. Y que, como nos muestra un examen histórico del pasado, los abusos de esa deuda —o abusos de confianza— pueden generar situaciones de agobio que en último extremo lleven a la incapacidad de seguir avanzando. De ahí que, como último recurso, para desatascar la situación de parálisis, hubiese que recurrir a la abolición de un sistema de deudas devenido obsoleto, con el mínimo de perjuicios para las partes acreedoras y deudoras, para comenzar un nuevo ciclo en una dimensión distinta. Dos ejemplos del pasado, como son los de Solón de Atenas (s. VI a.C.) y César de Roma (s. I a.C.) pueden ilustrar lo expuesto. En el primer caso hay que resaltar que se trató de una crisis de deudas sin que aún estuviese monetizada la economía. Respecto al segundo —ya en fase monetaria— queremos resaltar la advertencia de Cicerón (*Off.*, 2. 24. 84) cuando deja claro por qué no se podría haber abolido la deuda entera, pues hubiese significado la destrucción de la confianza (*fides*) que sustenta cualquier Estado.

Así pues la confianza, un hecho natural que se da en el plano emocional en los animales, fue abriéndose un nicho cultural a medida que las comunidades se fueron transformando en sociedades en las que se iba apuntando el hecho del Estado y haciendo que sus actividades fueran desarrollándose de formales (o sensitivas) en informales (emocionales o míticas) y técnicas (más racionales o lógicas) (Hall, 1989).

En cualquier caso conviene recordar que en el modelo antiguo de economía, la de prestigio, la acumulación de la riqueza (que es lo que hace a una persona rica) sólo es el medio de resaltar su grandeza a través del gasto, y no de la

inversión. La inversión de capital para producir más capital es la característica básica del capitalismo: el capital se convierte en un fin y no sólo en un medio. En éste la virtud del trabajo es considerada la principal como medio de acumulación de más capital, mientras que en la economía de prestigio dicha acumulación tiene otra finalidad principal: el gasto conspicuo, (ilustre, visible, sobresaliente, como el que se hace en las fiestas). La fiesta, lo contrario del trabajo, es el objetivo en el mundo antiguo, y cuando un país se siente próspero, gracias sobre todo a la explotación ajena, procura multiplicar el número de fiestas. Como hizo el emperador Trajano a su regreso triunfal tras la conquista de lo que hoy es Rumanía (Dacia).

El trueque simple, sustentado sobre la aludida mentalidad cualitativa dominante, se debió ir abriendo camino en el marco de comunidades simples, donde los lazos de sangre (reales o ficticios) constituyesen redes sociales que sustentasen la vida de las comunidades. El medio geográfico habría de condicionar el modo de vida y tamaño de éstas, lo que se ve muy bien, por ejemplo, en la península Balcánica, donde en el sur, con valles no muy grandes y poco regados (por los ríos o por la lluvia) no facilitaban la trashumancia del ganado mayor, al contrario que en la parte septentrional. El mundo cerrado de las comunidades de guerreros, las *poleis*, que propiciaron una forma de vivir llamado político, era distinto al que se vivía en las regiones del norte, donde la vida tribal y la importancia social de la mujer fue en general mayor. La geografía, como el clima, han de ser necesariamente tenidos en cuenta por el historiador. No es desde luego una casualidad que las mayores concentraciones urbanas se diesen en zonas accesibles a la navegación, pues sólo este medio de transporte permitía en la antigüedad realizar transportes importantes de mercancías con cierta rapidez y poco coste, lo que hacía posible la vida más especializada de las personas recluidas tras los muros de las ciudades y que, en parte, podían dedicarse a vivir de exportar excedentes o disfrutar de los ajenos.

La tendencia al hábitat agrupado siempre ha tendido a darse en una especie como la humana, por motivos de reproducción, cooperación socioeconómica y defensa, acentuándose cuando las condiciones lo han permitido para hacer más fácil la vida de los componentes de una comunidad. La complejidad, en general, ha tendido a ser creciente conforme se fue descubriendo la ventaja de la división laboral y el medio ambiente y la seguridad del grupo lo fueron haciendo posible. Esto se nos hace evidente en el Próximo Oriente y el Norte de África (Egipto), donde la agricultura o cultura del agro es más antigua. En principio, cuando los sistemas de medida objetiva eran muy rudimentarios, sólo se distinguían en la realidad percibida dos aspectos de la misma: uno tangible (*materia* = madera) y otro intangible o inasible (*spiritus* = soplo), sin dar prioridad a uno sobre el otro. Luego, con el desarrollo de la técnica (sobre todo la de la escritura, como veremos) y la consiguiente evolución de las relaciones sociales, se lograron

instrumentos de medida mucho más objetivos (o sea, menos subjetivos) y la percepción de esa misma realidad fue cambiando, obligando a replantearse una y otra vez los aspectos de la misma.

La creciente complejidad de las sociedades, por crecimiento vegetativo o por adición, sabemos que en estos lugares fue propiciando el paso de comunidades basadas en el sentimiento (naciones) a organizaciones estáticas (estados) sustentadas sobre normas, aceptadas voluntariamente o impuestas, que regulaban un contrato social para dinamizar el bienestar del grupo. La ley natural era sustituida por la cultural o positiva de forma progresiva, y la objetividad tendía a imponerse sobre la subjetividad. Y un elemento importante en esa marcha hacia la racionalización de los comportamientos fue la adopción de un sistema nemotécnico que permitiese llevar la cuenta, lo más precisa posible, de los elementos a administrar. Poco a poco, a través de la pintura de la cosa que se quería recordar, se fue evolucionando hacia una situación en la que el concepto fue tomando vida propia. Así, por ejemplo, de “una mano de pescado” se fue pasando al concepto de “cinco”, con independencia de su concreción en forma de pescado o de cualquier otra cosa. Iba surgiendo así el lenguaje del conocimiento (*mathema* en griego) o matemático, de gran utilidad en la administración por fijar de una forma precisa y objetiva los elementos en que se podía considerar dividida la realidad.

Un camino similar recorrió la palabra referida a los otros elementos más difíciles de contabilizar, aunque nunca llegó a los mismos niveles de precisión. Los seres que se veían diferentes, y sus sentimientos, eran definidos también mediante nombres, hasta el extremo de llegar a considerar que la realidad se confundía con su nombre, de donde derivó el poder mágico otorgado a la palabra, básico en los juramentos o compromisos de la palabra propia (o sea la propia realidad personal) puesta como garantía. Si en la palabra del conocimiento la reducción a unidades mínimas, a imitación de los dedos de una mano (dígitos) bastaba, para lo demás el proceso fue más complejo. Se comenzó pintando o esgrafiando lo que se quería recordar, normalmente en referencia a los signos matemáticos, para iniciar luego un proceso de simplificación simbólica que terminó, muy poco a poco, derivando en signos que identificaban sólo un sonido concreto.

Normalmente esto fue realizado en el marco de estados centralizados que podían permitirse dedicar a una serie de personas exclusivamente a especializarse en ese complejo mundo de la combinación de miles de signos y cifras, con los saltos que de vez en cuando inducían comunidades nuevas que adoptaban el sistema simplificándolo aún más en momentos en que la administración compleja fallaba y las escuelas de escribas decaían. Esto sucedió, por ejemplo, con los arameos tras la caída de los grandes imperios próximo-orientales del segundo milenio antes de Cristo, y sucedió de nuevo (en este caso respecto a este estado ya avanzado) cuando hacia comienzos del primer milenio antes de nuestra era

cronológica los griegos, muy poco evolucionados desde el punto de vista estatal, tuvieron necesidad de usar esos sistemas nemotécnicos al ponerse al servicio de los estados evolucionados y trabajar para ellos. Posiblemente la genialidad, no buscada, consistió en abandonar definitivamente la dualidad de sentido que podían conservar residualmente aún los alfabetos cananeos fenicios (*alef* era el sonido *a* pero también la vaca, por ejemplo) para pasar a la pura abstracción (*alfa* sólo representa el sonido *a*). El tomar un sistema gráfico de las palabras de unos pueblos avanzados que los habían desarrollado, sin haber ellos, los griegos, alcanzado las formas organizativas estatales que habían permitido su nacimiento y evolución, resultó uno de los hechos culturales más revolucionarios que se han conocido.

Queremos subrayarlo. Entendemos que el origen del individualismo europeo se encuentra precisamente en este hecho casual: cuando las colectividades apenas se han desarrollado en estados con administración pública propia, la adopción de un sistema alfabético iba a permitir que la objetivación de la realidad se realizase a nivel individual por falta de esos elementos estatales en los que hasta entonces se había producido fundamentalmente.

Objetivación de la realidad decimos. La escritura significaba sacar el propio pensamiento de una persona del ámbito cambiante de la oralidad, para fijarlo y ponerlo así de forma estable fuera de esa misma persona que lo escribía, que podía así volver sobre el mismo en un diálogo interior lo mismo que los demás podían acercarse a él incluso cuando la presencia física de los interlocutores no se daba. Era poner la verdad ante un espejo, como diría R. Ronchi (1996). Además, como señala E.A. Havelock (1996) “cuando el lenguaje se separó visualmente de la persona que lo hablaba, entonces también la persona, fuente del lenguaje, adquirió unos contornos más nítidos, y nació el concepto de individualidad”. Objetivación de la vida e individualismo van unidos pues. Y, en el caso de Europa, si la escritura se había simplificado enormemente y además —lo que entendemos que es muy importante— los elementos socializadores eran poco coercitivos aún, la posibilidad de que el individuo se desarrollase en su mayor plenitud fue ahora más grande que nunca. El mundo de las *poleis*, el mundo político, se iba a desarrollar desde la mayor importancia del individuo, frente a lo que había sido normal hasta entonces. Y la racionalización de la vida iba a alcanzar niveles antes inusitados.

Una serie de circunstancias se iban a conjuntar para ello, de modo que los pequeños se hiciesen necesarios para los grandes sin que fuese deseable un sometimiento directo. Y entre ellas no fue la menor el hecho de que los principales estados del Creciente Fértil viesan la necesidad de abastecerse de plata en el ámbito mediterráneo ante la dificultad momentánea de hacerlo en otros lugares (Chic, 2009). El recurso a los griegos o helenos de las costas e islas como marinos arrojados (también como mercenarios) fue sobre todo generalizado por

parte de Egipto, mientras los Asirios —la otra gran potencia— recurría a los fenicios de la zona por ellos dominada. Con todo, los límites de actuación de unos y otros —indoeuropeos de lengua con vocales abiertas y semitas que eran lo contrario— fueron siempre difusos y se influyeron a su vez entre ellos. Cuando los más atrasados, los griegos, tomen el alfabeto de los fenicios, lo adaptarán a las peculiaridades de su lengua (*alef* o *alfa* para los griegos no significaba nada más que un sonido, y no una vaca, como se dijo) y llegarán de ese modo al resultado antes señalado.

Hasta entonces el comercio había sido preponderantemente un medio prestigioso de conseguir en el exterior aquello de lo que se carecía en el interior de la comunidad. El principio teórico era el de que la amistad personal entre los jefes daba lugar a una serie de intercambio de regalos, los cuales, llegado determinado nivel de abastecimiento necesario se pasaba a regular mediante tratados comerciales con el establecimiento de tablas de equivalencias de valor de las mercancías intercambiables, así como el señalamiento de algunos sitios de paso (emporios o puertos), anexos a las ciudades generalmente, cuya neutralidad era garantizada mediante juramentos religiosos. El origen de la moneda se encuentra en buena medida en la necesidad de fijarse en una serie de bienes prestigiosos, normalmente marcados con la cabeza (capital) de una divinidad protectora, que sirviesen como medio de referencia. El que en principio no tuviesen un peso y una ley determinados no quita para que la función premonetaria de estos objetos fuese evidente.

En el siglo VI a.C. los griegos (y en un grado menor el rey persa) habían logrado ya establecer estándares fijos en las emisiones, lo que, como el alfabeto con frecuencia presente en las piezas, iba a facilitar la racionalización de las relaciones económicas, realizadas ya por individuos y no por agentes comerciales en nombre de sus comunidades (no por casualidad la moneda de Cartago, una ciudad fenicia, iba a tardar más en aparecer). La moneda iba a ser así, en origen, un elemento más de la economía de prestigio, pero iba a facilitar en gran modo, con su carácter estable, el desarrollo —lento pero seguro— de una economía de mercado impersonal. Lo curioso es que ésta, nacida en principio en el marco del comercio exterior, donde la relación directa y la sanción comunitaria del marco de deuda personal exigible no eran factibles, luego, conforme el mundo se fue haciendo más interconectado, incluso a nivel político-militar (Imperio Romano por ejemplo), valió sobre todo a nivel de relaciones internas. Debemos recordar, como ponen de manifiesto los documentos del Lejano Oriente referentes a Europa antigua, que las relaciones con este mundo siempre se hicieron a nivel de regalos y contra-regalos realizados en el marco de una economía palaciega de prestigio, a pesar de que en el siglo II d.C. la economía del amplio ámbito romano estaba muy monetizada (McLaughlin, 2010). El comercio distante no era entonces exactamente lo mismo que entendemos hoy por importación-exportación, aunque compartiera

algunos rasgos con el mismo en la transferencia de bienes, pero no en los principios de intercambio, sujetos a una racionalidad económica en buena medida distinta. Es interesante señalar no obstante que la deuda cuantitativa, impositiva en principio, comenzó siendo —de la misma manera que el comercio impersonal— exterior para pasar luego al ámbito interior conforme fue avanzando el desarrollo del individualismo (ligado a la escritura y la moneda). Por eso, tal vez, hoy se sigue produciendo una condonación de dicha deuda en el exterior —cuando hay comercio— antes que en el interior, ya que el grupo prefiere endeudar antes al ajeno que a sí mismo. Como sucede con el trabajo, donde se prefiere explotar antes a otro que a uno mismo.

Esa racionalidad, ese individualismo en suma, no sólo se iba a manifestar, como era de esperar, en el plano económico de la administración, sino en todas las esferas de la vida. Así sucedió en el arte, en el derecho, en la religión... En este campo es de destacar cómo la abstracción fue conduciendo a la idea de un espíritu (elemento intangible) separado de la materia (o elemento tangible) de la persona, que además iría tomando conciencia de su responsabilidad en las propias acciones, pasando poco a poco de una cultura de vergüenza por los hechos realizados por una mala inspiración a otra de culpa (en el sentido actual) derivada de la idea de que uno es responsable de las propias acciones realizadas libremente en el marco de la jaula de la cultura, cada vez más racional. En relación con ello irá surgiendo, lenta pero firmemente, una doctrina de salvación tras la muerte que antes era innecesaria. La poesía lo refleja bastante bien, con el paso del hombre inspirado que se considera cantor oral (aedo) del tema recibido de las Musas, al del hombre que lleva de las riendas a éstas y crea con su propio esfuerzo literario a partir de esa inspiración (poeta). El poeta es el hacedor de imágenes, va a la esencia de las palabras y las maneja con soltura con un método analógico (creación poética), funciona con conceptos flexibles (míticos) dándole pervivencia lógica con la escritura. Una escritura que ayuda a configurar la creencia abierta que subyace en la palabra escrita. De ahí que el nacimiento de la prosa literaria se pueda considerar una manifestación más de la fuerza de este sistema nemotécnico, que ya no hace necesaria la entonación para facilitar el recuerdo en la memoria natural. Tema éste del que serán conscientes poetas en prosa como Platón, que consideran a la escritura un fármaco o chivo expiatorio de la memoria. Algo que se observa bien en el desarrollo de la filosofía, que no es sino una desconfianza hacia la *sofía* o sabiduría conservada simplemente en la memoria y alterada continuamente por el olvido de lo innecesario, como tradicionalmente se había venido dando en los relatos genealógicos. Los filósofos griegos se dieron cuenta pronto que algunos fenómenos podían entenderse y por lo tanto predecirse por medio de números. Como señalaron los pitagóricos, para ellos los números eran la esencia de las cosas. Una vez que se comprende la estructura numérica del mundo, su control ya es posible racionalmente. En cualquier caso el

método analítico se impone ya sobre el analógico. Con la fijación de la memoria, o sea con su objetivación en la escritura, va a ir surgiendo un nuevo concepto de verdad, no contrapuesto ya a lo que se olvida (visión mítica), sino a la mentira, que es la negación y no el debilitamiento de la verdad (visión lógica).

La ciencia iba a comenzar así a ganarle terreno a la religión, al menos entre las capas más cultas de las comunidades, aunque éstas se mantuvieron en general contrarias a la aplicación de esa ciencia a las simples técnicas (artes), o sea al desarrollo de lo que hoy llamaríamos tecnología. La idea de regreso a las fuentes del ser iba a predominar durante mucho tiempo en la conciencia general sobre la de progreso, visto con horror como programa de actuación. La conservación iba a predominar sobre la innovación, el retorno sobre el progreso, por miedo a una naturaleza que se consideraba dominada por unas fuerzas siempre superiores a las humanas. Téngase en cuenta que en las sociedades antiguas, donde la mayoría de la población es ágrafa —y por tanto vive en la inmediatez del momento— lo cualitativo es fundamental y, en consecuencia el tiempo dado de golpe, el presente absoluto, el eterno sobrenatural en el que todo está contenido, tiene preferencia en la consideración social, de tal forma que importa más lo que permanece que lo que cambia.

Frente a lo que sucederá en la época Moderna, cuando el hombre reacciona a su conocida pérdida de centralidad en un mundo geocéntrico —que ahora queda superado— con la idea, antes rechazada, de su propio poder creador, en nuestra Antigüedad la Tierra era considerada como la Gran Madre, que no sólo no nos pertenecía sino todo lo contrario: El hombre tenía la tierra como el hijo tiene a su madre, pero su propiedad no iba más allá. Ni que decir tiene que esa madre nutricia (*alma mater*) era el principal bien que un hombre podía tener, de forma que toda la economía iba a girar fundamentalmente en torno a ella. Sólo se llegaba a la idea de que el hombre le ayudaba a procrear con el cuidado dedicado, teniendo cuidado en que viviera saludable y no se produjera un envenenamiento (*veneficium*) por exceso de explotación. Sólo esa era la manera que se entendía como digna de obtener un beneficio (*beneficium*). El mundo del comercio, fundamental en el pensamiento moderno, que puede llevar al consumo sin límite, sólo era aceptable dentro de un marco de subordinación de los intereses particulares a los generales, como con claridad nos dice Cicerón (*De officiis*, 1. 150-151). La tierra debía ser libre, como muy bien expresa Solón en su elegía (Frag. 24 Diehl). Por tanto no se le debía imponer nada, o sea no debía pagar impuestos, sino que el trato hacia la misma debía ser piadoso (en el sentido respetuoso romano), como el que se debe tener hacia la madre de cada uno en particular. El hombre libre es el hijo de una Madre libre, el que no paga impuestos. Sólo se entendía que se podían realizar, en casos extraordinarios, recaudaciones de *tributum* (contribución extraordinaria), palabra derivada de *tribuere*, lo que se atribuía de responsabilidad a cada uno en base a la correspondiente *fortuna* o cantidad de

gracia (*gratia, charitas*) que uno había adquirido por suerte. Al hombre, en este sistema de pensamiento, le resulta caro, querido, aquello que ansía y de lo que carece, aquello de lo que existe carestía (*kharistia*, de donde vendrá luego la eucaristía, el buen banquete de gracia o *kharis*). Y nada era más apetecible que tener una buena madre, tener tierra. No por casualidad la consideración social de un individuo, establecida formalmente mediante una opinión autorizada (*census*), era su capacidad para disponer de la tierra, de su fortuna o calidad de ser, reflejada en la posesión de bienes del más alto valor. Ser rico (*dives*) era una señal de protección divina. El mundo calvinista no sería por tanto en esto innovador, aunque el capitalismo en que se desarrolló le daría una nueva dimensión a su planteamiento derivado del nuevo posicionamiento del hombre frente a la naturaleza, pasando de ser la tierra libre a ser esclava. Pero de momento queda muy claro en la teoría económica antigua que sólo la tierra proporciona la única manera digna de vivir. Así, Aristóteles vincula el origen del capitalismo al comercio en su *Política* (1.3 (1257-1258)) al tiempo que muestra su repulsa moral por él pese a su planteamiento racional. No por casualidad este padre de la lógica escribiría que “cuanto más sólo estoy, más consuelo encuentro en el mito” (Fr. 668 Rose). Su planteamiento solo era racional (o sea, entendía la razón como un instrumento para el conocimiento y no la identificaba con el mismo) y no racionalista.

Todo lo aquí expuesto hay que entender que es un esquema muy general de una época larga (1500 años) y con muchas desigualdades entre las poblaciones que habitaron durante ese tiempo en lo que denominamos Europa. Hemos resaltado algunas particularidades que podríamos llamar, paradójicamente, extensibles a la mayoría. No tienen estas palabras escritas pues otra finalidad que la de situarnos en una mentalidad que fue la dominante durante la mayor parte del pasado conocido de la humanidad, pero que ahora nos pueden parecer bastante extrañas en nuestro mundo, aunque tienen mucha vigencia en otros humanos coetáneos pero menos desarrollados culturalmente. Expresión ésta que no ha de entenderse en absoluto como una valoración moral: no necesariamente un determinado nivel cultural (o sea de represión y encauzamiento de las pulsiones naturales) ha de ser mejor o peor para el hombre que realiza su vida en dicho marco. Es más, tomar conciencia de ello, de que existe una evolución desigual, puede ayudar a razonar nuestro propio comportamiento, esta vez sí, para encontrar en el contraste —espacial y temporal— formas de actuación que nos resulten menos nocivas a medio y largo plazo. Es de esta manera como el historiador, situado en el presente, construye “pasadibles” que sirvan de orientación para la comunidad de misma manera que los economistas suelen construir “futuribles”. Se sitúa en el campo de la memoria, indispensable para poder proyectarse en el de la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. (1997): *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- (1996): *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós.
- Bermejo Barrera, J.C. (1995): “Las tramas de la verdad: consideraciones sobre la enseñanza de la Historia”, *Antigüedad y Cristianismo*, XII, pp. 503-517.
- (2002): “Sobre el buen uso de los monumentos arqueológicos”, *Gerión*, 20, pp. 14-18.
- (2005): *Sobre la Historia considerada como poesía, Tres Cantos, Akal*.
- Bloch, M. (1992): *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University.
- Bohr, N. (1988): *La teoría atómica y la descripción de la Naturaleza*, Madrid, Alianza.
- Canfora, L. (2002): *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona.
- Chic García, G. (2009): *El comercio y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Tres Cantos, Akal.
- Detienne, M. (2001): *Comparar lo incomparable: alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península.
- De Vaan, M. (2008): *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden- Boston, Brill.
- Eliade, M. (1985): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.
- Evers, K. (2010): *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Madrid, Katz Editores.
- Fernández Pita, S. y Pértegas Díaz, S. (2002): “Investigación cuantitativa y cualitativa”, *Cad. Aten. Primaria*, 9, pp. 76-78.
- Goody, J. y Watt, I. (1996): “Las consecuencias de la cultura escrita”, *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa.
- Gutiérrez Estévez, M. (2004): “Contiendas en algunos mitos y rituales amerindios”, en L. Díaz y G. Viana (coords.), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*, Madrid, pp. 273-292.
- Hall, E.T. (1989): *El lenguaje silencioso*, Madrid, Alianza.
- Havelock, E.A. (1996): *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- Kerényi, K. (1999): *La religión antigua*, Revista de Occidente [Madrid, 1971], Barcelona.
- Maffesoli, M. (1996): *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona, Ariel.
- Mclaughlin, R. (2010): *Rome and the Distant East. Trade Routes to the ancient lands of Arabia, India and China*, Londres, Continuum.
- Meyer, Ph. (1996): *La ilusión necesaria*, Barcelona, Ariel.
- Mosterín, J. (2009): *La cultura humana*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Nietzsche, F. (2000 [1873]): *Sobre mentira y verdad en sentido extramoral*, Valencia, Ed. Diálogo.
- (1999 [1874]): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Orwell, G. (1981 [1949]): *1984*, Barcelona, Destino.

- Ronchi, R. (1996): *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Los Berrocales del Jarama, Akal.
- Rufin, J. Chr. (1993): *El Imperio y los nuevos bárbaros. El abismo del tercer mundo*, Rialp, Madrid.
- Veyne, P. (2000): “El Imperio romano”, en Ph. Ariés y G. Duby, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus.

A lo largo de estas páginas se ofrece un análisis de los grandes procesos históricos experimentados por las comunidades que habitaron los territorios que se extienden en torno al Mediterráneo, desde los comienzos del I milenio a. C. hasta la desmembración del Imperio Romano, englobando no sólo al continente europeo sino también la orilla meridional del significativamente designado por los romanos *Mare Nostrum*, el litoral próximo oriental, el Asia Menor y más allá; yendo así desde la península ibérica hasta las estepas rusas y desde las tierras escandinavas hasta el norte del continente africano.

Una visión holística permite definir un proceso cuyo inicio está protagonizado por comunidades sin estado o con estados embrionarios —como los griegos—, que entraron en contacto con los estados palaciegos orientales, de los que adoptaron los sistemas nemotécnicos de escritura y contabilidad simplificados, dando paso a un individualismo que marcó el desarrollo de las nacientes ciudades-estado griegas. La potencia de este individualismo caracterizaría de forma decisiva el desarrollo de una nueva forma de entender la vida, más racional, que ha perfilado por milenios el carácter básico de la cultura europea.

A partir de ahí, mezclándose con los sustratos locales, debido sobre todo al comercio, movido en gran medida por las necesidades de las potencias orientales, se fue produciendo una convergencia, lenta pero efectiva, que culminará con la formación del multiforme y plural, aunque sólido y fecundo, Estado Imperial Romano. Éste, sin abandonar los principios de racionalidad, cada vez se irá aproximando más a las formaciones palaciegas euroasiáticas —Persia, India, China— con las que entró en contacto e intercambió influencias. Nuevas formas de comunicarse y relacionarse, de vivir en el ámbito rural y en comunidades urbanas, de entender las relaciones con los poderes humanos y divinos fueron configurando, en medio de la expansión directa —por medio de la conquista— o indirecta —contactos e interacciones de otro tipo— un sistema de organización y una forma de ser que distinguió mucho tiempo a Europa del resto del continente euroasiático. Como colofón el cristianismo, síntesis de tendencias contrapuestas, dio cada vez más fuerza a nuevas concepciones que llegaron a dominar a la larga el mundo.



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE SEVILLA



GENARO CHIC GARCÍA
(director)

HISTORIA DE EUROPA

(ss. X a.C. – V d.C.)



Sevilla 2014

ÍNDICE

LA FUNDAMENTACIÓN CLÁSICA DE LA IDEA DE EUROPA

Antonio Caballos Rufino

1. La búsqueda de una identificación de Europa.....	15
2. La conformación histórica de la imagen de Europa.....	19
2.1. Los orígenes del nombre	19
2.2. Los contenidos étnico y cultural del término “Europa”.....	24
2.3 La elaboración de la idea de Europa a partir de los vínculos clásicos	30
3. Europa desde el presente: una vertebración incompleta.....	33
Bibliografía.....	38

INTRODUCCIÓN

Genaro Chic García

1. Europa: un mito comunitario que se va llenando poco a poco de racionalidad estatal	41
2. Los fundamentos de la investigación de los fenómenos sociales en una visión diacrónica. Principios básicos para el estudio de la Historia	43
3. La percepción del espacio y del tiempo durante la llamada edad antigua.....	48
4. Formas de entender los fenómenos relativos al pensamiento, socioeconómicos y políticos durante la Antigüedad y sus causas	57
Bibliografía.....	67

LOS SIGLOS X A V A.C.

Adolfo J. Domínguez Monedero

1. El Egeo	70
1.1. La recuperación tras la catástrofe	70
1.2. La apertura al Oriente.....	76
1.3. La aparición de nuevas formas de estado: la <i>polis</i>	83

1.4. La expansión mediterránea de los griegos	92
1.5. Las tensiones internas en la <i>polis</i> griega.....	98
1.6. El mundo griego ante un horizonte de cambios: las amenazas externas	107
2. La Península Italiana	114
2.1. Las poblaciones itálicas: lenguas y culturas.....	114
2.2. El impacto exterior: fenicios y griegos.....	117
2.3. La aparición de estructuras estatales en el mundo etrusco- lacial.....	122
2.4. La emergencia de Roma y sus aspiraciones hegemónicas en el Lacio.....	127
3. El extremo Occidente.....	135
3.1. El poblamiento de la Península Ibérica	135
3.2. Colonizadores fenicios en el sudoeste hispánico	140
3.3. Tarteso o la primera sociedad compleja en la Península Ibérica.....	145
3.4. Cambios en el modelo económico y social: la transición al mundo púnico y los orígenes de la cultura ibérica	149
4. La Europa templada.....	153
4.1. Del mar Negro al Atlántico: movimientos de personas y de ideas.....	153
4.2. Los orígenes del mundo celta en la Europa occidental y la atracción del Mediterráneo y el surgimiento de culturas principescas.....	154
4.3. Tracios y escitas en la Europa oriental	157
5. Conclusiones.....	161
Bibliografía.....	169

LOS SIGLOS V Y IV A.C.

Eduardo Ferrer Albelda

1. Introducción. La regionalización del ámbito europeo- mediterráneo.....	183
2. La Europa mediterránea	186
2.1. El ámbito egeo.....	186
2.1.1. La ciudad griega: marco de referencia del hombre	188
2.1.2. El marco político: auge y crisis de la polis	192
2.2. La Península Itálica.....	204
2.2.1. Los etruscos	204
2.2.2. Roma y los latinos.....	214
2.2.3. Las poleis griegas de Magna Grecia y Sicilia	220
2.3. <i>Massalia</i> y los griegos del extremo Occidente	230
2.4. La <i>epicracia</i> cartaginesa en el Mediterráneo central y occidental.....	239

2.5. La Iberia mediterránea: púnicos e íberos.....	255
3. La Europa templada: celtas, hiperbóreos y escitas.....	268
3.1. Los celtas: fuentes de conocimiento.....	270
3.2. Los celtas de Hallstatt D y La Tène A y B.....	278
3.3. Los celtas atlánticos.....	285
3.4. Los hiperbóreos.....	290
3.5. Escitas y tracios.....	298
3.5. La Iberia indoeuropea.....	308
Bibliografía.....	320

LOS SIGLOS III-I A.C.

Joaquín de la Hoz Montoya

1. Europa entre los siglos III-I a.C.: una aproximación estructural.....	331
1.1. El medio y los hombres.....	331
1.2. Las sociedades.....	337
1.2.1. Grupos étnicos, jefaturas y estados tribales.....	338
1.2.2. Ciudades-estado y ligas de ciudades.....	350
1.2.3. Los reinos helenísticos.....	359
1.2.4. Roma.....	365
1.3. Los horizontes culturales.....	378
1.3.1. El horizonte helenístico.....	379
1.3.2. El horizonte itálico y la cultura latina.....	384
1.3.3. El horizonte celta y las culturas de jefatura.....	387
1.3.4. Otros horizontes culturales del Mediterráneo.....	392
1.3.5. Los grandes horizontes culturales de la Europa oriental.....	394
2. La evolución de las regiones europeas entre los siglos III-I a.C.....	397
2.1. Italia y el Mediterráneo central.....	397
2.1.1. Italia a comienzos del III a.C.....	397
2.1.2. La lucha por la hegemonía itálica (300-241 a.C.).....	399
2.1.3. Roma y la hegemonía mediterránea (241-120 a.C.).....	402
2.1.4. El inicio de la crisis tardorrepública (133-88 a.C.).....	406
2.1.5. Roma contra Roma: las guerras civiles (88-30 a.C.).....	409
2.2. La Península Ibérica.....	415
2.2.1. La Península Ibérica a comienzos del III a.C.....	415
2.2.2. La hegemonía de Cartago (237-201 a.C.).....	418
2.2.3. La imposición de Roma (201-88 a.C.).....	422
2.2.4. Hispania bajo las Guerras Civiles (88-30 a.C.).....	426
2.3. El norte de Europa.....	429
2.3.1. El norte de Europa en el siglo III a.C.....	429
2.3.2. El florecimiento del mundo de los oppida (finales del III-finales del II a.C.).....	432
2.3.3. Cimbrios, teutones y la reestructuración de Europa (120-60 a.C.).....	436

2.3.4. Las guerras de César (59-50 a.C.).....	442
2.4. El sudeste europeo.....	447
2.4.1. El sudeste europeo a comienzos del III a.C.....	447
2.4.2. Los tiempos de la hegemonía antigónida (277-217 a.C.).....	454
2.4.3. La imposición de la hegemonía romana (217-133 a.C.)	457
2.4.4. Las convulsiones del siglo I a.C.....	462
3. Fuentes literarias para el estudio de la época.....	465
Bibliografía.....	466

LOS SIGLOS I Y II D.C.

Genaro Chic García

1. Los últimos tiempos de la Edad de Oro en Roma.....	477
1.1. Un nuevo régimen para un nuevo estado.....	477
1.2. Gayo Julio César II Augusto.....	479
1.2.1. Las bases económicas de una nueva política. Oriente....	481
1.2.2. Los recursos financieros.....	487
1.2.3. El establecimiento de las fronteras.....	488
1.2.4. La paz y la política colonizadora.....	491
1.2.5. El desarrollo de la mentalidad urbana.....	492
1.2.6. La seguridad jurídica y administrativa.....	494
1.2.7. La hacienda estatal.....	498
1.2.8. El control de las mentes.....	501
1.2.9. El pueblo y su mantenimiento.....	503
1.2.10. El desarrollo de la vida moral.....	512
1.2.11. Los elementos del espíritu.....	514
1.3. La dinastía Julio-Claudia (14-68).....	524
1.3.1. Tiberio Julio César.....	524
1.3.2. Cayo Julio César Augusto Germánico.....	528
1.3.3. Tiberio Claudio César Augusto Germánico.....	530
1.3.4. Nerón Claudio César Augusto Germánico.....	537
2. La Edad de Plata.....	548
2.1. De Galba a Domiciano (69-96).....	548
2.1.1. Tito Flavio Vespasiano.....	549
2.1.2. Tito Flavio Vespasiano II.....	561
2.1.3. Tito Flavio Domiciano.....	562
2.1.4. El epílogo: M. Cocceio Nerva.....	568
2.2. La dinastía de los Ulpio-Aelios (96-192).....	569
2.2.1. Marco Ulpio Trajano.....	569
2.2.2. Publio Aelio Hadriano.....	577
2.2.3. Tito Aelio Hadriano Antonino Pío.....	584
2.2.4. Marco Aurelio Antonino.....	589
2.2.5. Lucio Aurelio Cómodo Antonino.....	596

3. Hacia la Edad de Hierro	600
3.1. El fin de una época y el comienzo de otra	600
Bibliografía	606

LA EUROPA DE ÉPOCA TARDORROMANA (SIGLOS III-V D.C.)

Enrique García Vargas

1. Europa a comienzos de la Antigüedad Tardía.....	613
2. Continuidad y cambios en la Europa romana durante el siglo III d. C.	616
2.1. Aspectos monetarios de la crisis del siglo III d. C.	617
2.2. La sociedad romana del siglo III	622
2.3. La extensión del cristianismo	625
2.4. El reforzamiento de la monarquía	628
2.5. La obra de Antonino Caracalla	629
2.6. Los sucesores	632
2.7. La militarización del imperio y la emergencia de la idea de Europa. El imperio Galo	633
2.8. El mundo urbano y el rural en la Europa romana durante el siglo III d. C.....	637
2.9. Economía y demografía: el problema del siglo III d. C.....	647
3. Los pueblos bárbaros en el siglo III d. C.....	653
3.1. Desarrollos socioeconómicos	653
3.2. Procesos de etnogénesis. Características generales y principales orientaciones teóricas.....	663
3.3. Los “pueblos” de la primera línea: alamanes, francos y godos... ..	666
3.3.1. Los alamanes.....	666
3.3.2. Los francos.....	668
3.3.3. Los godos	670
3.4. Los pueblos de la segunda línea: vándalos, sajones y burgundios	674
3.4.1. Los vándalos	674
3.4.2. Los sajones	675
3.4.3. Los burgundios	676
3.5. Otros “pueblos” no germánicos de la frontera.....	677
3.5.1. Los sármatas.....	677
3.5.2. Los alanos.....	677
4. Oriente y Occidente en el siglo IV d.C. Un mundo globalizado.....	678
5. La Europa romana.....	679
5.1. La restauración de las fronteras del Imperio	679
5.2. El oro, la plata y las grandes mutaciones económicas y sociales	683
5.3. Los cambios estructurales.....	689
5.3.1. La cabeza del Estado	689
5.3.2. Las fronteras, la estrategia militar y el ejército	690

5.3.3. El gobierno de los militares y el origen de las dinastías imperiales del siglo IV d.C.....	694
5.3.4. La reforma fiscal y sus consecuencias sociales.....	696
5.3.5. La nueva división provincial	700
5.3.6. La corte y la administración. La figura del emperador....	701
5.4. Ciudad y campo en la Europa romana durante el siglo IV d. C.	702
5.4.1. La ciudad.....	702
5.4.2. El campo.....	715
5.5. La consolidación del cristianismo latino, el primado de Roma y la primera expansión europea de la nueva fe	723
6. La Europa bárbara	726
6.1. El final de los procesos de etnogénesis de las comunidades germanas. Hacia la constitución de los primitivos estados	726
6.2. Los principales “pueblos” germanos: alamanes, francos y godos	732
6.2.1. Los alamanes.....	732
6.2.2. Los francos	735
6.2.3. Los godos	738
7. Europa en el horizonte: hacia la constitución de los reinos germánicos europeos	740
Bibliografía.....	744
SÍNTESIS.....	757
<i>Genaro Chic García</i>	
Bibliografía.....	779

HISTORIA DE EUROPA
(ss. X a.C. – V d.C.)

GENARO CHIC GARCÍA
(director)

HISTORIA DE EUROPA

(ss. X a.C. – V d.C.)



Sevilla 2014

Serie: Historia y Geografía

Núm.: 277

COMITÉ EDITORIAL:

Antonio Caballos Rufino
(Director del Secretariado de Publicaciones)

Eduardo Ferrer Albelda
(Subdirector)

Manuel Espejo y Lerdo de Tejada

Juan José Iglesias Rodríguez

Juan Jiménez-Castellanos Ballesteros

Isabel López Calderón

Juan Montero Delgado

Lourdes Munduate Jaca

Jaime Navarro Casas

M^a del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado

Adoración Rueda Rueda

Rosario Villegas Sánchez

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Fresco en el que se representa a Europa sobre el toro (Rapto de Europa) procedente de Pompeya (Museo Nacional de Nápoles, Sign. 111475).

© SECRETARIADO DE PUBLICACIONES

DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA 2014

Porvenir, 27 - 41013 Sevilla

Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443

Correo electrónico: secpub4@us.es

Web: <http://www.publius.us.es>

© Genaro Chic García (director) 2014

© Por los textos, los autores 2014

Realización de mapas:

Carmen Ana Pardo Barrionuevo y Víctor Martínez Hahmmüller

Impreso en España-Printed in Spain

Impreso en papel ecológico

ISBN.: 978-84-472-1563-8

Depósito Legal: SE 1508-2014

Maquetación e impresión: Pinelo Talleres Gráficos, S.L. Camas - Sevilla

ÍNDICE

LA FUNDAMENTACIÓN CLÁSICA DE LA IDEA DE EUROPA

Antonio Caballos Rufino

1. La búsqueda de una identificación de Europa.....	15
2. La conformación histórica de la imagen de Europa.....	19
2.1. Los orígenes del nombre	19
2.2. Los contenidos étnico y cultural del término “Europa”.....	24
2.3 La elaboración de la idea de Europa a partir de los vínculos clásicos	30
3. Europa desde el presente: una vertebración incompleta.....	33
Bibliografía.....	38

INTRODUCCIÓN

Genaro Chic García

1. Europa: un mito comunitario que se va llenando poco a poco de racionalidad estatal	41
2. Los fundamentos de la investigación de los fenómenos sociales en una visión diacrónica. Principios básicos para el estudio de la Historia	43
3. La percepción del espacio y del tiempo durante la llamada edad antigua.....	48
4. Formas de entender los fenómenos relativos al pensamiento, socioeconómicos y políticos durante la Antigüedad y sus causas	57
Bibliografía.....	67

LOS SIGLOS X A V A.C.

Adolfo J. Domínguez Monedero

1. El Egeo	70
1.1. La recuperación tras la catástrofe	70
1.2. La apertura al Oriente.....	76
1.3. La aparición de nuevas formas de estado: la <i>polis</i>	83

1.4. La expansión mediterránea de los griegos	92
1.5. Las tensiones internas en la <i>polis</i> griega.....	98
1.6. El mundo griego ante un horizonte de cambios: las amenazas externas	107
2. La Península Italiana	114
2.1. Las poblaciones itálicas: lenguas y culturas.....	114
2.2. El impacto exterior: fenicios y griegos.....	117
2.3. La aparición de estructuras estatales en el mundo etrusco- lacial.....	122
2.4. La emergencia de Roma y sus aspiraciones hegemónicas en el Lacio	127
3. El extremo Occidente.....	135
3.1. El poblamiento de la Península Ibérica	135
3.2. Colonizadores fenicios en el sudoeste hispánico	140
3.3. Tarteso o la primera sociedad compleja en la Península Ibérica.....	145
3.4. Cambios en el modelo económico y social: la transición al mundo púnico y los orígenes de la cultura ibérica	149
4. La Europa templada.....	153
4.1. Del mar Negro al Atlántico: movimientos de personas y de ideas.....	153
4.2. Los orígenes del mundo celta en la Europa occidental y la atracción del Mediterráneo y el surgimiento de culturas principescas.....	154
4.3. Tracios y escitas en la Europa oriental	157
5. Conclusiones.....	161
Bibliografía.....	169

LOS SIGLOS V Y IV A.C.

Eduardo Ferrer Albelda

1. Introducción. La regionalización del ámbito europeo- mediterráneo.....	183
2. La Europa mediterránea	186
2.1. El ámbito egeo.....	186
2.1.1. La ciudad griega: marco de referencia del hombre	188
2.1.2. El marco político: auge y crisis de la polis	192
2.2. La Península Itálica.....	204
2.2.1. Los etruscos	204
2.2.2. Roma y los latinos.....	214
2.2.3. Las poleis griegas de Magna Grecia y Sicilia	220
2.3. <i>Massalia</i> y los griegos del extremo Occidente	230
2.4. La <i>epicracia</i> cartaginesa en el Mediterráneo central y occidental.....	239

2.5. La Iberia mediterránea: púnicos e íberos.....	255
3. La Europa templada: celtas, hiperbóreos y escitas.....	268
3.1. Los celtas: fuentes de conocimiento.....	270
3.2. Los celtas de Hallstatt D y La Tène A y B.....	278
3.3. Los celtas atlánticos.....	285
3.4. Los hiperbóreos.....	290
3.5. Escitas y tracios.....	298
3.5. La Iberia indoeuropea.....	308
Bibliografía.....	320

LOS SIGLOS III-I A.C.

Joaquín de la Hoz Montoya

1. Europa entre los siglos III-I a.C.: una aproximación estructural.....	331
1.1. El medio y los hombres.....	331
1.2. Las sociedades.....	337
1.2.1. Grupos étnicos, jefaturas y estados tribales.....	338
1.2.2. Ciudades-estado y ligas de ciudades.....	350
1.2.3. Los reinos helenísticos.....	359
1.2.4. Roma.....	365
1.3. Los horizontes culturales.....	378
1.3.1. El horizonte helenístico.....	379
1.3.2. El horizonte itálico y la cultura latina.....	384
1.3.3. El horizonte celta y las culturas de jefatura.....	387
1.3.4. Otros horizontes culturales del Mediterráneo.....	392
1.3.5. Los grandes horizontes culturales de la Europa oriental.....	394
2. La evolución de las regiones europeas entre los siglos III-I a.C.....	397
2.1. Italia y el Mediterráneo central.....	397
2.1.1. Italia a comienzos del III a.C.....	397
2.1.2. La lucha por la hegemonía itálica (300-241 a.C.).....	399
2.1.3. Roma y la hegemonía mediterránea (241-120 a.C.).....	402
2.1.4. El inicio de la crisis tardorrepública (133-88 a.C.).....	406
2.1.5. Roma contra Roma: las guerras civiles (88-30 a.C.).....	409
2.2. La Península Ibérica.....	415
2.2.1. La Península Ibérica a comienzos del III a.C.....	415
2.2.2. La hegemonía de Cartago (237-201 a.C.).....	418
2.2.3. La imposición de Roma (201-88 a.C.).....	422
2.2.4. Hispania bajo las Guerras Civiles (88-30 a.C.).....	426
2.3. El norte de Europa.....	429
2.3.1. El norte de Europa en el siglo III a.C.....	429
2.3.2. El florecimiento del mundo de los oppida (finales del III-finales del II a.C.).....	432
2.3.3. Cimbrios, teutones y la reestructuración de Europa (120-60 a.C.).....	436

2.3.4. Las guerras de César (59-50 a.C.).....	442
2.4. El sudeste europeo.....	447
2.4.1. El sudeste europeo a comienzos del III a.C.....	447
2.4.2. Los tiempos de la hegemonía antigónida (277-217 a.C.).....	454
2.4.3. La imposición de la hegemonía romana (217-133 a.C.)	457
2.4.4. Las convulsiones del siglo I a.C.....	462
3. Fuentes literarias para el estudio de la época.....	465
Bibliografía.....	466

LOS SIGLOS I Y II D.C.

Genaro Chic García

1. Los últimos tiempos de la Edad de Oro en Roma.....	477
1.1. Un nuevo régimen para un nuevo estado.....	477
1.2. Gayo Julio César II Augusto.....	479
1.2.1. Las bases económicas de una nueva política. Oriente....	481
1.2.2. Los recursos financieros.....	487
1.2.3. El establecimiento de las fronteras.....	488
1.2.4. La paz y la política colonizadora.....	491
1.2.5. El desarrollo de la mentalidad urbana.....	492
1.2.6. La seguridad jurídica y administrativa.....	494
1.2.7. La hacienda estatal.....	498
1.2.8. El control de las mentes.....	501
1.2.9. El pueblo y su mantenimiento.....	503
1.2.10. El desarrollo de la vida moral.....	512
1.2.11. Los elementos del espíritu.....	514
1.3. La dinastía Julio-Claudia (14-68).....	524
1.3.1. Tiberio Julio César.....	524
1.3.2. Cayo Julio César Augusto Germánico.....	528
1.3.3. Tiberio Claudio César Augusto Germánico.....	530
1.3.4. Nerón Claudio César Augusto Germánico.....	537
2. La Edad de Plata.....	548
2.1. De Galba a Domiciano (69-96).....	548
2.1.1. Tito Flavio Vespasiano.....	549
2.1.2. Tito Flavio Vespasiano II.....	561
2.1.3. Tito Flavio Domiciano.....	562
2.1.4. El epílogo: M. Cocceio Nerva.....	568
2.2. La dinastía de los Ulpio-Aelios (96-192).....	569
2.2.1. Marco Ulpio Trajano.....	569
2.2.2. Publio Aelio Hadriano.....	577
2.2.3. Tito Aelio Hadriano Antonino Pío.....	584
2.2.4. Marco Aurelio Antonino.....	589
2.2.5. Lucio Aurelio Cómodo Antonino.....	596

3. Hacia la Edad de Hierro	600
3.1. El fin de una época y el comienzo de otra	600
Bibliografía	606

LA EUROPA DE ÉPOCA TARDORROMANA (SIGLOS III-V D.C.)

Enrique García Vargas

1. Europa a comienzos de la Antigüedad Tardía.....	613
2. Continuidad y cambios en la Europa romana durante el siglo III d. C.	616
2.1. Aspectos monetarios de la crisis del siglo III d. C.	617
2.2. La sociedad romana del siglo III	622
2.3. La extensión del cristianismo	625
2.4. El reforzamiento de la monarquía	628
2.5. La obra de Antonino Caracalla	629
2.6. Los sucesores	632
2.7. La militarización del imperio y la emergencia de la idea de Europa. El imperio Galo	633
2.8. El mundo urbano y el rural en la Europa romana durante el siglo III d. C.....	637
2.9. Economía y demografía: el problema del siglo III d. C.....	647
3. Los pueblos bárbaros en el siglo III d. C.....	653
3.1. Desarrollos socioeconómicos	653
3.2. Procesos de etnogénesis. Características generales y principales orientaciones teóricas.....	663
3.3. Los “pueblos” de la primera línea: alamanes, francos y godos... ..	666
3.3.1. Los alamanes.....	666
3.3.2. Los francos.....	668
3.3.3. Los godos	670
3.4. Los pueblos de la segunda línea: vándalos, sajones y burgundios	674
3.4.1. Los vándalos	674
3.4.2. Los sajones	675
3.4.3. Los burgundios	676
3.5. Otros “pueblos” no germánicos de la frontera.....	677
3.5.1. Los sármatas.....	677
3.5.2. Los alanos.....	677
4. Oriente y Occidente en el siglo IV d.C. Un mundo globalizado....	678
5. La Europa romana.....	679
5.1. La restauración de las fronteras del Imperio	679
5.2. El oro, la plata y las grandes mutaciones económicas y sociales	683
5.3. Los cambios estructurales.....	689
5.3.1. La cabeza del Estado	689
5.3.2. Las fronteras, la estrategia militar y el ejército	690

5.3.3. El gobierno de los militares y el origen de las dinastías imperiales del siglo IV d.C.....	694
5.3.4. La reforma fiscal y sus consecuencias sociales.....	696
5.3.5. La nueva división provincial	700
5.3.6. La corte y la administración. La figura del emperador....	701
5.4. Ciudad y campo en la Europa romana durante el siglo IV d. C.	702
5.4.1. La ciudad.....	702
5.4.2. El campo.....	715
5.5. La consolidación del cristianismo latino, el primado de Roma y la primera expansión europea de la nueva fe	723
6. La Europa bárbara	726
6.1. El final de los procesos de etnogénesis de las comunidades germanas. Hacia la constitución de los primitivos estados	726
6.2. Los principales “pueblos” germanos: alamanes, francos y godos	732
6.2.1. Los alamanes.....	732
6.2.2. Los francos	735
6.2.3. Los godos	738
7. Europa en el horizonte: hacia la constitución de los reinos germánicos europeos	740
Bibliografía.....	744
SÍNTESIS.....	757
<i>Genaro Chic García</i>	
Bibliografía.....	779

ÍNDICE DE MAPAS

LOS SIGLOS X A V A.C.

Ciudades y colonias griegas del Mediterráneo Central.....	173
Ciudades y colonias griegas del Mediterráneo Oriental.....	174
Comercio etrusco y griego con la cultura de Golasecca (VII-IV a.C)..	175
Culturas de los siglos VII-VI a.C.....	176
Espacio de asentamiento de los antiguos celtas	177
Lenguas del Mediterráneo central.....	178
Principales ciudades fenicias del Mediterráneo.....	179
Pueblos centro-mediterráneos	180
Pueblos orientales	181

LOS SIGLOS V Y IV A.C.

Ciudades y colonias griegas en el Mediterráneo Oriental.....	325
Colonias griegas en el Mediterráneo Occidental.....	326
Culturas y yacimientos del centro y este de Europa en los siglos V-IV a.C.....	327
Fenicios centro-mediterráneos en los siglos V-IV a.C.....	328
Península Ibérica en los siglos V-IV a.C.	329
Sicilia griega en los siglos V-IV a.C.	330

LOS SIGLOS III-I A.C.

Europa Oriental entre los siglos III-I a.C.....	469
Italia entre los siglos III-I a.C.	470
La Europa central entre los siglos III-I a.C.	471
La expansión romana entre los siglos III-I a.C.....	472
El noroeste de Europa entre los siglos III-I a.C.	473
La Península Ibérica entre los siglos III-I a.C.....	474
El sudeste de Europa entre los siglos III-I a.C.....	475

LOS SIGLOS I Y II D.C.

Distribución del las ciudades del Imperio romano	610
Provincias romanas	611
El periplo del mar Eritreo.....	612

LA EUROPA DE ÉPOCA TARDORROMANA (SIGLOS III-V D.C.)

El Imperio romano a principios del siglo III d.C.	750
El limes reno-danubiano y los pueblos fronterizos con el Imperio Romano hacia principios del siglo III d.C.....	751
El Imperio Romano en el siglo IV d. C.	752
Las Galias y las Germanias en el siglo IV. d.C.	753
Los diversos pueblos francos en el siglo III d.C.....	754
Expansión de la cultura de Wielbark en el siglo III d.C.	755
Las invasiones bárbaras	756

LA FUNDAMENTACIÓN CLÁSICA DE LA IDEA DE EUROPA

ANTONIO CABALLOS RUFINO

1. LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIFICACIÓN DE EUROPA

Frente a la irrefrenable tendencia de cada colectivo a convertir su presente en absoluto —y nosotros no somos una excepción a este respecto—, un sano punto de partida de este que concibo como discurso generalista e introductorio debe ser el de asumir que, evidentemente, ni el mundo ni la historia han comenzado, pero tampoco van a acabar con nosotros. Y lo mismo se puede decir de Europa. No estamos fuera de la historia. Con relación a Europa la coyuntura en la que estamos ni es, ni tiene por qué ser la más trascendente en su larga trayectoria. Es simplemente la nuestra, la que nos ha tocado vivir. Por lo que nos toca “hacer” Europa, como hicieron los que nos han precedido y harán los que nos sigan; eso sí, cada uno de una manera diferente.

Aquí, y echamos pie a tierra, al hablar de Europa, el problema con el que nos enfrentamos es el de la de inexistencia de tal realidad como concepto unívoco. Si lo que está en juego es una concepción equilibrada de Europa, no está de más conocer la gestación de ésta. Y es aquí donde se impone como evidencia el grado de improvisación de la actual construcción europea como intento de vertebración político-económica a partir de una entidad plurinacional. No es sin embargo algo nuevo esta manera de actuar. Winston Churchill dijo en una ocasión “Primero construyamos nuestros edificios, y después nuestros edificios ya nos construirán a nosotros”. Por esta improvisación, y los riesgos que de ella se derivan, no nos debe extrañar que, en busca de un futuro común, los europeos

Estudio llevado a cabo en el marco del Proyecto de I+D+i “Generación de elites y vertebración provincial: la Bética romana” (HAR2008-04820-C04-01) del VI Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, cofinanciado por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. El presente texto parte del publicado con el título “¿Qué Europa? La recreación del Clasicismo como utopía necesaria. Alberto Díaz Tejera *In memoriam*” (*Espacio y Tiempo* 15, 2001, pp. 107-131). Sin estar obsesionado por la exposición de planteamientos rupturistas o radicalmente novedosos, mi objetivo aquí será meramente, desde la óptica del historiador de la Antigüedad, el de sintetizar reflexiones sobre la temática, incorporando asimismo algunos planteamientos personales.

nos sigamos interrogando incisivamente sobre nuestra propia identidad. Si, siguiendo una amplia tradición indagatoria, se vuelve al pasado en busca de una respuesta a este interrogante, surge aquí la primera cuestión: ¿hasta dónde debemos viajar en el pasado para encontrar estas pretendidas “raíces” de Europa? De nuevo, y podemos decir que siguiendo una inveterada tradición, se suele volver a ahondar hasta el pasado clásico con el deseo de encontrar allí, unos respuesta, otros, al menos, consuelo.

Una de las primeras cuestiones que recurrentemente surge y se plantea incisivamente al intelectual es la búsqueda de una identificación, de un *quid sit* de Europa¹. Se pretendería obtener con ello una definición tranquilizadora que pudiera servir de guía en la construcción de un futuro común y de unidad a los europeos. Para los historiadores no es menos comprometido que halagador el saber que para ello habitualmente se acude al pasado y a la historia, en definitiva a los orígenes clásicos de Europa. Pero, a poco que se ahonde en la idea de Europa, nos topamos con la complejidad de definir lo que hemos sido, somos y queremos, y en ajustar un proyecto de futuro con una trayectoria histórica plural y multiforme.

Europa, entendida como entidad cultural, no puede apelar a la lengua como argumento definitorio, ya que, precisamente, la diversidad lingüística es una de sus particularidades. Para una caracterización de Europa se han buscado otros múltiples argumentos, que permitan, a través de la adjetivación, una más clara identificación de Europa, lo europeo y los europeos. Así, según gustos, concepciones e ideologías se ha apelado alternativamente a términos como: la razón como fórmula de comprensión e instrumento míticamente sacralizado como fundamento pretendidamente único de los avances hacia el bienestar, el humanismo, la democracia, los valores de la ciudadanía, el individualismo, la libertad... Todos términos idealizados, moralmente positivos y tranquilizadores de conciencias, fruto tal vez sólo de un ejercicio de voluntarismo desde nuestro presente, olvidando que a lo largo de su historia en multitud de ocasiones las que han prevalecido en Europa han sido precisamente características opuestas.

Se trata así de un cajón de sastre, donde *a priori* casi todo parece caber y, donde, a poco que se profundice, surge la inquietud por la escasa firmeza de nuestro suelo. Y es que el resultado se encuentra condicionado ya desde el punto de partida, bien sea lo que se pretende encontrar²:

- una comunidad cívica donde sea posible la convivencia entre homogeneidad organizativa y heterogeneidad cultural,
- unos valores espirituales o ideológicos de humanismo y tolerancia,

1. Sobre el desarrollo de la “idea de Europa” véase R. Swedberg (1994: 378-387).

2. Con una óptica que filtraría sólo los criterios teóricos considerados hoy dignos de emulación, caracterizados así como “modelos”; frente a tantos otros hijos del mismo pasado que no podrían ser entendidos sino como “antimodelos”.

- la razón como guía y el debate de ideas y valores como fórmula, expresada en la filosofía como ejercicio intelectual propio y singular,
- las bases de una administración compleja y altamente burocratizada, por ende, dirigista y fiscalizadora, y
- una concepción democrática y próxima del poder; aunque hace mucho que, por la transformación de las instituciones políticas en suprapolíticas, operada ya en Roma, los ciudadanos nos hemos visto indefectiblemente reducidos a súbditos.

Pero, a la par, si nos volvemos al Clasicismo en busca de respuesta a nuestras interrogantes sobre las raíces de Europa, lo europeo y los europeos, es que en verdad

- ¿existe *un* “Clasicismo”?
- ¿cuál es su identidad?
- ¿a qué construcción intelectual nos estamos refiriendo?
- ¿es el Mundo Clásico el mítico “punto cero” en la gestación de Europa?, y, por tanto,
- ¿es la “Europa Clásica” la Europa más “auténtica”, el canon, el modelo a seguir? o, dicho de otra manera,
- ¿qué grado de identidad se puede constatar entre nuestra Europa y el Clasicismo mediterráneo?

Si ahondamos en la problemática, ninguna argumentación simple refleja más que parcialmente la realidad, y ninguna definición puede abarcar en su simplicidad todo el entramado tanto conceptual como histórico, y por ello también incluso sentimental, que hoy entendemos por Europa. En esta línea se ha llegado hasta el extremo de querer prescindir del inestable e indefinido término “Europa”. Así Spengler cuando en su *Der Untergang des Abendlandes* decía en 1917 que la palabra Europa debía suprimirse de la historia, al considerar el término un cascarón vacío y no encontrar ningún argumento para definir unívocamente al europeo y lo europeo. Aquí la decisión no fue inocente, como se comprobó por las consecuencias históricas de una ideología concomitante. Liberarse o adueñarse de Europa llegó a convertirse en fundamento de muchos de los excesos que acabaron ensangrentando al continente y, por extensión, al mundo durante gran parte de aquella centuria. En ello se demuestra cómo la Historia de Europa pesa, pero también en ella podemos encontrar argumentos fiables de estabilidad y futuro.

Si queremos pisar suelo firme, parecería que al final sólo podríamos refugiarnos en la geografía. Pero tampoco aquí escapamos a los problemas. Para el geógrafo los límites físicos de Europa alcanzan desde el Atlántico por el oeste, el Mediterráneo por el Sur, el Ártico por el norte, pero de forma más indefinida

hacia el este, alcanzando técnicamente hasta la línea de los Urales, el mar Caspio, el Cáucaso y el Mar Negro. Pero, ni los criterios geográficos han tenido la misma vigencia a lo largo del tiempo, ni se pueden extrapolar sin más al ámbito de la cultura. Si el Atlántico es frontera geográfica, esta frontera es culturalmente permeable en los dos sentidos. ¿Qué decir de la frontera oriental, nunca nítida y por ello fuente de indefinición, de contrastes, de discordia?

Ortega se permitía un respiro, aunque fuese provisional, cuando afirmaba que debemos ir a las cosas mismas y no obsesionarnos excesivamente por la búsqueda de “su esencia”. Máxime —añado aquí— cuando se trata de analizar una realidad histórica y, por tanto, discursiva. Y es que Europa, su ambiente, su valor y su concepto, han estado y están en permanente construcción desde la Antigüedad, en un continuo moldearse a la par de los tiempos y siguiendo su dinámica. Si el concepto de Europa ha sido continuamente cambiante en el pasado, ¿por qué lo vamos a disecar ahora? Nuestro afán por la categorización, a la par la específica forma de comprensión humana, nos puede jugar aquí, de nuevo, una mala pasada. En su camino, en su discurso histórico está la identidad de Europa. Por ello nadie mejor que el historiador para desentrañar ésta. Su tarea debe ser así la de desvelar y mostrarnos la trayectoria recorrida y los argumentos de congruencia interna que van observándose a lo largo de ésta.

En este sentido sí que Europa, como tal, conforma un caparazón que en la actualidad, a pesar de la situación de crisis económica, y a pesar de los abusos políticos y burocráticos de las actuales estructuras de gestión, que propician el desengaño, si no directamente el rechazo, sigue siendo —y no hay sino que mirar al mundo— un referente prestigioso y confortable; que necesita, eso sí, una redefinición estructural, mayores equilibrios políticos y económicos y una decidida voluntad por desempeñar el papel y asumir la responsabilidad que globalmente le corresponde. En una coyuntura en que la idea de Europa parece no dejar de declinar, es cuando con más intensidad debe proclamarse que el problema de Europa no es intrínsecamente ella misma, sino entre otras dificultades, a cuál más acuciante, la actual formulación de su gestión, sus múltiples debilidades estructurales, la elefantiasis burocrática, los oportunismos políticos, el mantenimiento de la prevalencia de las ciudadanía nacionales sobre la supranacional europea y su traducción en unos ritmos y estándares vitales tan desiguales entre Estados, la subordinación de las instituciones a los poderes políticos y económicos y su suicida introspección. Pero, ante esta situación, la respuesta no tiene que ser, no debería ser la negación de Europa, como si simplemente esto fuera ahora posible; no menos Europa, sino una reconducción de la misma. Los caminos en historia nunca se desandan y la globalización no ofrece alternativas asumibles a la tendencia a un cuerpo europeo más vertebrado, preludiado por sus soportes históricos y culturales, que conducen más allá que a una mera e imperfecta asociación económica. La intelectualidad

européa no debiera rehuir su responsabilidad en este sentido, debiendo ser el logro de un rearme moral culturalmente sustentado el objetivo primero y el soporte prioritario de la unión europea.

Retomando la línea argumental, por su propia elasticidad Europa ha identificado a lo largo de la historia a diferentes inquilinos. Europa es un término que ha ido sirviendo para arropar, con una apariencia de continuidad, una dinámica histórica compleja y plural. La realidad de quienes se asumen o han sido conceptuados como europeos a lo largo de los tiempos ha variado y, si se me apura, sustancialmente, en un proceso de progresiva incorporación de quienes antes se entendía como contrarios y, en no pocas ocasiones, también de exclusión de quienes hasta hacía poco compartían una misma identidad. Aquí los criterios culturales puros de poco pueden valer ante el embate del tiempo.

2. LA CONFORMACIÓN HISTÓRICA DE LA IMAGEN DE EUROPA

2.1. Los orígenes del nombre

La gran mayoría de quienes se han acercado al estudio de los orígenes clásicos de Europa han analizado tres realidades diferentes

- a) La etimología del nombre.
- b) Su contenido geográfico.
- c) La concepción antropológica y la ideologización del término.

Si, por razones de especialización, es explicable este abordaje compartimentado³, a la hora de buscar una más profunda explicación histórica interesa entender tanto el diferente ritmo con que evoluciona cada nivel de comprensión del término, como, sobre todo, los vínculos entre ellos.

Europa es, primero, un nombre, y un nombre que surge en la Antigüedad. Inquietud del filólogo es la de entender la génesis del término, en función de ella

3. Así, por ejemplo, en los siguientes repertorios y obras de referencia: *Europe. 1) Mythologisch*, en RE 6.1287-1298 (Escher) y *Europe. 2) Name des Erdteils*, en RE 6.1298-1309 (Berger); E. Olshausen, s. v. *Europe* (geografía) en *Der neue Pauly* 4.290-4.293 (Stuttgart 1998) y R. E. Harder, s. v. *Europe* (mitología) en *Der neue Pauly* 4.293-294 (Stuttgart 1998); H. v. Geisau, s. v. *Europe. 1* (mitología), en *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, 2.446-448 (Munich 1979) y H. Treidler, s. v. *Europe. 2* (geografía), en *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, 2.448-449 (Munich 1979); H. J. Rose y J. R. March, s. v. *Europa* (mitología), en *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford 1996, p. 574; y E. H. Warmington y S. Hornblower, s. v. *Europa* (geografía), en *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford 1996, p. 574. Sin embargo J. A. Hild realizó un tratamiento unitario de la temática en el *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, de Ch. Daremberg y Edm. Saglio, Graz 1969 (reimpresión de la edición original de París 1892), T. II, 1ª parte, pp. 862-865, s. v. *Europa*.

su significado y, como en todo fenómeno cultural, la evolución experimentada a lo largo de los tiempos; inquietud que comparte con el historiador.

Europa se documenta como nombre personal, y no sólo de carácter individual, pues tanto en Creta como en Beocia es sobrenombre de Démeter y otras diosas. En una lista de divinidades marinas en la Teogonía de Hesíodo⁴ se cuentan una Europa y una Asia en el listado de las Oceánidas. Naturalmente que estos nombres no le pasaron desapercibidos a Herodoto, quien ya se preguntaba por la relación que pudiera existir entre estas diosas y las partes de la tierra⁵. Interrogante sobre la vinculación entre topónimo y antropónimo que hoy se mantiene.

El nombre “Europa” se halla asimismo ampliamente documentado como topónimo⁶. Varias ciudades⁷ y un río⁸ portan este nombre. Pero el valor del término como designación territorial se fue conformando y ampliando a lo largo del tiempo, al compás de la configuración histórica de Grecia y de la ampliación de los conocimientos geográficos. Aquí historia, geografía y cultura, con sus diferentes ritmos, fueron interfiriéndose y complementándose, aportando sus diferentes perfiles, no siempre armonizables, a la concepción de Europa.

Si nos remontamos al siglo VII a. C., en pleno proceso de maduración del mito, su correlato geográfico dista aún mucho de estar perfilado en la dirección habitual en la que situamos espacialmente el término. En el himno a Apolo que se ha atribuido a Homero⁹ se designa con el término Europa a la Grecia Central, en contraposición al Peloponeso y las Islas. En Herodoto¹⁰ se dice expresamente que los persas atravesaron Europa, que equivaldría así al norte de Grecia: Tracia y Macedonia, para llegar a la Hélade. Y, en la misma dirección, la designación de Europa para una parte de Tracia se mantuvo durante toda la Antigüedad¹¹.

Los problemas comenzaron cuando, al hilo de la gran colonización griega, se fueron ampliando por el norte los territorios incorporados a la órbita comercial griega. Entonces se vio que el *Pontos Euxinos* era un enorme lago interior, por lo tanto cerrado hacia el este. De tal manera que este accidente geográfico dejó de ser frontera para convertirse en nexo, por lo que dejaba de existir una linde nítida entre Europa y Asia.

La división dicotómica del mundo conocido entre Europa y Asia y, por ende, el contraste entre ambas lo vemos expresado ya hacia el 500 a. C. en

4. 357 y 359.

5. IV 45.

6. Sextus Rufius, *Breviarium* 9.

7. Una ciudad en Tesalia (Estrabón 7, 327) y dos en Macedonia (Tucidides 2, 100, 3; Plinio, *NH* 4, 34 y Ptolomeo 3, 12, 21).

8. Estrabón 9, 441.

9. Pseudo Homero, *Himno a Apolo*, vers. 251 y 291.

10. VI 43, VII 8 y VII 185.

11. Amiano XXII 8, 7; XXVII 4, 12.

Hecateo de Mileto¹². Y esta organización bipartita la seguiremos encontrando durante el resto de la Antigüedad, en la forma de contraste entre Oriente (Asia) y Occidente (designación que comparten los territorios entonces conocidos de nuestras Europa y África). La fácil evidencia del movimiento del sol llevó a la designación de Levante y Poniente, con lo que Europa fue descrita como el país del crepúsculo, la región de las sombras en Hesiquio y otras metáforas similares.

Será en un ambiente culturalmente diferente en el que vamos a encontrar los argumentos más ampliamente utilizados con posterioridad para explicar una estructura, no ya dual, sino tripartita de la ecúmene. En la tradición judía recogida en el Génesis fueron tres los hijos de Noé —Sem, Cam y Jafet¹³—, que recibieron el mandato divino “Creced, multiplicaos y poblad la tierra”¹⁴. Pero en la órbita griega también encontramos una organización tripartita de la ecúmene, distribuida en Europa, Asia y Libia, en Herodoto¹⁵.

Esta tradición se fue progresivamente transformando y perfilando tras la conversión del Mediterráneo en un *mare nostrum* o *mare internum*. Es así que, por ejemplo, en Flavio Josefo¹⁶, significativamente a caballo entre las tradiciones judías y las helenísticas, encontramos claramente expresada esta división del mundo entre semitas al este, camitas al sur y jafetitas al oeste. Eusebio por su parte justifica la ecumenicidad del Concilio de Nicea del 325 d. C. al haber reunido obispos de las tres partes del mundo.

En todo caso, como se va viendo, estamos ante conceptos que se fueron perfilando y adquiriendo caracteres más definidos con el paso del tiempo. La ampliación de los conocimientos geográficos trajo aparejada la extensión de los correspondientes términos geográficos. Y ello tanto para Europa, como para Asia y África.

Desde Tracia, su ámbito originario, el concepto Europa fue designando áreas cada vez más amplias, en dirección hacia el occidente y el norte. Si la arribada al Atlántico supuso un *finis terrae* por esta dirección, el extremo norte, más allá del territorio de los germanos, permaneció durante toda la Antigüedad como *terra incognita*, creyéndose a la par que el océano constituía también una frontera por el norte. Se suponía así que el Mar del Norte se unía con el Índico.

Lo mismo podemos decir del caso de Asia, que en un primer momento se usó para designar un pequeño territorio hacia la Lidia¹⁷, para luego designar al Asia Menor. También de África. El nombre sirvió primero para denominar el

12. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* I A, 1957, pp. 16 ss.

13. *Gen.* 5,32; 6,10; 9,18.

14. *Gen.* 9,1. Las dinastías de los descendientes de los hijos de Noé en *Gen.* 10.

15. 4, 42.

16. *Antiquitates* I 6.

17. El *Asios leimón* (los campos asiáticos) de Homero (*Iliada* II 461). Este término parece que debe identificarse con el hitita *Assuwa*.

territorio inmediatamente al sur de Cartago. Con la Segunda Guerra Púnica y, con ello, por un mejor conocimiento geográfico, acabó por referirse genéricamente al continente africano o, al menos, a lo que de él se conocía. El viejo término Libia¹⁸ acabó, por contra, designando finalmente sólo a la región de la Cirenaica.

Tras el análisis, obligadamente sucinto, del contenido geográfico en la Antigüedad, paso también muy apretadamente a trazar algunas líneas sobre Europa como referente mítico. Es generalmente conocido lo que tradicionalmente se decía de los orígenes y la historia mítica de Europa, una historia cuyas raíces podemos rastrear documentalmente al menos hasta comienzos del siglo V a. C. Las *Metamorfosis* de Ovidio nos transmiten una bellísima versión de ésta. Poseidón y Libia habían concebido dos hijos mellizos: Agenor y Belo. El primero, abandonando su patria natal, Etolia, se estableció en Canaán, donde acabó casándose con Telefasa (para otros Argiope, Kassiopeia o Perimede). Engendraron cinco hijos, Cadmo, Fénix, Cílix, Taso y Fineo, y una hija, nuestra Europa. Zeus se enamoró de la belleza de Europa e ideó la siguiente estratagema para conquistarla. Una vez que Hermes hubo llevado por encargo suyo los ganados de Agenor a la costa de Tiro, Zeus se metamorfoseó en un toro blanco. Europa, que estaba recogiendo flores a la orilla del mar, se dejó seducir por la belleza y mansedumbre del animal. Jugando con él, acabó sentada a su grupa. El toro se introdujo en el mar y condujo a la asustada Europa a través de las aguas hasta desembarcarla en Gortina, en la isla de Creta. Allí Zeus se transformó en águila, bajo cuya apariencia yació con Europa, de la que engendró a tres hijos, Minos, Radamanto y Sarpedón.

Monedas de Gortina del siglo V a. C. se hacen eco de esta tradición. Allí se rendía culto a Europa como Hellotis. En la proximidad se hallaba el plátano bajo el que se decía que habían yacido Zeus y Europa. La segunda tradición de vinculación espacial del mito es con Beocia, donde se muestra la cueva en la que presuntamente Zeus había escondido a Europa. Allí existió, como vimos, con antelación a su vinculación con el mito, una diosa de la tierra de nombre Europa. En todo caso estas tradiciones fueron pronto compartidas por otros, de tal manera que contamos con muy antiguas representaciones plásticas de Europa tanto en Corinto, como en las metopas del templo S de Selinunte.

El resto de la historia es la de la búsqueda de Europa por parte de los hijos de Agenor, siguiendo cada uno de ellos un camino diferente. Y aquí es donde múltiples ambientes espaciales distintos se incorporan al mito:

- Fenix partió primero hacia el oeste y, de allí, volvió a Canaán, que de él recibió el nombre de Fenicia.
- Cilix marchó al país de los hipaqueos, de él Cilicia.

18. En la forma y con el contenido que ya encontramos en Herodoto (II 16 y IV 46).

- Fineo a Tinia, península que separa el Mar de Mármara del Mar Negro.
- Taso a Olimpia.
- Cadmo, el mítico fundador de la ciudad de Tebas en la Beocia, a Rodas.

Se han realizado multitud de interpretaciones positivistas de este mito. En época imperial romana se aceptaba esta estrecha vinculación de Europa con Oriente, de ahí que en monedas imperiales de Tiro y Sidón se representara a Europa recogiendo flores o a Europa sobre el toro; e incluso tardíamente se llegó a confundir a Europa con Astarté. Trabajar bajo estas premisas resulta, qué duda cabe, un ejercicio entretenido¹⁹; pero poco operativo y engañoso si lo que queremos es encontrar explicaciones históricas fiables. Son tres los argumentos que nos obligan a apartarnos de este tipo de elucubraciones:

- a) Uno de carácter teórico, en relación con las fórmulas de surgimiento y progresiva gestación del mito²⁰. Su aparición corre pareja al desarrollo de la conciencia de pertenencia a la colectividad de los griegos. Conciencia que se origina por la constatación de una serie de elementos culturales comunes, entendidos como argumentos definidores por el colectivo, se afirma por la conciencia de pertenencia a un tronco común y se refuerza por el contraste con otros, a los que se conceptúa como diferentes. Entre las primeras manifestaciones de esta conciencia común se cuenta el desarrollo de una serie de mitos identificadores.
- b) Un segundo argumento se basa en lo que diremos del origen no semítico, sino genuinamente griego del término, así como su uso como topónimo de muy antiguo en Grecia.
- c) Por último, hay que tener en cuenta que no hay nada en la vieja tradición religiosa fenicia que avale estos planteamientos filosemíticos para el origen del mito de Europa.

La de la etimología no es sólo una cuestión anecdótica; ni el hecho de si la raíz del término es semítica o griega, aunque no nos podemos detener ahora

19. Un ejemplo de toda la argumentación desarrollada en un libro de divulgación, de amplísimo uso, el de R. Graves sobre *Los mitos griegos* (Madrid 1985 —traducción del original inglés de 1955—, 1, p. 242): 1. ...Agenor es el héroe fenicio Cbnas, que aparece en el Génesis como Canaán. La dispersión de los hijos de Agenor parece registrar la huida de tribus cananeas a comienzos del II milenio por la presión de arios y semitas. 2. ...Europa significa "rostró ancho", sinónimo de luna llena, y es un título de las diosas Lunas Démeter en Lebadea y Astarté en Sidón... 3. La violación de Europa por Zeus, que registra una anterior ocupación helénica de Creta...

20. Las características que queremos destacar aquí son que se trata de un producto social, plurigenético, elaborado por el procedimiento formulario y transmitido oralmente. La formulación escrita es la vía por la que llegamos a conocer, no el mito, sino sólo su expresión disecada. Es únicamente por su expresión literaria, habitualmente en forma de una secuencia narrativa, por lo que el mito se confunde con la historia.

excesivamente en ello. En tiempos se había supuesto que por esta vía existía una presunta y estrecha vinculación con el mundo fenicio. Según una vieja tradición, actualmente y desde hace ya bastante abandonada, el nombre Europa derivaría del semítico *ereb*, con el sentido de “atardecer” y, por extensión, Occidente. Pero, en su análisis de la cuestión para la *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ya Berger se decantó por excluir un origen semítico del nombre. El término no sería de ninguna manera de origen oriental, sino genuinamente griego. Todavía con dudas se manifestaba Celestina Milani, aunque en todo caso ésta asumía absolutamente que, desde el punto de vista formal, se trataba de un nombre griego. Lo que dejaba abierta era la posibilidad de que éste procediera de una transcripción o interpretación griega de un nombre de origen fenicio. Sin embargo, con relación a esta consideración, su argumentación partía de una premisa errónea: que el mito de Europa era de origen semita. En realidad, como ya vimos, se trata por el contrario de un mito griego, aunque situando el origen de los personajes en Asia. Más recientemente, a partir de los trabajos de Dombrowski desarrollados sobre sólidas bases lingüísticas, Ferdinando Luciani ha sido tajante al respecto: no existe base ni lingüística ni histórica ninguna para suponer que la voz “Europa” proceda de una raíz semítica. Por este medio nada, por tanto, de la vinculación Oriente-Occidente con la que se quiere justificar una determinada génesis de la cultura y, por ende, de la propia designación de Europa. Eso sí, como dijimos, resta la dificultad de saber si en verdad se trató en origen de un nombre de mujer, y si fue así cómo se realizó el paso a un nombre geográfico, o bien si el proceso fue precisamente el opuesto.

En todo caso, el que sigan existiendo múltiples interrogantes acerca del origen del término no resulta estéril, sino, precisamente, explicador de una dinámica, de las dificultades de adaptación de un mismo término a realidades cada vez más amplias y cambiantes; donde la dicotomía inicial se ve sustituida o se hace más compleja por la incorporación de otras dicotomías; donde se hace cada vez más difícil incorporar entre “los nuestros” a gentes tan dispares y heterogéneas, mientras resulta cada vez también más difícil seguir satanizando a los otrora “diferentes”, a los que cada vez se va viendo como más próximos.

2.2. Los contenidos étnico y cultural del término “Europa”

Como correlato de la concepción geográfica y la etimología, otros argumentos de interés se refieren a los contenidos culturales y sociológicos del término. Si el análisis de los orígenes de Europa es el tema concreto que ahora nos ocupa, éste se enmarca en la comprensión de una cuestión más genérica, por universal y eterna en los comportamientos colectivos: el proceso por el que se lleva a cabo la vertebración de individuos en sociedades y las de éstas en colectividades

cada vez más amplias, más globales y abarcadoras, donde el conflicto entre individuo y grupo se hace cada vez más crítico.

Este proceso de agrupación o vertebramiento exige que los miembros del grupo acepten, tácita o expresamente, compartir una identidad colectiva más abarcadora. Dos son las vías complementarias por las que se puede reforzar la autoconciencia de identidad propia. La primera pasa por el convencimiento o la intuición de compartir una misma trayectoria histórica, la pertenencia a un tronco común. Aquí, o bien se acude a un conocimiento de las vicisitudes históricas por las que han discurrido las sucesivas comunidades humanas que tienen su nexo de unión en la coordenada temporal, o bien se asume o se crea este referente de unidad en el pasado. La segunda vía de reforzamiento de la identidad colectiva pasa por la asunción de la existencia de “otros”, conceptuados como diferentes, por el contraste con las fórmulas de comportamiento que se asumen como propias y específicas. En la misma línea, como otra cara de la misma moneda, por el reforzamiento de los elementos diferenciadores, bien se puede llegar a estigmatizar al ajeno como enemigo, bien plantear como objetivo la integración en unidades de vertebración social más amplias, mediante la búsqueda de nuevos elementos más globales de sintonía.

Occidente ha asumido tradicionalmente un papel activo en la idealización de lo propio y en la demonización del contrario, y eso aún contando con las desiguales oportunidades en la transmisión documental. Que se sepa, sólo se ha podido rastrear un caso en el que la imagen clara y rotundamente se invierte: en el libro tercero de los *Oracula Sibyllina*²¹, donde se caracteriza a Asia como la tierra de las bienaventuranzas y a Europa como la de la *hybris*. Pero se puede encontrar una clara explicación de esta aparente anomalía: los quince libros que los contienen fueron redactados por judíos o cristianos, haciendo volverse contra el paganismo a un personaje tan significativo como la propia Sibila.

Fue Estrabón quien posiblemente haya hecho más por una caracterización etnológica que está en la base de muchas de las líneas argumentales que han impregnado desde entonces la idea de Europa. Las implicaciones políticas de estas fórmulas etnocentristas, en la línea tradicional de los tópicos patrióticos, han guiado en gran medida el discurrir de la historia de Europa desde entonces. Frente a las otras partes de la tierra dice Estrabón de Europa que “es la mejor dotada por las cualidades de sus hombres y por sus gobiernos, y la que proporciona a las otras regiones la mayor parte de sus propios bienes”²². Y Estrabón no es el único: Varrón, Dionisio de Halicarnaso, Plinio el Viejo,... no hacen sino coincidir con esta visión.

21. J. Geffcken (ed.), *Oracula Sibyllina*, 1902, III 350 ss.

22. Estrabón II, 5, 26.

Si profundizamos, no más seguros nos sentimos a la hora de intentar definir a los europeos. Si se pretende seguir manteniendo la cuestión así enfocada, una doble vía se nos abre. Primero habría que caracterizar a los europeos, describir a quiénes entendemos como tales, cumpliendo unas condiciones establecidas teóricamente *a priori*. Luego, como prueba y corroboración de los resultados, actuando por negación, quedarían excluidos quienes no cumplieran las condiciones y no reunieran los requisitos que se entienden como propios, característicos, e, incluso, exclusivos de los europeos. Y aquí, en esto último, topamos con un escollo difícilmente salvable: las interacciones entre los conceptos de europeo y occidental²³. Si en la geografía tal vez pudiéramos encontrar una solución, cuando acudimos a argumentos culturales, ésta de nuevo se nos vuelve bastante menos definitiva de lo que por adelantado pudiera parecer. Otra vez nos movemos aquí en ámbitos explicables en términos de evolución y dinámica; terreno por lo tanto abonado e idóneo para que el historiador lo convierta en objeto específico de análisis.

Vuelvo así a otra de las grandes ideas centrales en la argumentación que estamos siguiendo, la de que Europa es una construcción histórica, renovada, renovable y tan lábil que es capaz de adaptarse a circunstancias cambiantes. Su virtualidad, y también los riesgos y las posibilidades de su ideologización, están por tanto en su indefinición, su maleabilidad. Y es que en gran medida resulta una construcción inconsistente, que no aguanta el asalto de la crítica histórica. Europa, surgida como mito, no ha dejado de serlo. Aún hoy goza de todos los caracteres del mito. De ahí su valor, su papel de guía, su capacidad de renovación e, incluso para bastantes todavía, de ilusión colectiva. Y es que precisamente en su indefinición, en su maleabilidad, en su atemporalidad está gran parte de su fuerza.

Los que en un tiempo fueron conceptuados como bárbaros, al siguiente lo fueron como los más civilizados, y a la inversa. Incluso muchos de los primitivos teóricos en los que surgen los primeros argumentos de una tradición sobre Europa son de origen oriental. ¿Cómo enfrentar ideológicamente a griegos con troyanos en este conflicto ideológico entre Occidente y Oriente si ambos son hijos de la misma madre? De ninguna manera puede sostenerse la equivalencia entre las dicotomías Oriente-Occidente y bárbaros-civilizados. Tampoco las fórmulas políticas entran en la configuración de la antítesis. ¿Qué decir de los latinos que justifican, entre otros argumentos, su predominio en sus orígenes troyanos, esto es, orientales? o, mucho más adelante y en sentido contrario, ¿qué decir del hecho de que, tras la desmembración del Imperio romano, la parte oriental, con

23. Europa ha ido extendiendo la idea de Europa fuera de Europa (*cf.* A. Demandt 1998: 155). Véase lo que expondremos más adelante sobre el tema.

Grecia, cuna de la idea de Europa, o la misma Tracia, patria del término, fueran, como parte del Imperio bizantino y luego del Imperio turco, excluidos de las nuevas identidades europeas?

Parece pertinente llevar a cabo ahora un rápido recorrido diacrónico. Tras la hecatombe que supuso el colapso del mundo micénico, la conciencia de comunidad por parte de los griegos, incluso desde el punto de vista cultural —no digamos desde el político, nunca plenamente conseguida hasta la integración en la romanidad—, fue un proceso dilatadísimo en el tiempo. De ello ya se dio cuenta Tucídides²⁴, cuando observó que en Homero no existía ningún nombre genérico ni para los helenos, ni incluso, por negación, para los bárbaros.

El término genérico para describir conjuntamente a los griegos surgió precisamente en la época de las Guerras Médicas, como no podía ser menos en un momento de exacerbación del sentimiento de comunidad resultado del enfrentamiento con el enemigo común; y, por tanto, de reforzamiento de lo que hoy —para los nacionalismos secesionistas, que buscan la exacerbación política a partir de la manipulación histórica y donde este término se utiliza espuriamente como criminosa fórmula de insolidaria disolución— se designa como “el elemento diferencial”. Así, y por primera vez, el dualismo Europa-Asia, que hasta entonces había sido fundamentalmente geográfico, se cargó ideológicamente. Ésta sería sólo una constatación historiográfica, si no fuese porque en ella comienza a rastrearse una determinada ideologización de la concepción de Europa. En Homero, evidentemente, los griegos son rubios²⁵, los troyanos no; y Herodoto ya presenta la Guerra de Troya como un antecedente de las guerras contra los persas²⁶.

En “Los persas” de Esquilo, datable en 472, el señor de Asia es el rey de los persas, pero sus enemigos no son los “europeos”, sino sólo los helenos o los jonios. Únicamente en el momento en que los griegos fueron representados como los europeos por antonomasia fue posible una confrontación ideológica entre Europa y Asia. Así Herodoto²⁷, Isócrates²⁸, Diodoro²⁹, Virgilio³⁰ y Juliano³¹, por poner algunos ejemplos, llevando esta ideologización al pasado, consideraban la Guerra de Troya como un conflicto entre Europa y Asia. Más aún, personalizando, un epigrama anónimo³² presenta la lucha entre Menelao y Paris como un

24. I 3.

25. Menelao, Aquiles y Ulises: *Iliada* III 284; I 197; y *Odisea* XIII 399.

26. Herodoto VII 50 y VIII 108 s.

27. I 4.

28. *Helena* 51.

29. XXXVII, 1.

30. *Eneida* VII 223 s.; X 91.

31. *Caesares* 320 D; *Himerios* 14,3.

32. *Anthologia Graeca* IX 475.

duelo entre Europa y Asia. El que Filipo diese a una hija suya el nombre Europa no resulta, por tanto, ni gratuito, ni inocente.

Tras el período clásico, cuando se desarrolló una vinculación, ya no abandonada, entre el Clasicismo y la idea de Europa, la expedición de Alejandro, representada como una guerra de Europa contra Asia, supuso un salto cualitativo en el proceso de vertebración europea. El segundo, si el primero fue la identificación de Europa con el Clasicismo, a través del protagonismo de Grecia.

A la par el Helenismo impidió el mantenimiento de una vieja idea excluyente de Europa que la conquista y la permeabilidad cultural hacían inviables. Los argumentos en los que se había basado una primera idea de Europa y lo europeo se volvieron entonces inconsistentes.

Fueron las gentes del Levante mediterráneo quienes extendieron la idea de Europa al oeste, pero habrían de ser los occidentales quienes, en el proceso de conformación de una Europa cada vez más plural y abarcadora, llevaron a cabo lo que podemos calificar como tercer gran estadio en el proceso de integración. El modelo será Roma y su Imperio. En las raíces de Europa el Imperio romano, como órgano supranacional integrador caracterizado por su exclusivismo político hegemónico, las tendencias autocráticas, los inmensos recursos económicos, militares y burocráticos disponibles y su peculiar estructura social piramidal, vertebrada y abierta a la integración, junto a su labilidad cultural, religiosa y étnica, será quien haga compatible las tendencias a la homogeneización con el mantenimiento de rasgos individualizadores en cada una de las provincias que lo componían.

Con la conquista de las provincias orientales por parte de Roma se quebraron las antiguas fronteras geográficas y políticas. Que nadie piense por ello que asimismo desapareció la confrontación ideológica. Los conceptos Occidente-Oriente, Europa-Asia mantuvieron e incluso avivaron su potencial. Nada más evidente, por ejemplo, que la utilización de esta confrontación como recurso ideológico en la propaganda desarrollada por Augusto y su *entourage* contra la pareja Antonio-Cleopatra. En esa misma línea se manifestaron, por supuesto, Virgilio³³, Propercio³⁴, Horacio³⁵ o Plutarco³⁶.

Mientras tanto un cambio se fue operando. Los romanos, como realidad histórica heredera, integradora y, a la par, superadora del pasado helenístico, disponían de una mayor capacidad operativa en ese proceso de vertebración mediterránea en función de su mayor potencial de autoafirmación y difusión ideológica. El corazón de Europa ya no será más Grecia, sino Italia, convertida

33. *Eneida* VIII 685 ss.

34. IV 6, 19.

35. *Carmina* I 37, 21.

36. *Pirro* 12.

así en la más europea de las tierras de Europa, y, dentro de Italia, Roma, la Urbe por antonomasia, *caput mundi*. Fruto de la conquista, el Imperio Romano —fermento y concreto referente de Europa— resulta de la vertebración que conforma una realidad suprapolítica plasmada en una nueva concepción universalista de la ciudadanía amparada ideológicamente por la *maiestas populi Romani*.

Por su parte el Cristianismo transformó las bases ideológicas del Imperio por la ruptura de la *maiestas populi Romani* y la incorporación de la trascendencia —ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου³⁷—. A la par aportó una idea de simbiosis Oriente-Occidente que habría de ser a partir de entonces uno de los argumentos teóricos básicos en la conformación de una nueva Europa y, por sus raíces judías, acabó por incorporar la idea del progreso como algo intrínsecamente positivo, una concepción lineal y no cíclica de la historia.

Los ensayos, por lo demás con tanto éxito editorial, de Rémi Brague³⁸ o, con pretensiones más científicas, de Werner Dahlheim³⁹, tienen en común, tanto su enfoque de la problemática, a la búsqueda de unas raíces unívocas para Europa, como el papel asignado al cristianismo. Para el primero desde una visión genetista y multicultural, donde intervienen como fermentos judaísmo e islamismo; para el segundo con la visión del puritanismo que reivindica la recuperación de los valores del cristianismo como eje vertebrador y guía espiritual para una nueva Europa. Más recientemente George Steiner, en su exitoso ensayo *La idea de Europa*⁴⁰, insiste en esta línea al afirmar que “Ser europeo es intentar conciliar, moralmente, intelectualmente y existencialmente los ideales, las reivindicaciones y las praxis contrapuestas de la ciudad de Sócrates y la ciudad de Isaías”.

Con el desmembramiento político del Imperio Romano apuntaron tres realidades plenamente definidas en el siglo VII d. C.: el Imperio bizantino, el Imperio musulmán y el reino de los francos. Paradójicamente, si atendemos a la primitiva noción de Europa, fue este último el que asumió la herencia de Roma, por consiguiente la de Europa, reclamando para sí en exclusividad sus valores, con la justificación de que enarbolaba la bandera del cristianismo⁴¹. Pero, en realidad, con el reino de los francos y sus herederos acabaron incorporándose a la noción de Europa los valores del germanismo. Si bien el concepto de lo europeo se fue con ello acercando cada vez más a lo que hoy entendemos geográficamente por Europa,

37. ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ 18, 36 (*Evangelium secundum Ioannem* 18, 36: *Regnum meum non est de mundo hoc, i. e.*, “Mi reino no es de este mundo”).

38. R. Brague (1995).

39. W. Dahlheim (1998).

40. G. Steiner (2005).

41. Nada más significativo que la designación de Carlomagno como *Rex Pater Europae* por el poeta cortesano Angilberto, su yerno; o la leyenda *Karolus Imp. Aug.*, junto a la representación del emperador con *toga praetexta*, corona de laurel e ínfulas, símbolo de inviolabilidad, en sus acuñaciones, expresiones todas ellos mimetizados de Roma.

esto pudo lograrse sólo a través de una nueva mixtificación. El proceso se repetía. La antigua idea de Europa, llevada al norte por Roma, allí fructificó y habría de ser en ese ámbito donde se generaron energías e iniciativas en la conformación de una nueva Europa, incorporando a la par valores nuevos.

Pero no fue ése el único cambio operado. La división del Mediterráneo tras la expansión musulmana entre norte y sur supuso excluir ambientes que habían sido desde hacía mucho parte sensible de la idea de Roma y, por ende, hasta entonces de la de Europa. Por ello la nueva Europa que entonces fue surgiendo, fruto en gran medida del sentimiento de identidad que nace del enfrentamiento contra orientales y africanos, simbolizada en los valores del cristianismo que las Cruzadas como empresa paneuropea representan, se fundamentó sobre bases geográficas, históricas y culturales distintas a las que la habían caracterizado con antelación. En todo caso Europa, ahora manifestada tanto en el Papado como en el Sacro Imperio, no sólo seguía viva⁴², sino que en esta inconsistencia identitaria frente al pasado basó su renovada vigencia⁴³.

2.3 La elaboración de la idea de Europa a partir de los vínculos clásicos

El Renacimiento, sin suponer una cesura histórica, ideológicamente asumió como principio programático la ruptura con su pasado histórico inmediato. Con ello lo que hizo fue, queriendo identificarse con el Clasicismo, situarlo en un tiempo pasado, o más precisamente en un mundo ideal, definido con todos los rasgos del mito. Aquí estriba, desde mi punto de vista, el planteamiento más profundamente revolucionario que a este respecto aportó el Renacimiento.

La identificación con todo el pasado europeo había sido asumida como una vivencia hasta el Renacimiento. A partir de entonces, como reelaboración intelectual, se estableció una frontera y se compartimentó la historia de Europa. Es así como el Clasicismo se convirtió en ideal, siendo a partir de entonces, y hasta hoy, soporte y raíz espiritual de una imagen idealizada de Europa. Esa sólo parcial asimilación de Europa con el que había sido el antiguo espacio de expresión del Clasicismo, junto a su idealización, constituyen así dos significativas mixtificaciones en la identificación de las raíces clásicas de Europa.

En el Renacimiento se volvió al mundo clásico de una forma militante, en lucha contra el inmediato pasado, al que se calificó de bárbaro y oscuro —así Petrarca—, un intermedio medieval, entre dos etapas, la Clásica y la que por entonces se alumbraba, ambas unidas por unos valores humanísticos que se entendían comunes. La herramienta intelectual para evidenciar esos valores morales y

42. *Cfr.* M. Á. Rodríguez de la Peña (2009).

43. Resulta muy elocuente al respecto el desplazamiento del Imperio Bizantino del centro de gravedad que le correspondería por herencia directa, pero que su escora hacia Oriente imposibilitaba.

estéticos fueron la Filología y la Historia del Arte; que no propiamente entonces lo que hoy designamos específicamente Historia de la Antigüedad, como interpretación globalizadora, o, desde el análisis de la cultura material, Arqueología, surgidas como disciplinas científicas sólo con posterioridad.

El Renacimiento elaboró una imagen de la Antigüedad clásica estática, anquilosada, caracterizada por la simplificación y la generalización y donde primaban los valores estéticos. A partir de entonces los europeos hemos vuelto recurrentemente, en momentos de crisis, a un Clasicismo construido ya por entonces como argumento y referente de regeneración.

Un salto cronológico adelante. Si el Humanismo y los valores estéticos justificaron el entusiasmo del Renacimiento, la Ilustración transformó en erudición ese anterior entusiasmo. También con su vertiente utilitarista. El ideal clásico fue usado así, en reivindicación del papel de la razón, como instrumento revolucionario por Robespierre y los suyos. Vivir lo clásico como propio es lo que se ha hecho recurrentemente, tomando aquél como modelo de comportamiento. Muchos, por este medio, han llegado a hacerse más clásicos que los propios clásicos. Así, *e. g.*, Goethe o Winckelmann. Con lo que el pasado clásico, por la evocación de una imagen nostálgica de éste, experimentó una especie de renacimiento espurio.

La idealización y el protagonismo que se le ha dado al Clasicismo en la construcción de Europa siguieron estando tan vivos en el XIX como siempre. A él se seguía recurriendo en busca de argumentos en defensa de los planteamientos intelectuales más dispares. Célebre es en este sentido, por traer a colación sólo un ejemplo muy citado, el debate que, apoyándose en Roma, enfrentó en Inglaterra a Gladstone y Disraeli⁴⁴. Pero no únicamente se acudió al Clasicismo como fuente de recursos en el debate intelectual. En el XIX fueron los modelos políticos y jurídicos del clasicismo romano los que sirvieron para fundamentar jurídicamente y prestar sustento constitucional a los nuevos estados nacionales que, soportados en un fuerte bagaje histórico y cultural, se constituyeron como tales por entonces; así Italia en 1870 y Alemania en 1871. También, por su propia definición, la idea de Europa fue el sustento ideológico que alimentó las más diversas tendencias, incluso algunos de los fenómenos históricos más sombríos del siglo XX.

Todavía, hasta hace no mucho tiempo, se seguía manteniendo sin discusión una visión idealizada del pasado clásico. Incluso hoy muchos podríamos sentirnos identificados con las palabras con las que José Amador de los Ríos comenzaba el manuscrito de su monografía inédita sobre Itálica de 1841: “¿Se hallan entre nosotros tan adelantadas las artes que no hayamos menester ya de los

44. *Cf.* J. Straub (1964).

antiguos modelos? ¿Hemos tocado al término la perfección moral de la sociedad y del individuo para que no necesitemos de las lecciones ni de los recuerdos de lo pasado?...”⁴⁵. Pero hoy, máxime desde la Historia, ya no podemos responder de la misma manera que se hizo durante el Renacimiento o la Ilustración. Hay que sustituir el acriticismo, la imagen estática y el interés meramente anti-cuarista, con la nueva visión que la historiografía ha sabido generar en los últimos tiempos.

Claro está que no pretendo afirmar que esta nueva visión del Clasicismo sea mérito exclusivo de los historiadores. La renovación no hubiera sido posible sin la doble confluencia de una profunda renovación conceptual y a la par metodológica. El método crítico, surgido en la Filología y adoptado por la Historia⁴⁶, y el método estratigráfico de la Geología, aplicado luego a la Arqueología, convirtió a estas disciplinas en científicas, alejándolas definitivamente de la mera literatura. Con ello, como consecuencia, los *dilettantes* fueron desterrados del oficio de la Historia. Pero si el positivismo privó de “poesía” a la Historia, por contra ésta ganó en resultados. El que a partir de entonces esta disciplina fuese sólo cosa de especialistas, así como el exigido rigor metodológico, permitieron un gran avance de nuestros conocimientos con la obtención de espectaculares resultados. A la par tuvo lugar un cambio cualitativo, como consecuencia del surgimiento de una inquietud por conocer nuevos espacios históricos: economía y sociedad, en un primer momento, junto con otros ámbitos de inquietud por la renovación del conocimiento que se les han ido sumando con posterioridad.

Como consecuencia, la Historia se encargó de mostrarnos a la Antigüedad en su desnudez histórica. Frente a planteamientos y modelos ideales acude a nuestros ojos una realidad que la Historia sacó por primera vez a la luz y fue iluminando con matices nuevos. Ello supone incorporar un corte, una cesura, que pone aparte al mundo clásico, lo sitúa en una dimensión que es convertida así en la suya propia. Frente a los modelos ideales y los valores estéticos, la Historia nos ofrece una realidad que ahora nos parece más extraña, despertando sentimientos encontrados, tanto de aloctonía, como de familiaridad. Pero asimismo, tras la revolución industrial, la Antigüedad ya no tenía nada material que aportar al avance del conocimiento. El pasado se convirtió así, por una parte en “arqueologismo”, útil casi sólo para rellenar espacios de ocio o satisfacción de inquietudes

45. Tomado de F. Fernández Gómez, coord., *Las excavaciones de Itálica y don Demetrio de los Ríos a través de sus escritos*, Córdoba 1998, p. 75.

46. La escribo ahora y más adelante conscientemente con mayúscula para referirme a la disciplina como tal y no al término en su acepción de decurso; aunque, de forma empobrecedora para una correcta diferenciación entre las diferentes acepciones de términos polisémicos y contradictoria con la claridad terminológica que ha ido consolidando y exige nuestra ciencia, la Real Academia Española en su *Ortografía de la lengua española* de 2010 haya prescrito la universal utilización de la minúscula (§ 4.2.4.8.3.1).

intelectuales. La musealización del pasado, que no es sino una forma clara de asumir su muerte.

Por otra parte también hoy hemos aprendido a ampliar el campo de visión y, si no trascender, sí al menos entender las formulaciones etnocentristas que han guiado la historiografía europea y generar fórmulas nuevas de comprensión a partir de la puesta en valor de nuevas ópticas. Por ejemplo, asumiendo que la historia de Europa no únicamente puede seguirse a través del referente de las grandezas griegas y romanas, sino también del de los *Randvölker*⁴⁷, de restringido o nulo acceso a la memoria histórica y que fueron siendo progresivamente aculturados, si no en mayor o menor medida integrados y absorbidos. Incluso visiones *a priori* tan atrayentes, aunque no tan coherentemente argumentadas, como la desarrollada en la obra de Martín Bernal, *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*⁴⁸, se incorporan hoy en nuestra óptica sin la sensación rupturista de hace sólo algunos años.

3. EUROPA DESDE EL PRESENTE: UNA VERTEBRACIÓN INCOMPLETA⁴⁹

La vieja Europa expandió su idea al oeste, a América, por la colonización, al este al socaire de la expansión bolchevique y al resto del mundo por el colonialismo. De esta manera el imperialismo moderno y su fruto, el colonialismo, han dado como resultado la última “impostura” en este proceso de vertebración, por lo que se han acabado por asimilar o incluso identificar espuriamente los valores de Europa con los de Occidente, saltando barreras espaciales que otrora habían parecido tan amplias. Europa colonizó el mundo, y ha acabado siendo la europeizada Norteamérica quien se ha superpuesto a ésta, suplantándola como referente universal, con una ideología que incorpora nuevos referentes y nuevos valores.

No nos debe extrañar este fenómeno, máxime dado que desde el inicio de este texto sobre Europa he estado tratando de cuestiones de vertebración, por lo tanto de una permanente dinámica, de un proceso de interacciones muy complejo, cuyos componentes son múltiples y funcionando con ritmos diferentes. Si, no obstante, me sigo limitando en mi análisis, como me había propuesto, a Europa, no está de más recordar que la actual construcción de ésta siguió primero

47. Los pueblos fronterizos, en la terminología surgida primeramente para referirse a los colectivos allende los límites del Imperio romano y en contacto más o menos epidérmico con su civilización.

48. M. Bernal (1993).

49. La crisis económica que ha venido atenuando en los últimos años Europa, de forma más incisiva en los países meridionales, es el acicate para la expresión de reflexiones identificándola como motor o síntoma del agotamiento del proyecto europeo. Así, *e. g.* en una bibliografía inacabable, B. Consarelli, ed^a (2012), o D. S. Garrocho y V. Rocco, eds. (2013).

la senda marcada por la economía, asumida por la política, en proceso de traducción institucional y expresión altamente burocratizada y normativizada, y con mucho por andar en otros ámbitos; ya que es evidente que una plena vertebración europea está por lograr. Como consecuencia de la aceleración en el proceso de confluencia, la ampliación al Este tras la caída del telón de acero y los impactos de la crisis económica, las incongruencias de las sucesivas mixtificaciones no dejarán de seguir pasando factura, y son las que explican muchas de las encrucijadas en las que se sigue encontrando Europa.

Con todo ello Europa todavía no ha dejado de ser proyecto. Europa sigue estando en construcción. Por mucho que la crisis esté haciendo saltar costuras débil o erróneamente hilvanadas, soy de los que entiende que no es esencialmente Europa como tal el problema —aunque mucho de él se ha hecho sentir precisamente por las imperfecciones en el proceso de su traducción político-administrativa como Unión Europea—, y que, antes al contrario, hace más frío fuera que dentro. Por ello hace falta seguir vertebrando Europa, pero no como ciego objetivo y a cualquier costa y de cualquier manera; y aquí la función del intelectual y del educador es fundamental. Es por tanto éste el momento de preguntarnos qué es lo podemos aportar a esta construcción de Europa los que reivindicamos, por convencimiento y congruencia personal y profesional, el Clasicismo como ideal y referente. Ser europeos es así en cierta medida el deseo de ser conceptuados y aceptados como tales, es una voluntad fundada en el hecho de compartir un espacio que nos delimita y una trayectoria histórica plural y convergente.

Los que compartimos una misma experiencia histórica también podemos participar de una mayor intimidad, una familiaridad, y, si se quiere, una complicidad a través de los tiempos. Compartir el pasado enriquece por una ampliación de nuestra experiencia. El mero hecho de intentar explicar este pasado adquiere así un valor *per se*. Si sabemos lo que del pasado y concretamente del Clasicismo nos separa, no deberíamos olvidar lo que nos sigue uniendo y lo que son fermentos compartidos. En el pasado podemos encontrar argumentos, tan ricos y variados como lo ha sido nuestra historia. Nos permite entender la dinámica, en su sentido etimológico de *δύναμις* = fuerza en potencia, de Europa plena de capacidades manifestadas creativa o destructivamente a lo largo de su historia. Caos con pretensiones de cosmos.

A la par, desde la vertebración europea, uno de los elementos que nos unen a lo clásico es precisamente que ellos y nosotros tenemos una comprensión “histórica” de la realidad. La historia como valor y fórmula de comprensión identifica profundamente a los europeos. Lo impregna todo. La historia es una obsesión de la cultura europea, un continuo referente. En ella estriba a la vez su fuerza y su debilidad. Nos abrumba con su peso, pero nos señala a la par el potencial de liberación que encierra.

La experiencia del pasado es, como hemos dicho, la dinámica, la tensión. Tensión entre el individuo y los valores del humanismo por una parte, y el ejercicio del control social por otra. Por ello el tema del poder adquiere un valor central en la comprensión del pasado clásico, y su análisis puede ser una de las cuestiones de mayor operatividad y valor para el futuro de Europa. Pero es a la par en el pasado clásico donde tuvo lugar el desenlace entre las concepciones prepolíticas, políticas y suprapolíticas o estatales en la organización del colectivo.

Es también el Clasicismo, rico en experiencias de intentos de convivencia en un mundo plural, donde llegaron a ser compatibles las tendencias a la homogeneidad con el mantenimiento de parcelas de especificidad. Donde se entiende posible como modelo la convivencia entre las tendencias a la homogeneidad organizativa y la creación de grandes cuerpos normativos⁵⁰ y la heterogeneidad cultural, suavizada por un común interés en la paulatina compartición de similares modelos ideológicos. Donde no queden excluidas las posibilidades de enriquecimiento cultural por la vía de la complementariedad.

De ninguna manera estoy preconizando con esta argumentación la “vuelta” al pasado clásico, por supuesto, ni por deseable —con tantas sombras como encierra el pasado de Europa—, ni por posible. Evidentemente la historia tiene una sola dirección. El pasado pertenece a una dimensión que no es la nuestra, irremisiblemente pasada y como tal irrecuperable. A mayor abundamiento, nada así más falaz y colectivamente suicida que pretender pasar como proceso de “recuperación” lo que no sería en realidad sino una invención de un pretendido pasado tan forzosamente idealizado como históricamente artificioso por inexistente. Tal planteamiento, que sólo puede servir a los intereses de una casta fomentadora de la generación artificial de insolidarios nacionalismos secesionistas, que espuriamente se pretenden imponer en el interior de la Unión, sería, no sólo empobrecedor como forzamiento político, sino, más aún, suicida para el futuro de Europa y no sólo para los estados nacionales que la componen.

Insisto, no sólo en la inexistencia de recetas, de guías infalibles para el desarrollo de un proyecto de solidaridad voluntaria como el que la construcción de Europa preconiza, sino también en la necesidad de ampliar y profundizar en una vertebración europea inconclusa. Ello significa volver ahora también hacia dentro unas energías que Europa, por su papel histórico, ha proyectado muchas veces hacia afuera. Si pretendemos construir el futuro sobre unas raíces sólidas hay que partir de algo que hemos visto ya. La elasticidad de la concepción de Europa también se fundamenta en el hecho de que ningún pueblo, ninguna raza, ninguna colectividad dentro del continente han gozado, ni gozan del patrimonio de definirse en exclusiva como “europeos”. No existe lo que podemos calificar de

50. E. Vilarinho (1996).

típico europeo. Hay multitud de maneras de ser y sentirse europeos. Nos encontraríamos tal vez con sorpresas analizando quienes y en qué medida se sienten europeos y quienes no; y quienes, considerándose europeos, son aceptados o excluidos como tales por el resto.

Cumplidos los requisitos de ubicación territorial y compartición de historia y cultura, europeo sería así quien, además, tiene voluntad de serlo. La conciencia de sentirse europeo, de desigual calado en función de los beneficios que de ello se asuman, resulta por lo tanto tan frágil y cambiante como los vaivenes de las coyunturas. La construcción de Europa como voluntad de los europeos —transformando en complementariedad las alteridades previas— exige asumir como natural la convivencia y pasa por la generación de fórmulas que hagan posibles a la par la homogeneización organizativa y el mantenimiento de la pluralidad cultural.

Este aparato, en difícil e inestable equilibrio, cuenta al menos en su haber con el peso de una historia común, expresada en tantos y tantos *lieux de la mémoire*⁵¹ que los europeos podemos sentir como propios y compartidos. Aquí, el Clasicismo, como construcción y referente ideal, se nos vuelve a aparecer como nexo operativo en una Europa plural y multiforme. Nos puede unir tanto el tener un pasado clásico común, como el común interés por el clasicismo como ideal. La imagen de un pasado clásico continuamente reconstruido e imaginado sería así una seña coherente de identificación de Europa. De la misma manera que la vieja ciudadanía romana, que acabó siendo un concepto estrictamente político, común para un amplísimo cuerpo cívico que podía compartir también sus múltiples ciudadanías locales, también la ciudadanía europea complementa la adscripción nacional sin exigir la exclusión de ésta.

Buscábamos una explicación razonable acerca de Europa, pero lo que se acaba de presentar entra dentro de la órbita del mito. No creo sin embargo que ésta tenga que ser una respuesta decepcionante. El “clasicismo”, no por referente ideal resulta menos operativo como fermento de unidad entre los europeos. Es necesario aprovechar el potencial del mito como fuerza de cohesión, su indefinición como herramienta de aceptabilidad por muchos, quienes desde la variedad y la heterogeneidad nos sentimos vinculados e identificados con él. La elucubración a partir del pensamiento clásico supone incorporar éste, poner el pensamiento de Europa en una línea conductora única, fermento de unidad espiritual. Los pueblos necesitan soportes, ilusiones, creencias, que les permitan encarar el futuro sin traumas. Las virtualidades del mito, con todo el potencial

51. Los “lugares de la memoria” del título de la serie dirigida por Pierre Nora refiriéndose, al tratar de la memoria colectiva, tanto a espacios materiales concretos, como a referentes abstractos intelectualmente contruidos y valorados colectivamente, por lo que escapan así al olvido.

creativo que éste encierra, pueden reconducir hacia el futuro unos ideales que permiten trascender el presente.

Europa, ejercicio de vertebración solidaria, sigue siendo un proyecto inacabado⁵². El reto ahora estriba en probar su capacidad de equilibrio. Las tensiones liberadas en el antiguo conflicto Norte-Sur⁵³, hoy se han trasladado al norte, invirtiéndose los términos. En lo que es algo más que un juego de palabras, Roma —esto es, el Mediterráneo— se ha convertido en el sur, frente a un nuevo norte. Por ello lo que antes había tenido el potencial del norte, hoy disfruta, pero también se resiente de las virtualidades del sur. La ampliación al este, si bien completa el panorama, también lo hace más plural y complejo.

En la búsqueda del equilibrio, tanto por convencimiento como por necesidad, es donde el Clasicismo se puede mostrar hoy renovadamente rentable. Amén de los problemas económicos, en una coyuntura que no aún no deja de atosigarnos, y por encima de ellos están los problemas culturales y sociales. Pero para éstos no se pueden encontrar soluciones tecnológicas, sino sólo intelectuales y morales. El humanismo que nació en el Mediterráneo es el único que desde dentro permitirá humanizar a una sociedad guiada por parámetros económicos, esclerotizada por excesos políticos y abusivos ordenancismos normativos y burocráticos, y sometida a los que se nos aparecen como imposibles equilibrios entre los Estados y entre éstos y los organismos comunitarios. Hoy, cuando con muchos esfuerzos y dificultades desde diferentes ámbitos se mantiene a pesar de todo —con más o menos entusiasmo o mayor o menor escepticismo— el empeño por construir una nueva forma de entender Europa, con la pretensión y el deseo para muchos de que ésta fuera más cohesionada y solidaria, una Europa donde sea factible compaginar unidad y diversidad, surge recurrente, como en otros tantos momentos de crisis creativa a lo largo de nuestra dilatada historia común, el modelo clásico. Su utilidad puede manifestarse de nuevo en favor nuestro si llegamos al convencimiento de que, tal vez sólo con el bagaje intelectual de la asunción de nuestro pasado, debemos y podremos contribuir a reequilibrar esta nueva Europa con los valores del Clasicismo. Por esto lo necesitamos como símbolo, por esto a Europa le resulta imprescindible el referente de lo que ha sido este pequeño trocito de un mundo que se ha hecho demasiado grande y demasiado prosaico, tan falto de viejos misterios como escaso de nuevas ilusiones.

52. Así el título de la obra de Z. Bauman (2004).

53. Las viejas dialécticas Roma-Cartago, Europa cristiana-Imperio musulmán.

BIBLIOGRAFÍA

- Alföldy, G. (1999): *Das Imperium Romanum – Ein Vorbild für das vereinte Europa?*, Basilea (versión inglesa actualizada: “The Imperium Romanum: A Model for a United Europe?”, en A. Chaniotis, A. y Ch. Kuhn, eds., *Comparisons, Constructions, Controversies*, HABES 46, Stuttgart 2009, pp. 57-82).
- Bauman, Z. (2004): *Europe: An Unfinished Adventure*, Cambridge 2004 (trad. española: *Europa, una aventura inacabada*, Madrid 2006).
- Bernal, M. (1993): *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona.
- Berve, H. (1949): „Der Europa-Begriff in der Antike“, en *Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze zur griechischen und römischen Geschichte*, Múnich, pp. 170-187.
- Brague, R. (1995): *Europa, la vía romana*, Madrid.
- Canfora, L. (1991): *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid.
- Cobet, J. (2008): „Alte Geschichte und Europa“, en U. Ludwig, ed., *Nomen et Fraturnitas*, Berlín, pp. 407-429.
- Consarelli, B., ed^a (2012): *L’Europa “una” e “multanime”: un problema ancora aperto*, Padua.
- Dahlheim, W. (1998): „Ratlose Erben: Die Erinnerung an die Antike und die Zukunft Europas“, en P. Kneissl y V. Loseman, eds., *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, pp. 105-122.
- Demandt, A. (1988): „Was wäre Europa ohne die Antike?“, en P. Kneissl y V. Losemann, eds., *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ*, Darmstadt, pp. 113-129.
- (1998): „Europa: Begriff und Gedanke in der Antike“, en P. Kneissl y V. Losemann, eds., *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, p. 137-157.
- Delgado, M. y M. Lutz-Bachmann, eds. (1995): *Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität*, Múnich.
- Droit, R.-P., ed. (1991): *Les Grecs, les Romains et nous. L’Antiquité est-elle moderne?*, París.
- Fuhrmann, H., C. Zintzen y J. Isensee, eds. (1996): *Europa – Idee, Geschichte, Realität (2. Symposion der deutschen Akademien der Wissenschaften)*, Maguncia.
- Gabba, E. (1995): *Cultura classica e storiografia moderna*, Bolonia.
- Garrocho, D. S. y V. Rocco, eds. (2013): *Europa: tradición o proyecto*, Madrid.
- Gauer, W. (1995): „Europa und Asien. Die Entdeckung der Kontinente und die Einheit der alten Welt“, *Saeculum* 46, pp. 204-215.
- Girardet, K. M. (2001): *Die Alte Geschichte der Europäer und das Europa der Zukunft. Traditionen–Werte–Perspektiven am Beginn des 3. Jahrtausends*, Saarbrücken.
- Gollwitzer, H. (1951): „Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von «Europa»“, *Saeculum* 2, pp. 161-172.

- Gottlieb, G. (1997): „Erbe als Last? Die Antike im Kontext unserer Kultur“, en *Von der Macht der Geschichte. Drei Beiträge zu m theoretischen und praktischen Umgang mit der Geschichte*, Múnich, pp. 13-36.
- Hay, D. (1957): *Europe. The emergence of an Idea*, Edinburgo.
- Hentsch, T. (1988) : *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen*, París.
- Herrmann, J. y R. Müller, eds. (1990): *Die Antike und Europa. Zentrum und Peripherie in der antiken Welt. Protokoll der Berliner Eirene-Tagung vom August 1986*, Berlín (*Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*).
- Holtmann, D. y P. Riemer, eds. (2001): *Europa: Einheit und Vielfalt. Eine interdisziplinäre Betrachtung*, Münster.
- Karageorgos, B. (1992): „Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter“, *Deutsches Archiv* 48, pp. 137-164.
- Kienast, D. (1991): „Auf dem Wege zu Europa. Die Bedeutung des römischen Imperialismus für die Entstehung Europas“, en H. Hecker, ed., *Europa – Begriff und Idee. Historische Streiflichter*, Bonn, pp. 15-31.
- Kneissl, P. y V. Loseman, eds. (1998): *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart.
- Malitz, J. (2003): „Imperium Romanum und Europagedanke“, en A. Michler y W. Schreiber, eds., *Blicke auf Europa: Kontinuität und Wandel*, Neuried (*Eichstätter Kontaktstudium zum Geschichtsunterricht* 3), pp. 79-101.
- Münkler, H. (1991): „Europa als politische Idee. Ideengeschichtliche Facetten des Europabegriffs und deren aktuelle Bedeutung“, *Leviathan* 19, pp. 521-541.
- Pagden, A., ed. (2002): *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge (*Woodrow Wilson Center series*).
- Rodríguez de la Peña, M. A. (2009): „¿Media tempestas? Las raíces cristianas de Europa y la Leyenda Negra de la Edad Media“, en M. A. Rodríguez de la Peña y F. J. López Atanes, eds., *Traditio Catholica. En torno a las raíces cristianas de Europa*, Madrid, pp. 15-44.
- Säid, E. (1980): *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, París.
- Schlumberger, J. A. (1994): „Europas antikes Erbe“, *Europa – aber was ist es? Aspekte seiner Identität in interdisziplinärer Sicht*, Colonia, pp. 1-19.
- Schulhoff, W. (1997): *Europa auf dem Weg zur Selbstfindung. Eine historische und politische Betrachtung*, Baden-Baden.
- Sordi, M., ed^a (1986): *L'Europa nel mondo antico*, Milán.
- Steiner, G. (2005): *La idea de Europa*, Madrid.
- Straub, J. (1964): „Imperium et libertas. Eine Tacitus-Reminiscenz im politischen Programm Disraelis“, en K. Repgen y St. Skalweit, eds., *Spiegel der Geschichte. Für Max Braubach zum 10. April 1964*, Münster, pp. 52-68.
- Swedberg, R. (1994): „The Idea of 'Europe' and the Origin of the European Union - A Sociological Approach“, *Zeitschrift für Soziologie* 23, pp. 378-387.
- Vilariño, E. (1996): *La construcción de la Unión Europea*, Madrid.

INTRODUCCIÓN

GENARO CHIC GARCÍA

1. EUROPA: UN MITO COMUNITARIO QUE SE VA LLENANDO POCO A POCO DE RACIONALIDAD ESTATAL

Decía el poeta ruso-norteamericano Joseph Brodsky que cuando se trata de exteriorizar el mal, pocas cosas pueden rivalizar con la geografía o con la historia, en una referencia directa a la cruenta realidad de pasiones e intereses desatados dentro de y en torno a lo que fue Yugoslavia. Sin duda alguna los intereses más dispares usan allí y ahora el arma de la Historia; pero ¿cuándo no lo han hecho? La Historia, tal como se concibe vulgarmente, define a un grupo humano y lo aglutina en torno a una idea que es, al mismo tiempo, de permanencia y de trascendencia: es pasado y futuro (memoria y deseo) al mismo; de ahí su fuerza como ideología fundamental y de ahí la imposibilidad de liberarse de ella sin dejar de ser lo que se es. Se es uno porque no se es otro, y esta perogrullada encuentra pleno significado en el marco de la Historia, que define al uno frente al otro como diversidad agresiva (aunque sea de forma latente). La Historia es, en esta perspectiva emocional, el alma de un pueblo, lo que le da vida; pero la vida sólo se concibe en su oposición a la muerte. No es de extrañar, desde este punto de vista, que ha historia haya sido considerada siempre como “nacional” y así se siga estudiando y enseñando.

Es evidente que la Historia, como concepto dinámico, puede extender sus límites y agrupar bajo una misma concepción ideológica a pueblos antaño enfrentados (porque tenían historias distintas). Basta volver la vista atrás para darse cuenta de ello, y parece realmente asombroso que nuestras mentes directoras que pretenden la unión europea no parezcan comprender que mucho más profunda que la ideología económica hay que situar la histórica. De otra forma -salvo que, de forma paradójica, esté movido precisamente por el pánico provocado por la constatación “alemana” de que sólo puede ser así- no se comprende el atolondrado acuerdo de Maastricht, condenado inevitablemente al infierno del fracaso por haber nacido con el pecado original de querer prescindir del hecho

histórico diferenciador, sin enfrentarse previamente a él para superarlo con decisión y energía en el único plano en que es realmente posible, el ideológico. Yugoslavia, destrozada internamente ante la mirada incapaz de Europa, está ahí para demostrárnoslo día tras día.

Y es que si se quiere que Europa sea un país, y no sólo una empresa comercial, hay que lograr que la historia europea se conciba como cualitativamente superior a la nacional y que se enseñe con ese orden de prioridades en las escuelas, de la misma manera que hoy se enseña, por ejemplo, la historia de España como cualitativamente superior a la regional. Tal vez la vieja cultura greco-latina sirva de base para ello, aunque en nuestro caso tenemos serias dudas al respecto porque desconfiamos en gran medida de las doctrinas difusionistas puras que implican siempre la presencia de un “pueblo elegido”, sea por Dios o por la Luz de la Razón, sin tener en cuenta el hondo etnocentrismo que tales conceptos encierran y que son tan contrarios a un auténtico proceso unificador en el que no se distingan vencedores y humillados.

La Historia tradicional se muestra, por tanto, como útil de absoluta necesidad para definir a Europa frente a lo que no lo es, de la misma manera que sirve para definir a los serbios frente a los bosnios o a cualesquiera otros dos pueblos entre sí. Puede parecer duro, pero es así: mientras haya Historia, tal como hoy se concibe, habrá oposición y habrá enfrentamientos. Sin duda alguna es la Historia, así entendida, la verdadera “madre de todas las batallas”, y mientras no lo reconozcamos difícilmente podremos evitarlo. Pero ¿se puede evitar?

Algunos reformadores culturales revolucionarios han intentado, en el inmediato pasado, evitar el peso separador de la Historia suprimiéndola para dar paso a una sociedad nueva: se ha prohibido su enseñanza tradicional y se han intentado borrar los vestigios visibles del pasado para hacer nacer a un hombre nuevo de las cenizas del ideológicamente asesinado. Pero la magia no ha funcionado y, mientras los “muertos” perdían la capacidad para reproducirse, los “vivos” lo seguían haciendo sobre los esquemas inevitables de su propia historia. Somos sin remedio seres crédulos y necesitamos partir siempre de creencias originarias, de esas que presumiblemente no necesitan demostración (axiomas), como las que se manifiestan en los mitos de los orígenes, que son la expresión emocional del sentimiento de comunidad. Por supuesto en ellos hay un orden, un relato, una lógica, pero no se ponen en duda los axiomas originales sobre los que se fundamentan, lo que los priva de lo que hoy llamaríamos su carácter científico.

Pero tal vez suceda que no queramos, en el fondo, evitar del todo los enfrentamientos y por eso seguimos teniendo este tipo de historia. Tal vez sólo pretendamos trasladar sus efectos a un exterior cada vez más lejano pero nunca inexistente, como apuntaba J. Chr. Rufin (1993). Tal vez no sepamos vivir sin un enemigo frente al que definirnos, y si buscamos amigos sólo sea para enfrentarnos mejor al “otro”, al que por otro lado necesitamos angustiosamente

para establecer un orden mental que se oponga al caos de nuestra posible indefinición. Tal vez la ausencia de enfrentamiento vaya incluso en contra de la naturaleza actual del ser humano. Pero no es imposible lograrla en un marco globalizado: de hecho siempre hemos aspirado a eso, a ir contra la tiranía de una Naturaleza que nos envuelve y determina; una Naturaleza a la que religiosamente tememos pero a la que siempre hemos procurado domeñar, bien sea mediante la magia, cuando nos hemos movido en el marco conceptual del pensamiento mítico, o a través de la ciencia, si lo hacemos desde la perspectiva del pensamiento lógico. Y en esa línea de búsqueda de una libertad, aunque de momento no veamos la forma de prescindir del sentimiento colectivo del pasado como forma de proyección hacia el futuro, podemos apuntar que, ya sea de forma mítica o lógica, es posible cambiar el concepto de Historia variando su perspectiva y contemplando al ser humano como uno y no como múltiple (blancos/negros, europeos/asiáticos, lógicos/míticos, etc.); como objeto universal de estudio (el Hombre) y no necesariamente particularizado en un espacio geográfico o cultural concreto; haciéndolo a la vez sujeto y objeto de un mito o de una historia universal auténtica (y no limitada al “universo” de nuestros intereses como europeos, según hacemos hasta ahora). Tal vez queramos hacerlo de verdad algún día, pues es absolutamente posible, comparando lo incomparable, como diría M. Detienne. La utopía se puede convertir en una realidad científica. De momento, aunque no lo parezca, para nosotros Europa puede ser un primer paso si cambiamos nuestra mentalidad histórica y logramos que una sola idea englobe a muchas. Pero es necesario que tengamos siempre presente que es un planteamiento sólo metodológico el que asumimos cuando entendemos Europa, o cualquier otro grupo humano, como objeto de estudio con vida propia independiente, como vamos a hacer en este libro. Bien sea desde el punto de vista geográfico (no existe aislada del resto del continente de Eurasia) o del ideológico. Que el lector, en cualquier caso, sea el que decida la aplicación que quiere hacer del análisis que le planteamos, pues no tendrá dificultades para ello, sea cual sea la opción por la que se incline.

2. LOS FUNDAMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN DE LOS FENÓMENOS SOCIALES EN UNA VISIÓN DIACRÓNICA. PRINCIPIOS BÁSICOS PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA

Que la Historia es un hecho cultural parece que está fuera de toda duda. O sea que se trata de una información transmitida por aprendizaje social, distinta por tanto de la que se adquiere por transmisión genética (que a su vez se irá viendo modificada por la cultura, y viceversa). Es por consiguiente un conjunto de creencias aceptadas de forma racional, voluntaria y explícita, por encima de aquellas que son subyacentes y que aún no se han puesto en cuestión (Mosterín, 2009). Consiste fundamentalmente en la represión y encauzamiento de las

potencialidades naturales instintivas de los individuos, realizada desde una perspectiva social. Implica por ello una objetivación teórica de nuestra percepción de la realidad y presupone la existencia de una memoria en los distintos miembros que la comparten. Cuanto más complejo es un cerebro, más posibilidades tiene de desarrollar cultura, de ahí que el humano sea considerado como el más cultural de los animales, en cuanto que parece ser el más capacitado para desarrollar una racionalidad teórica. Cuanto mayor es el cuerpo teórico que se ha desarrollado y, proporcionalmente, más limitado el campo de la racionalidad práctica simple aplicada, se dice que el grado de una cultura es mayor, aunque siempre teniendo en cuenta que la teoría sin práctica no vale para nada.

El carácter básico de la memoria se muestra con absoluta claridad en el estudio histórico, hasta el extremo de que con frecuencia se confunden. De hecho el común de la población tiene la idea de que historiar es simplemente trazar un discurso coherente de los datos recogidos en una memoria real o recompuesta en base a los retazos documentales conservados, normalmente referidos a comunidades nacionales concretos y puestos en relación a veces con los de otras comunidades (Bermejo, 2002). La evolución de éstas (basadas en el sentimiento de pertenencia) hacia estados (fundamentados en contratos racionalmente establecidos, aunque sea sobre bases irracionales) tiende a desarrollar el principio de racionalidad en la contemplación de ese pasado común, aunque es bastante raro aún que se analice a la luz de unos principios teóricos universales, lo cual se va haciendo posible con el desarrollo de los medios globalizadores de comunicación. Estos han permitido el desarrollo de la transmisión oral, más inmediata y menos elaborada y objetiva que la escrita (Bermejo, 2005), recuperando la diferencia de desarrollo —y consideración positiva— que se había producido con el racionalismo moderno. El mejor conocimiento del cerebro, gracias a la tecnología informática, ha ayudado en este sentido al mostrar el carácter básico de la inteligencia emocional —que nos permite desarrollar creencias—, sobre la que trabaja la racional (una idea es una creencia razonada); podemos hoy sostener por ello que no hay corte entre las dos inteligencias, que se apoyan y ayudan a desarrollarse mutuamente.

Cuando un sector comunitario, y a veces toda una comunidad tras él, adquiere un desarrollo cultural, o sea de racionalidad consciente, superior a los demás, tiende a considerarse a sí mismo como más culto, más racional, y a desdeñar a los que tienen creencias menos elaboradas. Es lo que veremos por ejemplo en el siglo VI a.C. y que nos recuerda el griego Anacreonte (frag. 16) cuando llama *mythitai* (o seguidores de mitos) a los que se sublevan contra la modernidad de un tirano. Y lo seguiremos viendo en los siglos siguientes, como señala P. Veyne, (2000): “desde el nacimiento de la filosofía y desde la época de Isócrates [436-338 a.C.], «ser culto» quería decir «no pensar como el pueblo»; la cultura, ese privilegio, se suma a los privilegios de la riqueza y del poder”. El *logos*, la cuenta

o razón (*ratio*), se irá oponiendo progresivamente al relato o cuento del *mythos* despreciándolo por su falta de concreción, al ir precisando las diferencias por oposición analítica. Ni que decir tiene que sucesivos avances en esa racionalidad irán dejando anticuados los modelos anteriores y se tenderá igualmente a ir despreciándolos. Sólo el orgullo del descubridor de las contradicciones racionales de un mito le impedirá percibir que en realidad lo único que ha logrado con su buscado perfeccionamiento (*perficere* es llevar a término, concluir) es dar paso a una forma de mito más elaborada (Bermejo, 1995). En realidad, más que seres racionales podríamos decir, en base a ello, que somos fundamentalmente míticos. Y por supuesto desiguales. Sobre esas bases míticas será por tanto donde el investigador, que establece un marco espacial y temporal (diacrónico) más objetivo, contrastando datos previamente fijados en el mismo, podrá ofrecer su visión a la comunidad de un pasado más despersonalizado y, por consiguiente, más fácil de aceptar más allá de los limitados confines de una comunidad cultural concreta. A la manera de un juez instructor, el historiador confrontará los testimonios y dejará la cuestión planteada y lista para una sentencia popular (no por casualidad la palabra *historia*, investigación, procede del ámbito judicial, preguntando no sólo el “qué”, sino también “quién”, “cómo”, “cuando”, “dónde”, “por qué” y “para qué”). Y la tentación a influir indirectamente en la misma estará siempre presente.

Surgirá así la verdad histórica, fijada tras la confrontación de documentos que, como tales, son objetos y permiten por tanto una verdad más objetiva que la que sólo está basada en la memoria —continuamente cambiante y adaptable— de la gente que sólo la transmite de forma oral. En ésta lo cualitativo es fundamental: es verdad lo que es tan impresionante que no se olvida (*alethés* en griego). La transmisión oral es holística, de ahí que la introducción de la escritura significa una nueva percepción de la realidad (visual y por ende lógica: sólo se ve en una dirección, siempre hay un antes y un después, un antecedente y un consecuente). Porque si el habla articulada había permitido el gran avance de la abstracción, aunque fuese de forma difusa, el desarrollo del habla escrita habría de llevar a la abstracción concreta. El documento (literario, arqueológico, figurativo, etc.), reliquia del pasado, será sometido ahora al escrutinio racional, mediante confrontación con otros, y permitirá el establecimiento de una verdad más estable, más “objetiva”. Al fijar el concepto permite la configuración de una nueva realidad, antes desconocida: liga el concepto previo a una experiencia nueva de la realidad (o viceversa), con lo cual permite la formación de un nuevo concepto. Con su nueva objetividad se podrá convertir en un ejemplo que trasciende los límites de una comunidad y permite su aplicación en un medio en el que la relación entre los individuos no tiene por qué ser directa, personal, como puede ser un estado (nacional o no). Su validez no habrá que buscarla ya en el prestigio de quien la enuncia, sino en el mercado impersonal de las opiniones,

que buscará la que objetivamente le parezca mejor. Al menos en teoría. Es pues una verdad cultural, hecha como toda cultura para dar seguridad al hombre entre sus barrotes (Nietzsche, 2000). De ahí que el mayor conocimiento que hoy tenemos del cerebro vaya permitiendo el planteamiento de una ética más racional (neuroética), más científica (Evers, 2010), pero nada nos dice que sea definitiva, perfecta, entre otras causa porque nuestro conocimiento del universo es mínimo y la globalización es siempre limitada, por infinita que se pretenda.

Durante mucho tiempo, —hoy en gran modo y desde luego en la época que desde el punto de vista histórico que vamos a considerar aquí— la historia estuvo limitada a una minoría racional ligada culturalmente a la racionalidad del poder. El resto funcionó perfectamente combinando sabiamente verdad (emocional) y olvido: se recordaba lo que se consideraba interesante para el momento presente y se iba sustituyendo por nuevos referentes que cambiaban a medida que lo hacía la situación que pretendía explicar. ¿Para qué recordar lo innecesario? La inmediatez de la vida animal se imponía sobre las construcciones culturales, que los jefes administraban para suministrar al pueblo las verdades necesarias y nada más (Goody y Watt, 1996). Verdades por supuesto míticas, no dotadas de más racionalidad de la precisa. Esta se reservaba para la clase más desarrollada culturalmente, o sea la que era capaz de distinguir entre virtudes y valores culturales y promover el desarrollo de las primeras para crear un cuerpo de creencias general que se consideraba conveniente. Al fin y al cabo el conocimiento histórico era considerado positivo para organizar mejor las sociedades, como bien sabía Platón (*Timeo*, 23). Es una necesidad del estado, cuyo imperativo de no olvidar se debe a una justicia operativa que no se invente el pasado a juzgar (Orwell, 1981); y no de la comunidad como ser vivo que se renueva constantemente y con ella sus verdades. La historia, en todo caso, debe estar a su servicio y no al contrario (Nietzsche, 1999). “Tampoco debemos exigir cuanto nos esté permitido exigir, pues ya los antiguos opinaban que «la justicia extrema es extrema tortura», decía Columella (1. 7. 2).

Por supuesto, y dado que la historia o reflexión sobre los hechos de toda la comunidad —y no sólo de los implicados en un caso particular que habría de ser juzgado dentro de la misma— sabemos que nació en el mundo griego con el carácter de inmediatez, es evidente que *a navitate* puede y debe ocuparse de los hechos próximos en el tiempo, tanto como de los que lo son menos. Otra cosa es que lo presente nos implique más emocionalmente que lo alejado en el tiempo y que esto último obligue a una mayor preparación previa del investigador de lo antiguo, que ha de situarse en ambientes que le son poco familiares. Pero el mismo esfuerzo se puede dar también en el sentido de procurar un alejamiento emocional de los hechos recientes. El problema es que el público normalmente no quiere que le digan cuáles fueron las causas reales de lo sucedido, sino que desea escuchar lo que más le agrada, que no es necesariamente lo mismo. El camino hacia el conocimiento está lleno de dudas; el camino hacia

la ignorancia está lleno de certezas, y estas ofrecen mayor seguridad emocional. No sin razón definió L. Canfora (2002) la de los intelectuales como “una profesión peligrosa”. Estos —normalmente— sólo pueden influir a través de su autoridad (capacidad de lograr que otros les sigan), pero el poder (capacidad de obligar) tiene unos efectos más inmediatos que la autoridad. De ahí que la gente —que tiende a vivir en un presente absoluto— lo siga preferentemente. Y ello debe tenerlo presente el historiador, si no quiere perder contacto con la realidad, como ya lo planteaba Polibio de Megalópolis (6. 56. 6-13) en el siglo II a.C., al señalar que la inmensa mayoría no es capaz de conducirse de forma racional y que necesita por tanto que se la contenga (se la reprima, se la haga actuar de forma cultural) con creencias no razonadas, que implican el concepto de tabú, o de pecado, según los niveles.

Deseamos recordar, una vez más, que el hecho de que algo sea más racional no quiere decir necesariamente que sea más real. Así por ejemplo, con los datos empíricos que antes se tenían, no se puede decir que el pensamiento heliocéntrico no era racional porque el axioma o creencia que lo sustentaba terminara resultando insuficiente y siendo sustituido por otro. La luz de la razón es verdad que ilumina. Pero no deberíamos olvidar que precisamente la luz eléctrica con la que iluminamos nuestras ciudades es la que nos impide ver con claridad las estrellas por la noche (como pasa con el Sol durante el día), pese a que éstas son focos de luz mucho más potentes que los nuestros. Aunque nuestro orgullo nos lleve con frecuencia a ignorar lo obvio: que la realidad la percibe cada uno a su manera y luego intenta compartirla con los demás (;o es al revés?).

Abogamos, pues, por una investigación histórica que tenga en cuenta tanto los aspectos cualitativos de las sociedades, como los cuantitativos, teniendo presente, como base de partida, lo señalado respecto a estos tipos de investigación por S. Fernández y S. Pértegas (2002):

“La investigación cuantitativa es aquella en la que se recogen y analizan datos cuantitativos sobre variables. La investigación cualitativa evita la cuantificación. (...) La investigación cualitativa trata de identificar la naturaleza profunda de las realidades, su sistema de relaciones, su estructura dinámica. La investigación cuantitativa trata de determinar la fuerza de asociación o correlación entre variables, la generalización y objetivación de los resultados a través de una muestra para hacer inferencia a una población de la cual toda muestra procede. Tras el estudio de la asociación o correlación pretende, a su vez, hacer inferencia causal que explique por qué las cosas suceden o no de una forma determinada”.

Tal vez parezca difícil, pero la humanidad lleva viviendo en esa doble percepción de la realidad durante milenios. La física más reciente, por otro lado, hace tiempo que entiende que sólo tenemos una representación válida de los fenómenos atómicos a través de la unión estrecha, profunda y esencial de estas

dos nociones contradictorias: la partícula y la onda, mientras que el espacio y el tiempo ya no son magnitudes absolutas, sino magnitudes ligadas a un punto de referencia (Meyer, 1996). No se trata de dos realidades distintas, sino de dos formas simultáneas de contemplarla (Bohr, 1988). Y por supuesto no se trata en nuestro caso de establecer analogías de planteamiento teórico con la microfísica u otras ciencias que utilizan el número como lenguaje adecuado, sino sólo de tener en cuenta que tenemos distintas y simultáneas maneras de contemplar la realidad, la holística y la particularizadora, y que ambas son igual de válidas. Si el caos ha comenzado a ser considerado como objeto de la ciencia, no parece muy sensato olvidar sus potencialidades en otros campos más dominados por planteamientos emocionales. Creemos por ello que el esfuerzo de recuperar un sentido común merece la pena también en este ámbito del estudio evolutivo de las sociedades humanas. Decía Maffesoli (1996) que “conviene, por lo tanto, basarse en una lógica contradictoria más difícil de manejar pero que, tal vez, dé cuenta, de manera más aproximada, de la realidad del cosmos y de la socialidad”. Pero entendemos más bien, como lo plantea M. Gutiérrez Estévez (2004), que “los pares en confrontación no son contradictorios, ni contrarios. Menos aún complementarios (lo que parecería implicar la deficiencia de cada uno y la completud de su suma). Su acción mutua no es disyuntiva y no genera, por tanto, mediación alguna. Es una relación que, aproximadamente, podríamos llamar de mutua implicación. Cada uno se construye, no frente al otro, no ante el otro, ni siquiera con el otro, sino a partir del otro, con los fragmentos que aprovecha del otro y los restos que selecciona de sus actos”.

De igual manera que la externalización de la fuerza ha permitido la mayor capacidad de acción social de la mujer, la externalización de la memoria (escritura → ordenadores) ha permitido el desarrollo de la Historia como ciencia (carácter universal) al permitir mayor capacidad de objetivación y abstracción (o formación de conceptos puramente históricos) que permite la fabricación de modelos teóricos universales. Es lo que permite la proyección hacia el futuro, siempre deseada, del conocimiento del pasado, evitando el gran mal del presentismo, que induce a hacer planteamientos morales, que deben ser ajenos a toda ciencia. Algo que obliga a prescindir tanto del influjo de la fama como de los tabúes como puntos de partida de la investigación histórica, aunque no como objetos de estudio.

3. LA PERCEPCIÓN DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO DURANTE LA LLAMADA EDAD ANTIGUA

El pensamiento emocional es finito pero ilimitado. Como el humo. El humo puede ser una buena imagen porque muestra distintas densidades, siendo más fuerte en cada uno de los puntos emisores individuales pero tendiendo a

desdibujarse y a mezclarse con los otros chorros de humo individuales. Cada humo individual puede seguir siendo distinto de los otros, pero al final lo que vale es el conjunto, el humo en general, cuyos límites son igualmente imprecisos. El pensamiento racional es, por el contrario, limitado pero infinito, y sus características son precisamente las contrarias: el individuo siempre tiende a prevalecer sobre el grupo, donde siempre es distinguible por su carácter de ser limitado, que se transmite al conjunto del grupo, que es igualmente limitado, aunque teóricamente infinito.

La realidad se nos muestra dual en la contemplación del espacio y del tiempo, marcos de la historia, porque nuestro cerebro realiza esas dos funciones de percepción: la emocional, holística, globalizadoras; y la racional, individualista y basada en la discontinuidad. Las dos a la misma vez, interfiriéndose mutuamente. Cabe así una cierta cuantificación del tiempo emocional (mucho, poco, bastante, rato, mijaja, etc.), el que se siente como algo subjetivo y se percibe con distinta densidad en su presentación vital. En cambio el espacio/ tiempo racional es una pura abstracción o creencia depurada por un pensamiento objetivo (metro, hora, etc.). El hecho de que la racionalidad haya ido creciendo con el transcurrir de la vida de la especie humana, objeto del análisis historiador, no quita que esta doble percepción haya existido siempre y que haya por tanto que tenerla en cuenta para comprender con relativa precisión el comportamiento de los individuos y los grupos en los que ellos se encuentran insertos en un determinado momento.

Los quince siglos que nos hemos propuesto contemplar de forma diacrónica en este trabajo están marcados por un predominio muy claro y asumido del pensamiento emocional (de carácter circular, no rectilíneo como el racional), lo cual no quiere decir que el proceso evolutivo de las comunidades estuviese detenido y la racionalización de la vida colectiva e individual no siguiese un camino ascendente. Lo que sí parece cierto es de que antes de que el hombre occidental llegase a la convicción de que no estaba en el centro del Universo, como su anterior experiencia le llevaba a pensar —dado que todo giraba aparentemente en torno a él (como la Tierra alrededor del Sol)— lo que sólo sucedió a partir de nuestro siglo XVII, el mundo emocional que le ligaba directamente a la Madre Naturaleza fue preponderante. Pero insistimos en que la racionalidad avanzaba (por eso pudo llegar al estadio siguiente) pues los medios de comunicación se iban haciendo más rápidos, permitiendo el caballo ir con mayor velocidad por tierra y el barco de vela hacerlo por agua y con menor esfuerzo. Inevitablemente los conceptos de espacio y de tiempo, íntimamente ligados, fueron evolucionando con ello y haciendo posible que la racionalidad organizativa de los estados se fuese superponiendo progresivamente a la simple vida de las comunidades primitivas. Y por supuesto no todos los grupos marchaban todos al mismo ritmo: no caminaron casi nunca al unísono, aunque el contacto entre ellos aconsejaría adaptarse

a las técnicas del más desarrollado si no se quería desaparecer o ser absorbido. Podríamos decir que se marchaba en espiral, regresando pero no dejando de avanzar cuando los más atrasados organizativamente dominaban a los más avanzados que habían llegado al colapso.

Lo absoluto era concebido como infinito, aunque limitado por unas fronteras o límites imprecisos; todo lo contrario que lo relativo. Y el hombre se sintió siempre como relativo en un mundo natural que le sobrepasaba, por lo que ese sentimiento tuvo que potenciar la racionalidad que le permitía desenvolverse en su hábitat. Que lo haya hecho en mayor medida que los chimpancés (que también desarrollan cultura), por ejemplo, sólo pone de relieve que, igual que sucede entre los grupos humanos, la diferencia entre las especies —y los grupos dentro de ellas— es sólo una cuestión de grado. La racionalidad nos lleva necesariamente a la relativización de nuestra posición en el marco general de lo que llamamos Naturaleza, pero esto no ha sido muy frecuente hasta épocas cercanas a la nuestra. Es desde ella desde la que por tanto nos disponemos a contemplar la evolución temporal de las comunidades humanas que habitaron esa parte del continente euroasiático a la que denominamos Europa, estableciendo un corte que no puede ser más que metodológico.

Los conceptos de bien y de mal no existen en el marco de la Naturaleza en general (donde sólo se puede hablar de procesos evolutivos), sino que son estrictamente humanos y con matices que van de una a otra comunidad, cada una de las cuales establece a nivel interno unas reglas de convivencia, escritas o no, que definen en cada momento lo que es positivo (bueno) o negativo (malo) para ellos en el marco cultural en el que se encuentren. De ahí que lo que a unos les parece bueno (idea con la que toda comunidad tiende a identificarse) a otros se les puede presentar como malo. No tiene nada de extraño pues que los hombres que se consideran más libres, organizadores colectivos de la jaula cultural que los protege, se denominen a sí mismos los “buenos”, los “hombres verdaderos”, y les den los demás designaciones despectivas, como los “malos”, los que no son “pueblo” de hombres libres sino “plebe” o multitud de seres inferiores que sólo se caracterizan por su maldad intrínseca en medio de una masa indistinta; y que los que viven fuera del marco de una comunidad, distintos de los ya sometidos o admitidos en condición de inferioridad en el marco de convivencia propio, sean considerados como unos bichos raros, que ni siquiera saben más que balbucear (“barbaros” o extranjeros). Una percepción cualitativa de la realidad de los grupos humanos que sigue estando vigente aunque oficialmente se pretenda ya, en un marco globalizador, establecer un diálogo de civilizaciones, que creemos que en realidad sólo puede ser un diálogo con uno mismo, pues dentro de cada civilización conviven distintas capas evolutivas en tensión integradora; que es más fácil la comprensión emocional estableciendo un marco lógico que contemple toda la humanidad desde la perspectiva de un sistema teórico estructural

de horizontes mentales integrados, sin neta separación entre los mismos igual que no existe en realidad un corte entre las distintas edades que se establecieron como marco teórico en el Renacimiento europeo (la “Antigüedad”, con sus avances racionales, y la manera nueva de vivir de ese momento —al modo hodierno, “Moderno”—, separadas por una etapa de retroceso de los modos racionales en la forma de comportarse los estados, que era la edad de en medio o “Media”). El carácter irracional de tal división queda hoy patente cuando observamos que hay pueblos que viven al modo hodierno puesto al día (“Contemporaneidad”) al mismo tiempo que otros que siguen esquemas culturales generales que en los primeros han sido dejados atrás (piénsese por ejemplo en la condición social de la mujer y en cómo pretendemos imponer toda nuestra visión de la misma como “buena”).

El hecho de que, desde una perspectiva emocional, el tiempo sea considerado uno, sin un antes y un después claro sino solo con diferencias de intensidad, permite comprender algunas cuestiones que se planteaban con fuerza en tiempos pasados, anteriores a la modernidad. Una de ellas es el hecho de que se considerara que el destino, que era como un registro de la propiedad de las suertes o partes que a cada uno le habían correspondido en la vida, pudiera ser sentido, que no pensado. El tema de la adivinación está plenamente inserto en el marco de la inteligencia emocional. En latín *divinus* es tanto el personaje que vive en lo Uno, en lo lleno de Ser, como el que adivina, presagia o profetiza. Lo mismo, dicho sea de paso, que *dives*, el rico, es “el que es como los dioses” (De Vaan, 2008), con un sentido bastante distinto de lo que hoy llamaríamos un “capitalista”. Si el tiempo es uno, es posible adentrarse en su densidad y percibir los rasgos más significativos, con independencia de que, desde una perspectiva racional, sean pasados, presentes o futuros, como vemos con claridad en los relatos más antiguos, por ejemplo en Homero.

A esa realidad sentida o presentida se le denomina “sacralidad”, cuyo grado de gracia (*gratia* en latín o *kharis* en griego) o calidad de ser puede ser mayor o menor, de forma que a lo que tiene más gracia (los dioses en particular) se le denomina sagrado (*sacer*) y a lo que está dotado de una sacralidad casi nula “profano”, lo que está fuera del *fanum*, de lo dicho, y por tanto carece de verdadera realidad, pues sólo lo que tiene nombre, lo que está dicho, existe (lo que no existe evidentemente, desde esta perspectiva, no tiene nombre; de ahí la importancia de la palabra dada o comprometida). Por eso un lugar *fanum* es un lugar sagrado, con independencia de si está delimitado claramente de forma ritual y mágica (*templum*) o aún no. La manifestación de lo que está lleno de gracia en un espacio o tiempo profano lo consagra, le hace compartir la sacralidad, que se difunde de lo que es más a lo que es menos (Eliade, 1985). Por otro lado, entre lo “sagrado” y lo “profano” está lo “santo”, sin que haya por supuesto barreras precisas entre ellos; tan sólo son presentidas (Kerényi, 1999). La relación que existe

entre Sagrado, Santo y Profano, es la misma que existe entre la Fe, la Creencia consciente y la Agnosis. Corresponden al mismo esquema de pensamiento, que va desde la plena aceptación de la sacralidad a su consideración como irrelevante desde el punto de vista racional o analítico.

El mundo de los hombres, mortales y por tanto finitos, estaba más próximo de lo profano que de la infinitud de lo sagrado. Pero no habiendo corte claro entre uno y otro nivel de existencia se hacía necesario establecer un medio de contacto entre la sacralidad del mundo natural y la cultura que el hombre iba desarrollando como medio de intentar zafarse en la medida de la posible de las imposiciones de su naturaleza, sobre todo de la muerte; pues el conocimiento de la propia muerte mete al hombre en el tiempo, en cuanto que señala un fin a donde hay que llegar y por tanto delimita la vida, creando angustia. Este parece ser el sentido original de la religión: *religere* o *relegere*, religar o volver a elegir, intentando establecer un puente (*pontem facere* → pontífice) entre la vida natural y la cultural, entre Estado y Salvajismo, con vistas a producir una cierta sensación de regreso al mundo perdido sin abandonar el nuevo. Por ello, al establecer un puente entre una esfera y otra, entre lo divino y lo humano (grosso modo), será la principal encargada de darle a los tabúes o mandamientos culturales un carácter de creencia basada en la fácil asunción de que existen fuerzas que el hombre no puede controlar y a las que hay que aplacar mediante auto-restricciones (tabúes o leyes) para evitar su envidia al compartir el hombre la sabiduría transformadora. Poco a poco el hombre iría así creando a Dios a su imagen y semejanza, con una progresiva individualización y antropomorfización (y consiguiente jerarquización) de las fuerzas sobre-naturales. Se le hará, de este modo, responsable de conceptos humanos como son el bien y el mal (que no existen en la naturaleza), en su afán por controlar y encauzar las fuerzas vitales naturales.

La fiesta, en cuanto celebración de la sacralidad de la Naturaleza, es lo contrario del trabajo, la principal de las virtudes en el mundo capitalista actual más avanzado, como bien supo ver G. Bataille (1996). Nosotros, con nuestro racionalismo que sustituye a la religión, entendemos hoy la fiesta como el día en que tenemos derecho a descansar. En el mundo religioso, sin embargo, la ausencia de trabajo no es un derecho, sino una obligación, pues el trabajo (o esfuerzo regular condicionado) es un insulto a la Naturaleza. Fuera del marco cultural los animales no trabajan, sino que se esfuerzan. Es lo que hacen aquellos mamíferos más próximos al hombre, por lo que se podría considerar una actitud natural. Esto es lo responsable de que la consideración del trabajo, como algo condicionado, fuera baja, impropia de un verdadero hombre libre, que debería vivir en un *otium laboriosum*, y procurar con su valor contenido (*virtus*) someter a los inferiores a trabajar para satisfacerlo a él, en la forma jurídica que mejor conviniese a cada caso (esclavitud, colonato, salariado...). Ser esclavo es en última instancia no poder disponer del tiempo propio, verse obligado a trabajar.

El hombre no se había posicionado todavía claramente frente a la naturaleza, a la que consideraba su madre y no su sirvienta, como sucedería tras la Revolución Copernicana. Consideraba que el trabajo es necesario para vivir mejor, pero al mismo tiempo prefería que lo hiciese otro para no perder sacralidad, como sucedía cuando se caía en manos de otro que aumentaba su ser a costa del sometido. Recuérdese la consideración de cosa, no de persona, del esclavo, y la consideración de tortura (*tripalium*) que durante mucho tiempo y muchas culturas ha mantenido el trabajo. La evolución de las estructuras socioeconómicas y políticas hará, como veremos, que los modelos de sumisión laboral vayan evolucionando desde un aspecto claramente negativo, como observamos en la llamada Antigüedad, hasta una consideración positiva a medida que la cultura de culpa se vaya desarrollando y con ella la de la necesidad de buscar la salvación del espíritu tras la muerte por medio de la mortificación en vida. Lo contrario de una vida orgiástica, de tipo antiguo. Con el calvinismo, que adaptó sus enseñanzas a la creciente influencia de la burguesía, como es sabido, el trabajo pasa a ser objetivo (algo externo al hombre), producto de la conceptualización de una actividad. El concepto de trabajo, como cualquier otro, tiene vida propia, con independencia de la subjetividad. Esta nueva concepción del trabajo es un producto más del racionalismo, en el que influyó notablemente, dicho sea de paso, el desarrollo de la escritura con el invento de la imprenta. Será el triunfo del negocio sobre el ocio. Desde esta perspectiva se podrá comprender sin gran dificultad la diferencia fundamental entre un imperio católico (o antiguo), como el español de los siglos XVI-XVII, y otro protestante (o moderno), como el inglés o el norteamericano.

Tendemos a ver hoy, en el mundo europeo especialmente, al Estado como liberador de la represión impuesta por la religión. En esta línea, lo que no es racional no es real: Dios no pertenece al ámbito de lo racional, luego no existe; está claro en el nuevo sistema de creencias. Vendría a significar en suma el triunfo de la racionalidad y de la fuerza, que deben regir a las sociedades, basadas en el contrato social (*contractus*) de individuos en principio iguales, sobre el estatus desigual (*status*) que impera en las simples comunidades, basadas a su vez en la emoción colectiva y la solidaridad. Pero, bien mirado, también se puede decir que la religión es un paso previo al Estado, en cierto modo la otra cara de la misma moneda (Bloch, 1992). De hecho en los textos más antiguos que conocemos, los de la Mesopotamia de hace 4500 años, encontramos que el Palacio se va segregando, por motivos sobre todo de administración, del Templo: lo racional se va a separar progresivamente (sin romper nunca) de lo emocional, que es el campo del que siempre se parte para establecer el marco represivo de la cultura. Desde nuestra perspectiva actual la ilusión del estado será su progresiva independencia de la religión, al tratarse en el primer caso de una forma cultural más avanzada; y en la medida de lo posible procurará prescindir de ella en cuanto se

pueda, al menos como actividad pública (reduciendo la religión al ámbito de lo privado). El Estado procurará potenciar sus propios valores (o creencias interiorizadas: gobernar es hacer creer) para conseguir una auto-represión que permita al mismo tiempo —paradójicamente si se quiere— el desarrollo de una libertad cultural, de jaula, distinta de la salvaje o natural. Porque se estima que la verdad revelada es como la libertad recibida, carece de la grandeza de la conquista. En este marco el orgulloso racionalismo tiende —para justificarse— a confundir la realidad con las conceptualizaciones de la misma. Según ello, el concepto “hombre”, englobaría por igual a todos los hombres (como el de naranjo a todos los naranjos), lo que puede ser útil para montar la fe en la ciencia —lo que no es poco pero que no lo es todo en nuestro mundo actual— de tendencias globalizadoras e igualitarias. Un igualitarismo teórico (tan favorable a la globalización de los mercados impersonales) que es un logro del siglo XX, con sus guerras mundiales y sus paces igualmente mundiales (Sociedad de Naciones, ONU). O sea, con la globalización. En ella el dinero es la objetivación (conceptualización plena) de la moneda. Algo así como las grabaciones de la voz y la imagen propias, con vida propia. Pero en nuestra Antigüedad esta separación entre la religión y la política que ahora nos puede parecer normal no era aún concebible más que por ciertas minorías, siendo en general la primera el basamento del edificio del estado político.

En realidad la religión no es, en el mundo antiguo, lo contrario del estado, sino su válvula de escape, que reprime al mismo tiempo que alivia. Reprime (la religión también es cultura, como evidencia la palabra “culto”) afirmando el control —como siempre a través de las creencias en principio— sobre los aspectos biológicos fundamentales de la vida humana, como son el instinto reproductor y el matador; y alivia estableciendo fiestas, en el marco cultural, que permitan acceder, en el seno de la comunidad, a la satisfacción de esas necesidades básicas. De ahí que, como estableció G. Bataille (1996), las dos fiestas fundamentales sean las orgías (suestras vigiladas del instinto sexual) y los sacrificios o reconocimiento controlado de la sacralidad (*sacrum facere*) de la acción de la matanza, pues no se puede olvidar que la muerte es, junto con la reproducción, uno de los dos hitos fundamentales de la vida humana: los que marcan la entrada y la salida, y por ello son consideradas momentos críticos, de crisis, que merecen ser fortalecidos mediante rituales; fiestas que pueden estar ligadas entre sí desde luego, pues las diferencias son sólo de grado de prioridad relativa. Téngase en cuenta también que la orgía no se reduce a la actividad sexual: sólo es la expresión privilegiada del deseo colectivo, como la comida sacrificial, que rompe con el individualismo. Se está de acuerdo, en cualquier caso, entre los estudiosos que el sacrificio, la sacralidad de la muerte, tiene la virtud de poner en contacto lo que está pleno de ser, la divinidad (el todo), con el hombre, que ha perdido su energía en el desgaste de su vida individual (parcial) y necesita reponerla en el contacto.

Se trata de recordar el tiempo primordial, el de los inicios, cuando el tiempo no se había desgastado aún; porque recordar es traer el pasado al presente, renovar el tiempo. Por ello la muerte ritual se entiende que da la vida nueva, como se evidencia en la comida (ingestión compartida del alimento), concebida en principio como parte fundamental del sacrificio.

Es así pues que en un marco culturizado, la religión, que tiende a apropiarse de la fiesta, intenta a través de hombres dotados de sacralidad (sacerdote), o sea considerados por sus contemporáneos como más llenos de ser que los simples humanos corrientes, encajar estos sentimientos salvajes complementarios en el marco de la cultura.

Pero, por mucho que se las reprima, desde el palacio y/o el templo, las tendencias salvajes —o naturales— siguen existiendo y se manifiestan, por ejemplo, en el desarrollo del consumo de drogas que permitan la evasión del sentimiento de represión que establece la cultura. De hecho lo que se busca con el consumo de drogas es romper las barreras asfixiantes del individualismo al que induce la racionalidad del Estado (tan beneficiosa por otro lado para la preservación de los individuos, aunque quizás no tanto para la de la especie). Una de esas drogas, la más antigua que conocemos pues se puede ligar casi al comienzo de la agricultura, es el vino, que desde siempre estuvo ligada a las fiestas religiosas (el que figure en el acto religioso fundamental del cristianismo no es una casualidad). Y en concreto sabemos que estuvo ligado a las fiestas orgiásticas (u orgásmicas), en las que se daba la exaltación de la sexualidad salvaje (refrenada por la institución del matrimonio o privatización de la cópula) representada por el mundo femenino de las *ménades* o “locas”. Es lo que vemos en el antiguo mundo griego, con el culto a Diónysos, donde las procesiones fállicas constituyen un elemento esencial de las fiestas; o en el romano con el correspondiente de Baco, Iacco o Liber, símbolo de la eterna juventud (*puer aeternus*), encargados de dicha droga, que pronto pasó a ser concebida como sangre de los dioses (la carne en cambio la pondría el cereal: Ceres, Démeter... (Kerenyi, 1999). La ingestión de la carne y la sangre de la divinidad, bajo las especies de pan y vino, es anterior al cristianismo, como es sabido (Cicerón, *N.D.*, 2. 23. 60 y 3, 16. 41). Se encuentra en los ritos orgiásticos de Diónysos, donde primitivamente se daba la antropofagia o canibalismo ritual para incorporar la vida aún palpitante en la carne y la sangre de la víctima recién sacrificada.

La represión implícita en el control de lo permisivo fue avanzando, pese a los retrocesos parciales, conforme fue pasando el tiempo, y así, por ejemplo, el sacrificio fue dejando de ser sangriento en la práctica para convertirse en sólo simbólico, como vemos en el cristianismo, que no por casualidad terminó siendo vencedor como ideología de estado, con su tendencia a la expropiación del ansia de muerte de las masas, evidenciada en los espectáculos sangrientos. El refrenamiento fue sin embargo mayor desde el principio en las fiestas

orgiásticas, posiblemente por la mayor implicación de la mujer en las mismas y el temor de los hombres a su superioridad de éstas en el plano del sexo (Salomón, *Proverbios*, 30, 15-16.), en unos estados que se iban desarrollando en base a virtudes (*vir* = varón) represivas basadas en la fuerza, que dieron origen a los estados como los conocemos hoy. Lo deja muy claro Tito Livio (*U.c.*, 34.3) cuando dice

“Examinad todas las leyes relativas a las mujeres con las que vuestros antepasados sujetaron las libertades de las mismas y mediante las cuales las sometieron a sus maridos. Y aun estando limitadas por todas estas restricciones, apenas las podéis dominar. ¿Qué ocurriría si les permitierais desbaratar esas leyes una a una, dislocarlas y, en fin, que se igualasen a sus maridos? ¿Creéis que podríais soportarlas? En cuanto comiencen a ser iguales, serán superiores”.

De ahí que si bien se concedía que la ingestión de vino podía situar al hombre en vías de liberación natural, a las mujeres se les tendió a prohibir su bebida. Téngase en cuenta que en sociedades donde la desigualdad —propia de la naturaleza— aún era concebida de forma positiva, el hombre no podía retar a los dioses metiéndose en su plano, cosa que se podía perpetrar a través de la *ebrietas* (ebriedad, borrachera) o *hybris* (ivresse, borrachera, en francés) al poner a los hombres, en su desmesura, en un plano de comunicación universal, propio de las divinidades, pudiendo provocar la envidia de estas y destruir a las comunidades que les permitían tal comportamiento (tragedia, canto del *tragos* o macho cabrío, animal rijoso que era centro del sacrificio orgiástico). De ahí que, hasta que se desacralizó la vida con el triunfo progresivo de la razón como medio de relaciones (avance de la cultura), el vino —que ponían en camino de la euforia divina— debiera ser bebido atemperado con agua, pues sólo los dioses lo bebían puro. Como aún se mantiene en la celebración sacrificial de los cristianos católicos. Borrachera-orgasmo y banquete-sacrificio tendieron así cada vez más a ser regulados y reprimidos (piénsese en la misa o *mensa* de los primitivos cristianos, cómo fue derivando hacia formas cada vez más ritualizadas y secas) en beneficio del poder de los sacerdotes, normalmente en asociación-tensión con los guerreros o *andres politikoi* (la *polis* es el centro de guerra o *pólemos*).

En estas ceremonias orgiásticas el elemento menos cultivado jugaba el papel más importante, de ahí que, cuando un nuevo líder quería hacerse seguir, se favoreciera especialmente este tipo de cultos (como hicieron César y Marco Antonio en Roma o Pisístrato en Atenas) para luego, ya desde el poder, intentar reconducirlos. Frente al individualismo racionalista del guerrero, el ser para la muerte, se alzaba la experiencia psicológica del dionisismo, que era esencialmente «colectiva» y «contagiosa», más propia del mundo femenino, donante de la vida, donde la continuidad emocional predomina sobre lo discontinuo. Ese mundo de la juerga (*komos*) que se burla de la seriedad de las leyes de la aristocracia y

busca continuamente subvertir su orden. Lo salvaje contra lo culto, el campo contra la ciudad (Varrón, *Re rustica*, 3.1.4). Y cuando un líder quería soltar esas fuerzas contenidas para que le auparan al poder, entonces se abría hacia ellas, al menos hasta situarse en situación de encauzarlas de nuevo.

4. FORMAS DE ENTENDER LOS FENÓMENOS RELATIVOS AL PENSAMIENTO, SOCIOECONÓMICOS Y POLÍTICOS DURANTE LA ANTIGÜEDAD Y SUS CAUSAS

Según el credo de la Iglesia Católica, Dios es un ser espiritual, todopoderoso, creador, no tiene principio ni fin —es decir es eterno—, infinitamente bueno, dueño y señor de todas las cosas. Dejando a un lado el hecho de que la abstracción haya llevado hasta la idea de un dios único, en lo demás poco varía con el concepto de lo divino que encontramos en otras religiones no mono-teístas. Siendo lo divino la mayor concentración de ser, de carácter fundamentalmente cualitativo, con una cuantificación de tipo sólo emocional, está fuera del tiempo objetivable (no tiene ni principio ni fin, o sea es eterno) y además es dueño y señor de todas las cosas, o sea, como diría un latino, *dives*, rico poseedor de *divitiae* o *ditiae*, abundancia de cualidades o atributos excelentes, de bienes y cosas (preciosas). Dios es el padre rico, el *Dispiter*. Pues *dives*, rico, es una palabra derivada de *divus*, “el que es como los dioses” o “que está protegido por los dioses” (De Vaan, 2008). Ni que decir tiene que una economía montada sobre estos principios ha de ser de carácter fundamentalmente emocional, basada más en el reconocimiento y búsqueda del prestigio personal, que exige una inmediatez que está alejada del tipo de relaciones que es dominante en las economías de mercado impersonal que nos son tan comunes en la actualidad.

Con todo no hay separación radical entre una y otra. En ambas el elemento de cambio es una *merx*, *mers* o *merces*, una merced, una mercancía. En una economía de prestigio sería un beneficio gracioso que se hace a alguien, aunque sea de igual a igual. Esta compartición de las mercedes (*mercium*) sería un *commercium*, unas “relaciones amistosas” siempre de carácter personal, con clara identificación de quién otorga y quién recibe una merced. La práctica de tal actividad sería un *commercium*, un sistema de relaciones en el que se establece un intercambio de favores (incluidos los sexuales) en los que pueden intervenir bienes tangibles o intangibles; de ahí que se denomine *merces* al medio de pago y *mercenarius* al que trabaja por recibir ese pago. Ese pago bien podían ser las provisiones, víveres y vituallas que se vendían en el comercio, y de allí salieron las palabras *mercatura* y *mercatus*, que designaría tanto a la actividad como al lugar donde realiza el *mercator* (mercader) la actividad de *mercari* (comprar). *Mercurius* sería su dios protector (De Vaan, 2008). La moneda, o pieza mercantil fungible utilizada para facilitar el intercambio de otras mercancías en principio, como unidad de

cuenta, se iría convirtiendo poco a poco no sólo en medio de pago sino también en medida del valor, con independencia de su utilidad intrínseca. Con todo, durante la Antigüedad, el proceso de abstracción de su valor no llegaría nunca a ser dominante, hasta el punto de que, como ha sucedido en nuestros días, se llegase a prescindir, de forma general y apoyada por los estados, de su valor metálico.

Con moneda o sin ella, la economía, como acto público que es, reposa sobre la fe pública (*fides*) compartida, o sea en la confianza. Habitados como estamos a los mercados impersonales, en los que la racionalidad juega un papel muy importante, no solemos reparar en el largo proceso que se ha debido realizar para llegar a una situación tal, dejando así a un lado lo que sigue siendo fundamental: el aspecto emocional que la hace posible. No obstante una mirada a nuestra antigüedad, cuando la racionalidad estaba más acotada, nos permite un mejor conocimiento del sistema dado que este aspecto era entonces mucho más patente. Y así, si hoy podemos afirmar con rotundidad que el dinero es deuda —generada tanto por los particulares como por los estados—, no debemos pensar que ello es una novedad: la deuda, manifestación de la confianza en su eficacia, siempre fue el motor de la economía, tanto de la de prestigio como de la de mercado.

Se entiende pues por economía de prestigio aquella que se basa en un planteamiento sobre todo emocional. La persona que quiere prosperar en ese campo procura manifestarse de forma destacada ante los demás y demostrar su supremacía haciendo favores a los otros, que a cambio han de reconocer la mayor calidad del ser de esa persona benefactora. La manera de devolver esa deuda de *gratitudo* —pues la gracia (*gratia*, *gratis*) es el elemento de cambio— es intentando por todos los medios agradecer con el propio comportamiento los favores recibidos procurando hacerle los más posibles al benefactor. Es más, la provocación a través de los favores es la base de la competencia, que sostiene al sistema y que puede llegar a ser agotadora. Por ejemplo, en el campo estricto de la religión esa economía se manifiesta por medio de las pruebas de adhesión que se realizan hacia la divinidad, la cual, para manifestar su poder superior, se entiende que ha de devolver beneficios de una forma más espléndida. Propia de los sistemas aristocráticos (en sentido originario: sociedades regidas por la autoridad —que no el poder— de los mejores que guían a las comunidades), la tendencia natural es a la cerrazón de estos en sistemas nobiliarios de poder (que no de autoridad, o sea de la capacidad de seducir a los demás con la inteligencia generosa) a través de la herencia de situaciones de hecho que tienden a convertirse en otras de derecho (Chic, 2009).

Contra estas situaciones de derecho tenderán a alzarse los grupos que se sienten ahogados por el sistema y explotados, que intentarán hacer valer otras ideas dominantes, como por ejemplo que lo que importa en el desarrollo de una comunidad es la inteligencia racional, que tiende a cuantificar los esfuerzos en un plano de igualdad. El comercio impersonal (no emocional) desarrolla un nuevo

tipo de deuda, de límites concretos, cuantificables en el otro medio de cambio que es la moneda como bien material, perfectamente delimitable y que hemos visto que tiene su origen en el otro modo de contemplar la economía. El problema que presenta esta otra postura (que tiende a manifestarse en la economía de mercado impersonal, basada en la oferta y la demanda sobre bases en principio igualitarias, al contrario de la economía de prestigio) es la señalada evolución en la exaltación de lo racional hasta extremos racionalistas, o sea sectarios de la razón, como vemos en nuestros tiempos más recientes, lo que implica un individualismo cada vez mayor y la tendencia a la destrucción del sentimiento social como algo emocional (sentimiento que se sustituye por un contrato carente de emoción, basado sólo en los intereses cuantificados). O sea, que la competencia cuantitativa, en este plano, puede llegar a ser tan destructiva como en el contrario. Esto estaba en un estadio bastante menos desarrollado en nuestra antigüedad que en la actualidad, pero podemos ver allí sus primeros pasos ya entonces.

De ahí que encontremos, dada la ausencia de límites estrictos, tanto en un tipo de economía como en su complementario —pues ninguna de las dos se da de forma pura nunca, dado que sólo tenemos un cerebro emocional/racional—, que la deuda surja como motor de la acción para producir bienes y servicios nuevos que enriquezcan a la comunidad. Y que, como nos muestra un examen histórico del pasado, los abusos de esa deuda —o abusos de confianza— pueden generar situaciones de agobio que en último extremo lleven a la incapacidad de seguir avanzando. De ahí que, como último recurso, para desatascar la situación de parálisis, hubiese que recurrir a la abolición de un sistema de deudas devenido obsoleto, con el mínimo de perjuicios para las partes acreedoras y deudoras, para comenzar un nuevo ciclo en una dimensión distinta. Dos ejemplos del pasado, como son los de Solón de Atenas (s. VI a.C.) y César de Roma (s. I a.C.) pueden ilustrar lo expuesto. En el primer caso hay que resaltar que se trató de una crisis de deudas sin que aún estuviese monetizada la economía. Respecto al segundo —ya en fase monetaria— queremos resaltar la advertencia de Cicerón (*Off.*, 2. 24. 84) cuando deja claro por qué no se podría haber abolido la deuda entera, pues hubiese significado la destrucción de la confianza (*fides*) que sustenta cualquier Estado.

Así pues la confianza, un hecho natural que se da en el plano emocional en los animales, fue abriéndose un nicho cultural a medida que las comunidades se fueron transformando en sociedades en las que se iba apuntando el hecho del Estado y haciendo que sus actividades fueran desarrollándose de formales (o sensitivas) en informales (emocionales o míticas) y técnicas (más racionales o lógicas) (Hall, 1989).

En cualquier caso conviene recordar que en el modelo antiguo de economía, la de prestigio, la acumulación de la riqueza (que es lo que hace a una persona rica) sólo es el medio de resaltar su grandeza a través del gasto, y no de la

inversión. La inversión de capital para producir más capital es la característica básica del capitalismo: el capital se convierte en un fin y no sólo en un medio. En éste la virtud del trabajo es considerada la principal como medio de acumulación de más capital, mientras que en la economía de prestigio dicha acumulación tiene otra finalidad principal: el gasto conspicuo, (ilustre, visible, sobresaliente, como el que se hace en las fiestas). La fiesta, lo contrario del trabajo, es el objetivo en el mundo antiguo, y cuando un país se siente próspero, gracias sobre todo a la explotación ajena, procura multiplicar el número de fiestas. Como hizo el emperador Trajano a su regreso triunfal tras la conquista de lo que hoy es Rumanía (Dacia).

El trueque simple, sustentado sobre la aludida mentalidad cualitativa dominante, se debió ir abriendo camino en el marco de comunidades simples, donde los lazos de sangre (reales o ficticios) constituyesen redes sociales que sustentasen la vida de las comunidades. El medio geográfico habría de condicionar el modo de vida y tamaño de éstas, lo que se ve muy bien, por ejemplo, en la península Balcánica, donde en el sur, con valles no muy grandes y poco regados (por los ríos o por la lluvia) no facilitaban la trashumancia del ganado mayor, al contrario que en la parte septentrional. El mundo cerrado de las comunidades de guerreros, las *poleis*, que propiciaron una forma de vivir llamado político, era distinto al que se vivía en las regiones del norte, donde la vida tribal y la importancia social de la mujer fue en general mayor. La geografía, como el clima, han de ser necesariamente tenidos en cuenta por el historiador. No es desde luego una casualidad que las mayores concentraciones urbanas se diesen en zonas accesibles a la navegación, pues sólo este medio de transporte permitía en la antigüedad realizar transportes importantes de mercancías con cierta rapidez y poco coste, lo que hacía posible la vida más especializada de las personas recluidas tras los muros de las ciudades y que, en parte, podían dedicarse a vivir de exportar excedentes o disfrutar de los ajenos.

La tendencia al hábitat agrupado siempre ha tendido a darse en una especie como la humana, por motivos de reproducción, cooperación socioeconómica y defensa, acentuándose cuando las condiciones lo han permitido para hacer más fácil la vida de los componentes de una comunidad. La complejidad, en general, ha tendido a ser creciente conforme se fue descubriendo la ventaja de la división laboral y el medio ambiente y la seguridad del grupo lo fueron haciendo posible. Esto se nos hace evidente en el Próximo Oriente y el Norte de África (Egipto), donde la agricultura o cultura del agro es más antigua. En principio, cuando los sistemas de medida objetiva eran muy rudimentarios, sólo se distinguían en la realidad percibida dos aspectos de la misma: uno tangible (*materia* = madera) y otro intangible o inasible (*spiritus* = soplo), sin dar prioridad a uno sobre el otro. Luego, con el desarrollo de la técnica (sobre todo la de la escritura, como veremos) y la consiguiente evolución de las relaciones sociales, se lograron

instrumentos de medida mucho más objetivos (o sea, menos subjetivos) y la percepción de esa misma realidad fue cambiando, obligando a replantearse una y otra vez los aspectos de la misma.

La creciente complejidad de las sociedades, por crecimiento vegetativo o por adición, sabemos que en estos lugares fue propiciando el paso de comunidades basadas en el sentimiento (naciones) a organizaciones estáticas (estados) sustentadas sobre normas, aceptadas voluntariamente o impuestas, que regulaban un contrato social para dinamizar el bienestar del grupo. La ley natural era sustituida por la cultural o positiva de forma progresiva, y la objetividad tendía a imponerse sobre la subjetividad. Y un elemento importante en esa marcha hacia la racionalización de los comportamientos fue la adopción de un sistema nemotécnico que permitiese llevar la cuenta, lo más precisa posible, de los elementos a administrar. Poco a poco, a través de la pintura de la cosa que se quería recordar, se fue evolucionando hacia una situación en la que el concepto fue tomando vida propia. Así, por ejemplo, de “una mano de pescado” se fue pasando al concepto de “cinco”, con independencia de su concreción en forma de pescado o de cualquier otra cosa. Iba surgiendo así el lenguaje del conocimiento (*mathema* en griego) o matemático, de gran utilidad en la administración por fijar de una forma precisa y objetiva los elementos en que se podía considerar dividida la realidad.

Un camino similar recorrió la palabra referida a los otros elementos más difíciles de contabilizar, aunque nunca llegó a los mismos niveles de precisión. Los seres que se veían diferentes, y sus sentimientos, eran definidos también mediante nombres, hasta el extremo de llegar a considerar que la realidad se confundía con su nombre, de donde derivó el poder mágico otorgado a la palabra, básico en los juramentos o compromisos de la palabra propia (o sea la propia realidad personal) puesta como garantía. Si en la palabra del conocimiento la reducción a unidades mínimas, a imitación de los dedos de una mano (dígitos) bastaba, para lo demás el proceso fue más complejo. Se comenzó pintando o esgrafiando lo que se quería recordar, normalmente en referencia a los signos matemáticos, para iniciar luego un proceso de simplificación simbólica que terminó, muy poco a poco, derivando en signos que identificaban sólo un sonido concreto.

Normalmente esto fue realizado en el marco de estados centralizados que podían permitirse dedicar a una serie de personas exclusivamente a especializarse en ese complejo mundo de la combinación de miles de signos y cifras, con los saltos que de vez en cuando inducían comunidades nuevas que adoptaban el sistema simplificándolo aún más en momentos en que la administración compleja fallaba y las escuelas de escribas decaían. Esto sucedió, por ejemplo, con los arameos tras la caída de los grandes imperios próximo-orientales del segundo milenio antes de Cristo, y sucedió de nuevo (en este caso respecto a este estado ya avanzado) cuando hacia comienzos del primer milenio antes de nuestra era

cronológica los griegos, muy poco evolucionados desde el punto de vista estatal, tuvieron necesidad de usar esos sistemas nemotécnicos al ponerse al servicio de los estados evolucionados y trabajar para ellos. Posiblemente la genialidad, no buscada, consistió en abandonar definitivamente la dualidad de sentido que podían conservar residualmente aún los alfabetos cananeos fenicios (*alef* era el sonido *a* pero también la vaca, por ejemplo) para pasar a la pura abstracción (*alfa* sólo representa el sonido *a*). El tomar un sistema gráfico de las palabras de unos pueblos avanzados que los habían desarrollado, sin haber ellos, los griegos, alcanzado las formas organizativas estatales que habían permitido su nacimiento y evolución, resultó uno de los hechos culturales más revolucionarios que se han conocido.

Queremos subrayarlo. Entendemos que el origen del individualismo europeo se encuentra precisamente en este hecho casual: cuando las colectividades apenas se han desarrollado en estados con administración pública propia, la adopción de un sistema alfabético iba a permitir que la objetivación de la realidad se realizase a nivel individual por falta de esos elementos estatales en los que hasta entonces se había producido fundamentalmente.

Objetivación de la realidad decimos. La escritura significaba sacar el propio pensamiento de una persona del ámbito cambiante de la oralidad, para fijarlo y ponerlo así de forma estable fuera de esa misma persona que lo escribía, que podía así volver sobre el mismo en un diálogo interior lo mismo que los demás podían acercarse a él incluso cuando la presencia física de los interlocutores no se daba. Era poner la verdad ante un espejo, como diría R. Ronchi (1996). Además, como señala E.A. Havelock (1996) “cuando el lenguaje se separó visualmente de la persona que lo hablaba, entonces también la persona, fuente del lenguaje, adquirió unos contornos más nítidos, y nació el concepto de individualidad”. Objetivación de la vida e individualismo van unidos pues. Y, en el caso de Europa, si la escritura se había simplificado enormemente y además —lo que entendemos que es muy importante— los elementos socializadores eran poco coercitivos aún, la posibilidad de que el individuo se desarrollase en su mayor plenitud fue ahora más grande que nunca. El mundo de las *poleis*, el mundo político, se iba a desarrollar desde la mayor importancia del individuo, frente a lo que había sido normal hasta entonces. Y la racionalización de la vida iba a alcanzar niveles antes inusitados.

Una serie de circunstancias se iban a conjuntar para ello, de modo que los pequeños se hiciesen necesarios para los grandes sin que fuese deseable un sometimiento directo. Y entre ellas no fue la menor el hecho de que los principales estados del Creciente Fértil viesan la necesidad de abastecerse de plata en el ámbito mediterráneo ante la dificultad momentánea de hacerlo en otros lugares (Chic, 2009). El recurso a los griegos o helenos de las costas e islas como marinos arrojados (también como mercenarios) fue sobre todo generalizado por

parte de Egipto, mientras los Asirios —la otra gran potencia— recurría a los fenicios de la zona por ellos dominada. Con todo, los límites de actuación de unos y otros —indoeuropeos de lengua con vocales abiertas y semitas que eran lo contrario— fueron siempre difusos y se influyeron a su vez entre ellos. Cuando los más atrasados, los griegos, tomen el alfabeto de los fenicios, lo adaptarán a las peculiaridades de su lengua (*alef* o *alfa* para los griegos no significaba nada más que un sonido, y no una vaca, como se dijo) y llegarán de ese modo al resultado antes señalado.

Hasta entonces el comercio había sido preponderantemente un medio prestigioso de conseguir en el exterior aquello de lo que se carecía en el interior de la comunidad. El principio teórico era el de que la amistad personal entre los jefes daba lugar a una serie de intercambio de regalos, los cuales, llegado determinado nivel de abastecimiento necesario se pasaba a regular mediante tratados comerciales con el establecimiento de tablas de equivalencias de valor de las mercancías intercambiables, así como el señalamiento de algunos sitios de paso (emporios o puertos), anexos a las ciudades generalmente, cuya neutralidad era garantizada mediante juramentos religiosos. El origen de la moneda se encuentra en buena medida en la necesidad de fijarse en una serie de bienes prestigiosos, normalmente marcados con la cabeza (capital) de una divinidad protectora, que sirviesen como medio de referencia. El que en principio no tuviesen un peso y una ley determinados no quita para que la función premonetaria de estos objetos fuese evidente.

En el siglo VI a.C. los griegos (y en un grado menor el rey persa) habían logrado ya establecer estándares fijos en las emisiones, lo que, como el alfabeto con frecuencia presente en las piezas, iba a facilitar la racionalización de las relaciones económicas, realizadas ya por individuos y no por agentes comerciales en nombre de sus comunidades (no por casualidad la moneda de Cartago, una ciudad fenicia, iba a tardar más en aparecer). La moneda iba a ser así, en origen, un elemento más de la economía de prestigio, pero iba a facilitar en gran modo, con su carácter estable, el desarrollo —lento pero seguro— de una economía de mercado impersonal. Lo curioso es que ésta, nacida en principio en el marco del comercio exterior, donde la relación directa y la sanción comunitaria del marco de deuda personal exigible no eran factibles, luego, conforme el mundo se fue haciendo más interconectado, incluso a nivel político-militar (Imperio Romano por ejemplo), valió sobre todo a nivel de relaciones internas. Debemos recordar, como ponen de manifiesto los documentos del Lejano Oriente referentes a Europa antigua, que las relaciones con este mundo siempre se hicieron a nivel de regalos y contra-regalos realizados en el marco de una economía palaciega de prestigio, a pesar de que en el siglo II d.C. la economía del amplio ámbito romano estaba muy monetizada (McLaughlin, 2010). El comercio distante no era entonces exactamente lo mismo que entendemos hoy por importación-exportación, aunque compartiera

algunos rasgos con el mismo en la transferencia de bienes, pero no en los principios de intercambio, sujetos a una racionalidad económica en buena medida distinta. Es interesante señalar no obstante que la deuda cuantitativa, impositiva en principio, comenzó siendo —de la misma manera que el comercio impersonal— exterior para pasar luego al ámbito interior conforme fue avanzando el desarrollo del individualismo (ligado a la escritura y la moneda). Por eso, tal vez, hoy se sigue produciendo una condonación de dicha deuda en el exterior —cuando hay comercio— antes que en el interior, ya que el grupo prefiere endeudar antes al ajeno que a sí mismo. Como sucede con el trabajo, donde se prefiere explotar antes a otro que a uno mismo.

Esa racionalidad, ese individualismo en suma, no sólo se iba a manifestar, como era de esperar, en el plano económico de la administración, sino en todas las esferas de la vida. Así sucedió en el arte, en el derecho, en la religión... En este campo es de destacar cómo la abstracción fue conduciendo a la idea de un espíritu (elemento intangible) separado de la materia (o elemento tangible) de la persona, que además iría tomando conciencia de su responsabilidad en las propias acciones, pasando poco a poco de una cultura de vergüenza por los hechos realizados por una mala inspiración a otra de culpa (en el sentido actual) derivada de la idea de que uno es responsable de las propias acciones realizadas libremente en el marco de la jaula de la cultura, cada vez más racional. En relación con ello irá surgiendo, lenta pero firmemente, una doctrina de salvación tras la muerte que antes era innecesaria. La poesía lo refleja bastante bien, con el paso del hombre inspirado que se considera cantor oral (aedo) del tema recibido de las Musas, al del hombre que lleva de las riendas a éstas y crea con su propio esfuerzo literario a partir de esa inspiración (poeta). El poeta es el hacedor de imágenes, va a la esencia de las palabras y las maneja con soltura con un método analógico (creación poética), funciona con conceptos flexibles (míticos) dándole pervivencia lógica con la escritura. Una escritura que ayuda a configurar la creencia abierta que subyace en la palabra escrita. De ahí que el nacimiento de la prosa literaria se pueda considerar una manifestación más de la fuerza de este sistema nemotécnico, que ya no hace necesaria la entonación para facilitar el recuerdo en la memoria natural. Tema éste del que serán conscientes poetas en prosa como Platón, que consideran a la escritura un fármaco o chivo expiatorio de la memoria. Algo que se observa bien en el desarrollo de la filosofía, que no es sino una desconfianza hacia la *sofía* o sabiduría conservada simplemente en la memoria y alterada continuamente por el olvido de lo innecesario, como tradicionalmente se había venido dando en los relatos genealógicos. Los filósofos griegos se dieron cuenta pronto que algunos fenómenos podían entenderse y por lo tanto predecirse por medio de números. Como señalaron los pitagóricos, para ellos los números eran la esencia de las cosas. Una vez que se comprende la estructura numérica del mundo, su control ya es posible racionalmente. En cualquier caso el

método analítico se impone ya sobre el analógico. Con la fijación de la memoria, o sea con su objetivación en la escritura, va a ir surgiendo un nuevo concepto de verdad, no contrapuesto ya a lo que se olvida (visión mítica), sino a la mentira, que es la negación y no el debilitamiento de la verdad (visión lógica).

La ciencia iba a comenzar así a ganarle terreno a la religión, al menos entre las capas más cultas de las comunidades, aunque éstas se mantuvieron en general contrarias a la aplicación de esa ciencia a las simples técnicas (artes), o sea al desarrollo de lo que hoy llamaríamos tecnología. La idea de regreso a las fuentes del ser iba a predominar durante mucho tiempo en la conciencia general sobre la de progreso, visto con horror como programa de actuación. La conservación iba a predominar sobre la innovación, el retorno sobre el progreso, por miedo a una naturaleza que se consideraba dominada por unas fuerzas siempre superiores a las humanas. Téngase en cuenta que en las sociedades antiguas, donde la mayoría de la población es ágrafa —y por tanto vive en la inmediatez del momento— lo cualitativo es fundamental y, en consecuencia el tiempo dado de golpe, el presente absoluto, el eterno sobrenatural en el que todo está contenido, tiene preferencia en la consideración social, de tal forma que importa más lo que permanece que lo que cambia.

Frente a lo que sucederá en la época Moderna, cuando el hombre reacciona a su conocida pérdida de centralidad en un mundo geocéntrico —que ahora queda superado— con la idea, antes rechazada, de su propio poder creador, en nuestra Antigüedad la Tierra era considerada como la Gran Madre, que no sólo no nos pertenecía sino todo lo contrario: El hombre tenía la tierra como el hijo tiene a su madre, pero su propiedad no iba más allá. Ni que decir tiene que esa madre nutricia (*alma mater*) era el principal bien que un hombre podía tener, de forma que toda la economía iba a girar fundamentalmente en torno a ella. Sólo se llegaba a la idea de que el hombre le ayudaba a procrear con el cuidado dedicado, teniendo cuidado en que viviera saludable y no se produjera un envenenamiento (*veneficium*) por exceso de explotación. Sólo esa era la manera que se entendía como digna de obtener un beneficio (*beneficium*). El mundo del comercio, fundamental en el pensamiento moderno, que puede llevar al consumo sin límite, sólo era aceptable dentro de un marco de subordinación de los intereses particulares a los generales, como con claridad nos dice Cicerón (*De officiis*, 1. 150-151). La tierra debía ser libre, como muy bien expresa Solón en su elegía (Frag. 24 Diehl). Por tanto no se le debía imponer nada, o sea no debía pagar impuestos, sino que el trato hacia la misma debía ser piadoso (en el sentido respetuoso romano), como el que se debe tener hacia la madre de cada uno en particular. El hombre libre es el hijo de una Madre libre, el que no paga impuestos. Sólo se entendía que se podían realizar, en casos extraordinarios, recaudaciones de *tributum* (contribución extraordinaria), palabra derivada de *tribuere*, lo que se atribuía de responsabilidad a cada uno en base a la correspondiente *fortuna* o cantidad de

gracia (*gratia, charitas*) que uno había adquirido por suerte. Al hombre, en este sistema de pensamiento, le resulta caro, querido, aquello que ansía y de lo que carece, aquello de lo que existe carestía (*kharistia*, de donde vendrá luego la eucaristía, el buen banquete de gracia o *kharis*). Y nada era más apetecible que tener una buena madre, tener tierra. No por casualidad la consideración social de un individuo, establecida formalmente mediante una opinión autorizada (*census*), era su capacidad para disponer de la tierra, de su fortuna o calidad de ser, reflejada en la posesión de bienes del más alto valor. Ser rico (*dives*) era una señal de protección divina. El mundo calvinista no sería por tanto en esto innovador, aunque el capitalismo en que se desarrolló le daría una nueva dimensión a su planteamiento derivado del nuevo posicionamiento del hombre frente a la naturaleza, pasando de ser la tierra libre a ser esclava. Pero de momento queda muy claro en la teoría económica antigua que sólo la tierra proporciona la única manera digna de vivir. Así, Aristóteles vincula el origen del capitalismo al comercio en su *Política* (1.3 (1257-1258)) al tiempo que muestra su repulsa moral por él pese a su planteamiento racional. No por casualidad este padre de la lógica escribiría que “cuanto más sólo estoy, más consuelo encuentro en el mito” (Fr. 668 Rose). Su planteamiento solo era racional (o sea, entendía la razón como un instrumento para el conocimiento y no la identificaba con el mismo) y no racionalista.

Todo lo aquí expuesto hay que entender que es un esquema muy general de una época larga (1500 años) y con muchas desigualdades entre las poblaciones que habitaron durante ese tiempo en lo que denominamos Europa. Hemos resaltado algunas particularidades que podríamos llamar, paradójicamente, extensibles a la mayoría. No tienen estas palabras escritas pues otra finalidad que la de situarnos en una mentalidad que fue la dominante durante la mayor parte del pasado conocido de la humanidad, pero que ahora nos pueden parecer bastante extrañas en nuestro mundo, aunque tienen mucha vigencia en otros humanos coetáneos pero menos desarrollados culturalmente. Expresión ésta que no ha de entenderse en absoluto como una valoración moral: no necesariamente un determinado nivel cultural (o sea de represión y encauzamiento de las pulsiones naturales) ha de ser mejor o peor para el hombre que realiza su vida en dicho marco. Es más, tomar conciencia de ello, de que existe una evolución desigual, puede ayudar a razonar nuestro propio comportamiento, esta vez sí, para encontrar en el contraste —espacial y temporal— formas de actuación que nos resulten menos nocivas a medio y largo plazo. Es de esta manera como el historiador, situado en el presente, construye “pasadibles” que sirvan de orientación para la comunidad de misma manera que los economistas suelen construir “futuribles”. Se sitúa en el campo de la memoria, indispensable para poder proyectarse en el de la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. (1997): *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- (1996): *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós.
- Bermejo Barrera, J.C. (1995): “Las tramas de la verdad: consideraciones sobre la enseñanza de la Historia”, *Antigüedad y Cristianismo*, XII, pp. 503-517.
- (2002): “Sobre el buen uso de los monumentos arqueológicos”, *Gerión*, 20, pp. 14-18.
- (2005): *Sobre la Historia considerada como poesía, Tres Cantos, Akal*.
- Bloch, M. (1992): *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University.
- Bohr, N. (1988): *La teoría atómica y la descripción de la Naturaleza*, Madrid, Alianza.
- Canfora, L. (2002): *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Barcelona.
- Chic García, G. (2009): *El comercio y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Tres Cantos, Akal.
- Detienne, M. (2001): *Comparar lo incomparable: alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península.
- De Vaan, M. (2008): *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden- Boston, Brill.
- Eliade, M. (1985): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.
- Evers, K. (2010): *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Madrid, Katz Editores.
- Fernández Pita, S. y Pértegas Díaz, S. (2002): “Investigación cuantitativa y cualitativa”, *Cad. Aten. Primaria*, 9, pp. 76-78.
- Goody, J. y Watt, I. (1996): “Las consecuencias de la cultura escrita”, *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa.
- Gutiérrez Estévez, M. (2004): “Contiendas en algunos mitos y rituales amerindios”, en L. Díaz y G. Viana (coords.), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*, Madrid, pp. 273-292.
- Hall, E.T. (1989): *El lenguaje silencioso*, Madrid, Alianza.
- Havelock, E.A. (1996): *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- Kerényi, K. (1999): *La religión antigua*, Revista de Occidente [Madrid, 1971], Barcelona.
- Maffesoli, M. (1996): *De la orgía. Una aproximación sociológica*, Barcelona, Ariel.
- Mclaughlin, R. (2010): *Rome and the Distant East. Trade Routes to the ancient lands of Arabia, India and China*, Londres, Continuum.
- Meyer, Ph. (1996): *La ilusión necesaria*, Barcelona, Ariel.
- Mosterín, J. (2009): *La cultura humana*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Nietzsche, F. (2000 [1873]): *Sobre mentira y verdad en sentido extramoral*, Valencia, Ed. Diálogo.
- (1999 [1874]): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. de G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Orwell, G. (1981 [1949]): *1984*, Barcelona, Destino.

- Ronchi, R. (1996): *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Los Berrocales del Jarama, Akal.
- Rufin, J. Chr. (1993): *El Imperio y los nuevos bárbaros. El abismo del tercer mundo*, Rialp, Madrid.
- Veyne, P. (2000): "El Imperio romano", en Ph. Ariés y G. Duby, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus.

GENARO CHIC GARCÍA

A lo largo de estas páginas se ofrece un análisis de los grandes procesos históricos experimentados por las comunidades que habitaron los territorios que se extienden en torno al Mediterráneo, desde los comienzos del I milenio a. C. hasta la desmembración del Imperio Romano, englobando no sólo al continente europeo sino también la orilla meridional del significativamente designado por los romanos *Mare Nostrum*, el litoral próximo oriental, el Asia Menor y más allá; yendo así desde la península ibérica hasta las estepas rusas y desde las tierras escandinavas hasta el norte del continente africano.

Una visión holística permite definir un proceso cuyo inicio está protagonizado por comunidades sin estado o con estados embrionarios —como los griegos—, que entraron en contacto con los estados palaciegos orientales, de los que adoptaron los sistemas nemotécnicos de escritura y contabilidad simplificados, dando paso a un individualismo que marcó el desarrollo de las nacientes ciudades-estado griegas. La potencia de este individualismo caracterizaría de forma decisiva el desarrollo de una nueva forma de entender la vida, más racional, que ha perfilado por milenios el carácter básico de la cultura europea.

A partir de ahí, mezclándose con los sustratos locales, debido sobre todo al comercio, movido en gran medida por las necesidades de las potencias orientales, se fue produciendo una convergencia, lenta pero efectiva, que culminará con la formación del multiforme y plural, aunque sólido y fecundo, Estado Imperial Romano. Éste, sin abandonar los principios de racionalidad, cada vez se irá aproximando más a las formaciones palaciegas euroasiáticas —Persia, India, China— con las que entró en contacto e intercambió influencias. Nuevas formas de comunicarse y relacionarse, de vivir en el ámbito rural y en comunidades urbanas, de entender las relaciones con los poderes humanos y divinos fueron configurando, en medio de la expansión directa —por medio de la conquista— o indirecta —contactos e interacciones de otro tipo— un sistema de organización y una forma de ser que distinguió mucho tiempo a Europa del resto del continente euroasiático. Como colofón el cristianismo, síntesis de tendencias contrapuestas, dio cada vez más fuerza a nuevas concepciones que llegaron a dominar a la larga el mundo.



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

