

Hegel y la idea de Europa*

Hegel and the idea of Europe

Albert Moya Ruiz
Universitat Internacional de Catalunya
amoya@uic.es

doi: <http://dx.doi.org/10.18543/ced-02-2019pp55-72>

Sumario: I. Introducción.—II. Europa y la filosofía.—III. La conciencia histórica de Europa *Aufhebung* y *Versöhnung*.—IV. Libertad, eticidad y participación política.—V. Conclusiones.

Resumen: Tal como lo describía Zubiri, Hegel representa «la madurez de Europa». Una madurez que remite a la capacidad de la filosofía hegeliana de responder al latir de su tiempo y de iluminar los aciertos y contradicciones de la modernidad occidental. La idea de Europa en Hegel forma parte de una precisa visión humanística y social que recupera y sintetiza las raíces de la tradición precedente sin limitar sus posibilidades y aperturas de futuro. La reflexión hegeliana sobre la identidad europea oscila así entre la *Aufhebung*, en tanto superación de las inevitables contradicciones que genera el desarrollo histórico-espiritual de la humanidad, y la *Versöhnung*, como reconciliación e integración de todos sus éxitos y fracasos anteriores. Una reflexión que, más allá de su acentuado eurocentrismo, impulsa una visión dinámica de Europa que contiene en su interior la tensión entre lo particular y lo universal y que apela a la construcción de una Europa capaz de reconciliar la diversidad en la unidad gracias a su capacidad de autopensarse como proyecto en marcha.

Palabras clave: Hegel, Europa, identidad europea, libertad, razón.

Abstract: As Zubiri described it, Hegel represents «the maturity of Europe». A maturity that refers to the ability of Hegelian philosophy to respond to the beat of his time and illuminate the successes and contradictions of Western modernity. The idea of Europe in Hegel is part of a precise humanistic and social vision that recovers and synthesizes the roots of the previous tradition without limiting its possibilities and openings for the future. Hegelian reflection on European identity thus oscillates between the *Aufhebung*, as it overcomes the inevitable contradictions generated by the historical-spiritual development of humanity, and the *Versöhnung*, as reconciliation and integration of all its previous successes and failures. A reflection that, beyond

* Recibido el 2 de julio de 2018, aceptado el 5 de septiembre de 2018.

its accentuated Eurocentrism, drives a dynamic vision of Europe that contains within it the tension between the particular and the universal and that appeals to the construction of a Europe capable of reconciling diversity in unity thanks to its ability to think of itself as a project in progress.

Keywords: *Hegel, Europe, European identity, freedom, reason.*

I. Introducción

Europa se erige por primera vez como objeto de reflexión filosófica durante la modernidad. Y, sin embargo, lo hace supeditada, en la mayor parte de los casos, a convicciones eurocéntricas que responden principalmente a una hegemónica actitud de expansión y dominio del mundo que impulsa el progreso material. La Europa moderna se siente eje y centro del desarrollo humano y se ve a sí misma como «legisladora» del mundo en un momento en que las escisiones y desgarramientos que asolan al continente europeo no parecen alterar demasiado esta presuntuosa imagen.

El pensamiento hegeliano, anclado en esta peculiar constelación histórica que representa la Europa de principios del XIX, no deja de bascular entre un acentuado eurocentrismo, en parte propio de la época, y una lúcida reflexión sobre el concepto de Europa que empieza a irradiar con vigor durante ese tiempo. Por este motivo recuperar hoy a Hegel constituye una tarea más que justificada si se tiene en cuenta que el filósofo alemán fue uno de los primeros teorizadores del concepto de «modernidad europea» y que realizó un enorme esfuerzo no solo a nivel filosófico, sino también a nivel histórico, político y social para explicar la realidad de su tiempo.

Por mucho que haya cambiado la situación de Europa desde el siglo XIX y por mucho que la barbarie más inimaginable haya azotado al continente europeo durante el siglo XX, el espíritu de recuperación y reconciliación de la identidad europea que se vive tras las dos fratricidas guerras mundiales entronca con muchas de las consideraciones que ya planteaba Hegel en su tiempo. Es en este sentido que el diálogo con la tradición idealista alemana, además de mostrarse inspirador, sirve como síntesis de una tradición que a lo largo de los siglos ha buscado la universalidad de lo *humanus* en convivencia con los distintos particularismos que conforman Europa. El impulso universalizador que palpita tras las intuiciones hegelianas no deja lugar a dudas de la importancia que sus contribuciones pueden tener en un momento como el nuestro, que sigue buscando con urgencia una unidad en la diversidad que nos permita cohesionar, no solo a nivel político y económico, este espacio identitario común que constituye Europa.

Ahora bien, si como sostiene Spaemann «la herencia europea no puede separarse de la dinámica universalista que la caracteriza», no hay que olvidar tampoco que «a causa de este universalismo es tan ambivalente y peligrosa la forma europea de pensar»¹. Y aunque en términos generales, como señalaba Arnold J. Toynbee, la historia no es más que un proceso de ascenso y declive de civilizaciones sucesivas, el espíritu europeo nace y vive a raíz del concepto de «problematicidad», entendido como aquella necesidad interior y exigencia de comprensión que lo impulsa constantemente a buscar el desarrollo humano universal, ya sea mediante la ciencia, el derecho, la filosofía o la moral. El inconformismo y la insatisfacción «fáustica» que mueven al espíritu europeo explicarían que Europa, a diferencia de otros continentes, contenga en su interior la revolución y su consecuente e inevitable carácter transformador.

Pero la constante inquietud europea por aunar la «unidad en la diversidad» no disipa la incapacidad que demuestran todavía hoy los Estados-nación para mantener y preservar en su interior principios universales básicos como los Derechos Humanos, así como el respeto por las libertades individuales y colectivas propias del pluralismo democrático. Lejos de alcanzar aquel utópico ideal de la «paz perpetua» en la forma en que lo planteaban el Abate de Saint-Pierre o el mismo Kant, el «universalismo particularista» que parece caracterizar a la Europa contemporánea sigue sin encontrarse, en su propio territorio, libre de los peligros de la barbarie.

La idea de Europa que Hegel nos ofrece pasa por aunar y superar (*Aufheben*) parte de las reflexiones de sus predecesores. Si ya la Ilustración francesa tardía había incorporado en sus esquemas una clara vocación europea, como la que por ejemplo transmitía Voltaire apelando a la «casa común europea», Rousseau apuntando a la dependencia mutua de las naciones soberanas o Montesquieu señalando la interdependencia de los Estados en base a un nexo indisoluble y vivo entre los pueblos de Europa (a diferencia del resto de continentes), muchos fueron también los pensadores de la tradición alemana que contribuyeron a esta búsqueda de una raíz europea que permitiese respaldar la ansiada identidad europea. Kant, por ejemplo, en su célebre ensayo «sobre la paz perpetua» (1795) no dudó en enfatizar el papel esencial que jugaban los lazos económicos en la construcción de la paz europea, anticipando ya uno de los principales factores que garantizan hoy la cohesión de la Unión Europea y la implicación real de los Estados miembro, mucho más allá de los imperativos morales.

También la «Revolución sagrada» (*heilige Revolution*) impulsada por los románticos alemanes y que impactará con fuerza en los ideales de ju-

¹ Robert Spaemann, «Universalismo o eurocentrismo», *Anuario Filosófico* 23 (1990): 119.

ventud de Hegel se entenderá como expresión del florecimiento de una Europa germánica (*Mitteuropa*) que, tomando el relevo de la Revolución Francesa, conduciría a la renovación y emergencia de una nueva Europa capaz de mejorar la humanidad en general. Novalis, Schleiermacher o los hermanos Schlegel, entre otros, van a sentirse miembros privilegiados de esta renovación espiritual del continente europeo. En el mismo sentido, el pensamiento hegeliano maduro, a pesar de renunciar en gran parte a sus ideales románticos de juventud, no deja de mantener hasta el final la idea de que el espíritu germánico-cristiano constituye en su época la más adecuada manifestación del «espíritu del mundo» (*Weltgeist*) y por tanto aquél que encabeza la «historia mundial» (*Weltgeschichte*).

Por su parte Fichte, inserto en el magma espiritual de este periodo de cambio, reconstruye de modo audaz la génesis de la idea de Europa con una visión mucho más concreta y particular que sus contemporáneos románticos. Sin dejar de mantener el papel crucial que debe acometer la nación alemana a nivel espiritual, Fichte apunta a Europa en una dirección federalista, entendiendo que «la “gran república europea de los pueblos” sólo podrá alcanzar sus fines racionales últimos si la dimensión jurídica, política y económica se vincula esencialmente a la cultural-educativa»². De este modo Fichte tan solo concebiría la articulación política de Europa a partir de «una federación de sus naciones y pueblos que, privilegiando su dimensión filosófico-educativa universalista, habrá de acabar con el mero equilibrio armado de potencias y extenderse a toda la humanidad».³

Como podemos apreciar, el etnocentrismo europeo se encuentra latente tanto en la Ilustración francesa como en el romanticismo e idealismo alemán en el que Hegel se halla sumergido durante su juventud. Sin embargo, es importante señalar que mientras la Ilustración consigue, en cierto modo, relativizarlo o suavizarlo introduciendo elementos discordantes a la identidad occidental⁴ (por ejemplo, al tener en cuenta el impacto que la revolución americana supone para Europa o la fascinación que genera la temática del «buen salvaje»), la concepción hegeliana de Europa mantiene un acentuado carácter eurocéntrico que no parece dejar lugar a muchas alternativas si nos atenemos a su narración de la historia universal⁵. El eurocentrismo

² Salvi Turró. «La idea de Europa en Fichte» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30, n.º 1 (2013), 134

³ Turró, «La idea...», 135

⁴ Cfr. Arsenio Ginzo, «En torno a la concepción hegeliana de Europa», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 38 (2005): 31.

⁵ Esta es la visión que suele compartirse de las culturas no-europeas en Hegel, si bien existen algunos trabajos en los últimos años en los que se ha querido reivindicar otra interpretación posible. Cfr. Susan Buck-Morss. «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry* 26, 4 (2000): 821-865. También: Timo Miettinen, «The particular universal: Europe in modern philosophies of

hegeliano no parece poder distanciarse del concepto de hegemonía cultural europea y del convencimiento de que, frente al fracaso de la Revolución francesa y el establecimiento del protestantismo en Alemania, la nación germana está en posición de tomar las riendas de Europa (y por tanto del mundo) e impulsar el establecimiento de la libertad en el continente.

En todo caso, la cerrazón del eurocentrismo hegeliano, aun siendo poco discutible, debe admitir algunos matices. El principal tendría que ver con el hecho de que en ningún caso el pensamiento hegeliano renuncia a la comparación y relativización con otras culturas y civilizaciones. Salir fuera de sí es un paso ineludible y necesario del Espíritu en su camino hacia la libertad y la autoconciencia, aunque el punto de llegada siempre lo constituya el retorno a sí, que en el itinerario histórico que traza el «espíritu del mundo» (*Weltgeist*) finaliza siempre en la Europa occidental.

II. Europa y la filosofía

Si nos aproximamos a los escritos hegelianos, pronto nos percataremos de que Hegel no explicitó su idea de Europa más que en unos pocos pasajes de su obra teórica. Pasajes que, además, se encuentran localizados a menudo entre observaciones secundarias, apéndices o corolarios. Y, a pesar de todo, no hay duda de que esta temática constituye de modo inherente el trasfondo de todo su pensamiento. En este sentido Eduard Gans, discípulo prominente y principal difusor de su filosofía del derecho, no dudaba en afirmar que el núcleo que animaba en el pensamiento hegeliano no era otro que el de concebir la idea de Europa⁶. De forma similar el filósofo vasco Xavier Zubiri describía a Hegel, como la «madurez» y la «verdad» de Europa⁷. Una expresión que, bien entendida, constata el hecho de que la filosofía hegeliana se erigía como la filosofía dominante en la Prusia monárquica de principios del XIX siendo considerada, incluso, la filosofía oficial del Estado y por tanto en la que se formaban sus más altos oficiales y funcionarios ministeriales. La filosofía hegeliana era considerada para muchos la filosofía que mejor respondía a las necesidades de la época y consecuentemente la que mejor se alineaba con el «espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*).

history» en *Europe Beyond Universalism and Particularism*. ed. por Sergei Prozorov, Susanna Lindberg and Mika Ojakangas (Basingstone: Palgrave Macmillan, 2014), 66-83.

⁶ Cfr. Eduard Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, (Berlin-Stuttgart, Aalen, 1824-1835), 1, 51. Véase también: Daniel Innerarity. «Libertad como pasión. Sobre la idea de Europa en Hegel», *Persona y Derecho* 24 (1991): 109-110

⁷ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. (Madrid: Alianza, 1974), 223.

Más allá de esta pretenciosa visión, que sus sucesores se encargarán de relativizar y sopesar adecuadamente, no se puede negar que la filosofía hegeliana responde al latir de su tiempo y consigue, como pocas, iluminar los aciertos y contradicciones de la modernidad europea. De aquí que Habermas no dude en afirmar que Hegel «fue el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad»⁸ en un contexto histórico en el que claramente detectó el fin de una etapa y el florecimiento de una nueva figura del Espíritu⁹. Habermas señalaba que precisamente el gran acierto del filósofo fue entrever la relación interna que subsiste entre modernidad y racionalidad. Esta esencial correspondencia explicaría por qué la modernidad europea no puede desligarse de la adquisición de la autoconciencia ni de la necesidad de autojustificación, exigencias que encuentran en la filosofía y la reflexión su razón de ser. El «sistema de la ciencia» (*System der Wissenschaft*) que Hegel desarrollará para sistematizar el saber humano en su totalidad constituirá una prueba fehaciente del optimismo con que el espíritu europeo asume la tarea de guiar a la humanidad hacia la adquisición de una libertad efectiva. Según Hegel, esta tarea sólo podía desarrollarse en la modernidad occidental entendiendo que su tiempo es el *Kairós* del Espíritu, el tiempo oportuno en el que se cumple la realización de los intereses supremos del Espíritu; punto álgido del progreso dialéctico e histórico de la humanidad en el que la filosofía, entendida como ciencia (*Wissenschaft*), y la reflexión como tal, definen la identidad europea¹⁰.

Desde una perspectiva hegeliana, pues, se podría decir que la filosofía y Europa no pueden concebirse la una sin la otra. La asunción de liber-

⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. (Madrid: Taurus, 1989), 15.

⁹ Lo atestigua ya en su célebre prólogo a la Fenomenología del Espíritu (1807) en el que afirma: «No es difícil darse cuenta de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bände (Theorie-Werkausgabe)*. Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. 20 volúmenes. (Frankfurt: Suhrkamp, 1970). A partir de aquí serán citados bajo la denominación de *Werke* junto con el volumen y la página correspondiente. Igualmente se hará referencia, a continuación, a la versión castellana y a su respectiva paginación. En este caso: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* III, 18, *Fenomenología del Espíritu*, (Madrid: FCE, 1966), 12.

¹⁰ Tal como sostiene Hegel: «todo este tiempo ha sido necesario para que pudiera llegar a producirse la filosofía de nuestro tiempo, pues el Espíritu del Mundo marchó con paso lento y perezoso hasta esta meta. [...] Su resultado es el concepto, que aprehende de sí mismo» Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* XX, 456. Traducción española: *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III*, (México: FCE, 1955), 513-514. Siguiendo en parte la noción moderna de *Wissenschaft*, Gadamer no duda en afirmar que «la ciencia ha dado forma a Europa en su devenir histórico y en su extensión geográfica» y que es precisamente ésta la que define la identidad europea como tal. Hans Georg Gadamer, *La herencia de Europa*, (Barcelona: Península, 1990), 42-43.

tad real y efectiva que reclama el mundo moderno occidental sólo se logra a través del autoconocimiento, que a su vez, ha requerido de un largo itinerario dialéctico-histórico para superar (*Aufheben*) las escisiones del proceso. Tal como Hegel la concibe, una filosofía sin conexión con la realidad efectiva, es decir, sin el particularismo de la concreción histórica constituye una construcción vacía¹¹. Y por ello «si renunciamos a la comprensión de la filosofía como reconstrucción de la libertad en sus realizaciones concretas estamos renunciando a una parte esencial de la identidad europea moderna»¹².

Lo dicho hasta aquí nos lleva a la consideración de que para Hegel la filosofía sería más bien el propio tiempo aprehendido en pensamientos y conceptos, hecho que la sitúa más allá de la historia (que se entendería como narración del pasado) y de la religión (vista como proyección del deber ser y de la esperanza futura). Esto le ha supuesto a Hegel numerosas críticas dado que supone admitir entonces que la filosofía poco puede hacer para cambiar el mundo, más allá de mostrarlo tal como es y radiografiar sus logros y defectos. Esta aseveración estaría acorde con su célebre metáfora de la filosofía y la lechuga de Minerva, y que da a entender que ambas solo alcanzan el vuelo al ocaso, cuando el día ha pasado¹³. La filosofía como presente tendría en Hegel la tarea de señalar aquellas incongruencias, desvaríos y peligros en los que el mundo incurre, aunque tuviese que ceder a otras disciplinas más prácticas (política, economía, ciencia, etc) la resolución inmediata de estas cuestiones.

Filosofía y Europa van de la mano en Hegel puesto que en su tiempo, igual que en el nuestro, se vive un proceso de construcción europea que consiste esencialmente en reconciliar la diversidad en la unidad, asumiendo la *dýnamis* y el empuje propio de un continente cuya particularidad parece residir en su capacidad para entenderse (autoconocerse) a sí mismo como proyecto en marcha. Un proyecto sometido continuamente a la diversidad y al cambio, así como a las contradicciones que éstos generan. Un camino por recorrer, mucho más que un punto de llegada. Así concebía Hegel a Europa, entendiéndolo que el proyecto histórico occidental, lejos de llegar a su fin, seguiría adelante en su tarea de garantizar el asentamiento de principios universales¹⁴.

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke XX*, 455. *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III*...512.

¹² Alberto L. Siani, «Hegel and Europe: preliminary considerations», *Hegel-Jahrbuch* 19, n.º 1, (2014): 348

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke VII*, 28. Traducción castellana: *Principios de Filosofía del derecho*, (Barcelona: Edhasa, 1999), 63.

¹⁴ La filosofía «se introduce en medio de las determinaciones contradictorias, las reconoce según su concepto [...] y las pone en la armonía y unidad que es la verdad. La tarea de la filosofía es aprehender este concepto de la verdad». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke XIII*, 138. Traducción española: *Lecciones sobre la Estética*, (Madrid: Akal, 1989), 77.

El papel de la filosofía en la construcción de la modernidad occidental es esencial. Conceptos como libertad, subjetividad, autoconocimiento o reflexividad, que son nucleares para el pensamiento moderno, siguen siendo hoy categorías imprescindibles para comprender la idea de Europa. Pero además la filosofía es, como hemos visto, actualidad y presente, conciencia histórica y arraigamiento identitario a partir de lo múltiple y diverso¹⁵. Porque «buscar la serenidad de la verdad en el delirio báquico de los acontecimientos de la historia será la misión y oficio de la Filosofía»¹⁶. La filosofía se convierte en la respuesta de la conciencia a las problemáticas y contradicciones que plantea la unidad de lo múltiple.

En resumen, la época de Hegel es una época en la que la idea de Europa empieza a ganar un enorme protagonismo, pero paralelamente a este incremento, Europa no deja de mostrarse como un enorme reto cuya multidimensionalidad lo hace especialmente complejo. Hegel comprendió muy pronto la gran importancia del proyecto moderno y las enormes implicaciones que tendría en el futuro. Percibió que el problema de la autocomprensión de la modernidad era un problema filosófico de primer orden, convirtiéndolo de forma inherente en el trasfondo reflexivo de toda su filosofía. Concebir Europa sería así para Hegel autocomprender la tarea que la modernidad nos depara para que se hagan efectivos los intereses supremos del Espíritu.

III. La conciencia histórica de Europa. *Aufhebung* y *Versöhnung*

El advenimiento de la modernidad y los logros que en ella se alcanzan constituyen para Hegel el indicativo más fiable del progreso y desarrollo del Espíritu hacia la racionalidad y la libertad plenas. Un progreso largamente codiciado pero que en ningún caso Hegel da por concluido en su tiempo, especialmente porque entiende que la adquisición autoconsciente de la libertad subjetiva no cierra el proceso dialéctico ni el devenir histórico del Espíritu, aun cuando la modernidad occidental haya alcanzado el saber absoluto. De este modo, entender Europa como «fin absoluto» del itinerario histórico no significa necesariamente, como se ha sostenido a menudo, que

¹⁵ Muy acertadamente sostiene Ramiro Flórez al respecto: «el espíritu de una época es uno y se expresa en múltiples configuraciones: la religión, el arte, la moralidad, la vida social, la técnica, y hasta el comercio y la industria. Pero todas estas formas diferentes no son más que distintas ramas de un tronco central. La filosofía es la forma más elevada de todas estas configuraciones en el sentido en que es la conciencia de las mismas, es el saberse del espíritu como expresado en todas esas manifestaciones». Ramiro Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel* (Madrid: Gredos, 1983), 63.

¹⁶ Flórez, *La dialéctica...*, 191

Hegel decreta en su tiempo el «fin de la historia»¹⁷. Estos logros y adquisiciones alcanzados en la Europa moderna, entendida como resultado y punto de llegada, son consecuencia de un largo proceso histórico-dialéctico que parte de Oriente y termina en el Occidente europeo, único continente que, según Hegel, ha sido capaz de subsumir con éxito el espíritu universalista de la tradición greco-latina y la herencia cristiano-germánica¹⁸.

La Europa germano-cristiana es para Hegel «presente» y «punto de llegada» del Espíritu y por tanto testigo histórico de la Razón en el mundo; el lugar en el que confluye todo el recorrido histórico-dialéctico y en el que se congrega la tradición. Y sin embargo, no estamos ante una simple forma de «presentismo», sino ante una subsunción de los procesos dialécticos previos sin los que el presente no adquiriría su sentido. El «espíritu del pueblo» (*Volkgeist*) germano-cristiano acoge la tradición entendiéndola como pasado, es decir, como figura del espíritu (*Gestalt des Geistes*) ya superada

¹⁷ Algunos comentaristas de la obra del filósofo (Kojève, Abellio, Fukuyama, etc.) interpretan que Hegel quiere hacer concluir la historia y la filosofía en su propio tiempo y en su propio pensamiento. Esta interpretación, que se asemeja en parte a la que sufre su estética con la mal llamada «muerte del arte», se demuestra débil y sesgada, puesto que si bien en Hegel existe una razón teleológica que dirige la historia hacia un fin (la realización efectiva de la libertad para toda la humanidad dentro de un contexto comunitario) no hay en ella, tal como advierte de forma explícita, ningún hado ni aciago destino que dirija los Estados y las naciones. Cfr. Hegel, *Werke* VII, 504. *Principios de la filosofía del derecho...* §342, 490. Del mismo modo Terry Pinkard desmiente esta interpretación del «fin de la historia» al sostener que en el pensamiento hegeliano la necesidad teleológica con la que se produce el progreso racional se halla en consonancia con la exigencia propiamente humana de situarse dentro de la historia y de que la humanidad sea capaz de comprender sus posibilidades «a la luz de una interpretación de lo que *ha* sucedido, de lo que *está* sucediendo y de *por qué* ha sucedido». Terry Pinkard. *Hegel. A Biography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 490. Traducción española: *Hegel, una biografía* (Madrid: Acento, 2001), 620. Por otra parte, Jacques d'Hondt ha defendido igualmente la tesis de que lejos de darse el fin de la historia en el pensamiento hegeliano, lo que nos encontramos es una «dialéctica abierta» que conlleva inevitablemente la «apertura» de la historia. Cfr. Jacques d'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, (Buenos Aires, Amorrortu, 1971).

¹⁸ Son célebres las palabras que utiliza Hegel para referirse a este itinerario histórico que realiza el Espíritu a través de las contingencias históricas de la humanidad: «La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. [...] En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso. La historia universal es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva». Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. II Bände (Hamburg, Felix Meiner, 1988). Edición que se corresponde a la traducción española de José Gaos para Alianza con la que citamos en español. En adelante VPhG. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *VPhG*, 243. Traducción española: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (Madrid: Alianza, 1980), 201.

y, sobre todo, transfigurada¹⁹. Por este motivo no encontramos en el Hegel maduro (a diferencia de muchos de sus contemporáneos), ni nostalgia de Grecia ni una visión idealizante del medievo cristiano ya que se considera que «la ocupación con el pasado se revela en última instancia como una ocupación con el presente»²⁰.

Esta filosofía hegeliana de la historia gobernada por una Razón teleológica y necesaria asume en cada avance de la humanidad lo que Hegel denomina la *Aufhebung* y la *Versöhnung*, es decir la superación y reconciliación de las escisiones y conflictos, de los desgarramientos y oposiciones que genera de forma inherente la realidad histórica. He aquí la fuerza motriz que, según Hegel, permite el avance de la historia. Y este es el itinerario implacable que nos lleva hasta Europa. Hasta la Europa moderna del «todos son libres» en la que según Hegel el Espíritu ha alcanzado la mayor libertad y autoconciencia que se haya dado nunca antes en la historia de la humanidad. Europa convive y se relaciona con lo diferente, con lo que no es ella misma, sale fuera de sí para volver mejorada y asimilar lo «otro» a su proyecto espiritual. Esta es una de sus peculiaridades más esenciales. La identidad europea es capaz de preservar la unidad en la diferencia y de aquí que la *Versöhnung*, la reconciliación de los opuestos, constituya para Hegel un rasgo fundamental de la cultura europea que aspira a la reconciliación de la política, la religión y el pensamiento.

Inmanentemente la Europa moderna mantiene en su seno el fin y el sentido de la historia gracias a su capacidad de preservar la universalidad en lo particular. Este hecho le permite mantenerse en sintonía con el «espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*) más allá del ascenso y declive de los Estados-nación particulares que van tomado uno tras otro el testimonio que permite el avance de la historia. Lo universal vive en lo particular y sin este último no subsiste, y el plan racional que guía la historia (*die List der Vernunft*) no tiene otro fin que mantener esta universalidad que nos lleva hacia la realización efectiva de la libertad²¹.

Dicho esto se entiende que Europa sea para Hegel el centro de la historia universal en al menos dos sentidos: en primer lugar, por constituir el lu-

¹⁹ «El “espíritu del pueblo” es la “encarnación” del “espíritu universal” en un momento histórico. Cumplida su misión emigra a otras latitudes. Ahora emigra a Alemania porque era el único suelo espiritual propicio, dada la preparación o liberación interior, según Hegel, hecha por la Reforma, para continuar su tarea». Flórez, *La dialéctica de la historia...*, 241.

²⁰ Ginzo, «En torno a la concepción hegeliana de Europa», 40.

²¹ Así lo expresa el mismo Hegel: «lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardor de la razón*». Hegel, *VPhG*, 105. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal...*97.

gar des del que se puede leer toda la evolución de la historia universal, y en segundo lugar por erigirse como el espacio que a través de la universalidad y más allá de los acontecimientos particulares (*res gestae*) consigue apropiarse verdaderamente de la historia (*Geschichte*), atendiendo a aquellas necesidades que exige el *Zeitgeist* en base a sus propias demandas racionales.

IV. Libertad, eticidad y participación política.

«El designio fue mostrar que la historia universal entera no es sino la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad»²².

A nivel especulativo, Europa constituye para Hegel el continente de la libertad real y efectiva. No de una libertad abstracta o vacía sino de una libertad que se materializa tanto a nivel individual como a nivel comunitario y de cuya preservación y desarrollo deben cuidarse las estructuras políticas y sociales, entre las que el Estado representa su expresión más lograda. El itinerario hegeliano hacia la libertad parte del individuo para terminar siempre en el ámbito de la comunidad atendiendo a ese célebre paso «del yo al nosotros»²³ según el cual la libertad individual en la historia pasa de estar al alcance de unos pocos, para acabar convirtiéndose en «libertad para todos» en el contexto moderno occidental²⁴. En este sentido el avance y progreso de la historia universal quedaría justificado como «realización de los compromisos que dimanan de la empresa colectiva que aborda la humanidad para implantar la libertad en la vida política»²⁵.

Sin embargo, antes de llegar al «nosotros» que señala la reconciliación entre libertad subjetiva y libertad sustancial²⁶, el paso histórico de la anti-güedad a la modernidad encontrará su necesaria explicación en la adquisi-

²² Hegel, *VPhG* II, 937-938. *Lecciones sobre la Filosofía universal...*700-701,

²³ Ramon Vallas Plana, *Del yo al nosotros*, (Barcelona, PPU, 1994)

²⁴ «los orientales solo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y nosotros que todos los hombres son en sí libres, que el hombre es libre como hombre.» Hegel, *VPhG*, 63, *Lecciones sobre filosofía de la historia...*68

²⁵ Pinkard, *Hegel...*619

²⁶ La distinción entre ambas libertades la establece Hegel de esta forma: «En la libertad meramente sustancial, los mandamientos y las leyes son en sí y por sí fijos [...] los sujetos se conducen en perfecta servidumbre. [...] Mas al producirse la libertad subjetiva y al descender el hombre desde la realidad exterior a las honduras de su espíritu, aparece el contraste de la reflexión que en sí misma contiene la negación de la realidad. En la historia universal se trata tan solo de producir la relación en que esos dos términos entran en absoluta unidad, en verdadera conciliación» Hegel. *VPhG*, 243-244, *Lecciones sobre la historia de la filosofía...*, 201-202

ción moderna de la libertad subjetiva²⁷. Una libertad que se halla plenamente acorde con la exigencia de autoconocimiento y reflexividad que reclama la tradición moderna occidental y que Hegel va a definir de forma explícita no solo como el principio de la Modernidad, sino también como la libertad tal como se concibe en el «sentido europeo»²⁸. Esta conciencia moderna de libertad subjetiva exige así, la legitimación de los derechos a partir de principios y fundamentos racionales que cumplan exigencias universales²⁹.

De hecho, tal como sugiere Daniel Innerarity al referirse a la problematización que se halla en el corazón de la Europa de Hegel, «no nos eleva por encima de otras culturas el haber encontrado mejores soluciones, sino el haber ampliado el elenco de los problemas»³⁰. Europa no se da por satisfecha con una respuesta simple enmarcada en una realidad social y cultural particular. Su pretensión es mucho más amplia y ambiciosa: universalidad en la particularidad, diversidad en la unidad. De aquí, nos dirá Hegel, que la herencia europea no pueda separarse de la dinámica universalista que la caracteriza. Y es que, cuando se pretende hacer extensible la libertad a un nivel universal, tal como lo hace Europa, aumenta paralelamente la complejidad y la incertidumbre. Para el espíritu europeo actuar libre y racionalmente supone aceptar también los enormes desafíos que implica la diversidad.

Ahora bien, la adquisición moderna de la libertad subjetiva, individual e interior, no se halla exenta de peligros ni de dificultades. Requiere siempre de orientación y finalidad. La problematización que genera una libertad emancipada como la que conquista la modernidad europea se encuentra estrechamente vinculada a la constante ambigüedad y al peligro de los extremos, de logros y desmesuras, de heroísmos y holocaustos. Según Hegel la única forma de superar la alienación causada por las falsas interpretaciones de la libertad subjetiva que engendran, por ejemplo, el individualismo o el relativismo, es crear «una totalidad ética» o «eticidad» (*Sittlichkeit*), noción que Hegel extrae de la greicidad clásica y que expresa en su pensamiento la re-

²⁷ Así lo constata en el párrafo 124 de su *Filosofía del Derecho*: «El derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna. Este derecho ha sido enunciado en su infinitud en el cristianismo y convertido en efectivo principio universal de una nueva forma del mundo». Hegel, *Werke* VII, 233. *Principios de filosofía del derecho...* 219-220

²⁸ «Esta libertad *subjetiva o moral* es preferentemente lo que se llama libertad en el sentido que le damos en Europa». Hegel, *Werke* X, §503, 312. *Enciclopedia...* 533-534

²⁹ Esta necesidad racional de legitimación le permite a Hegel justificar que en la Europa moderna las formas de dominación y jerarquización que describía en su «dialéctica del amo y el esclavo» o de la «lucha por el Reconocimiento» deben ser sometidas a esta justificación racional y normativa.

³⁰ Daniel Innerarity, «Libertad como pasión. Sobre la idea de Europa en Hegel», *Persona y Derecho* 24 (1991): 121.

conciliación armónica que se logra a través de una concepción colectiva de lo normativo en el entorno sociocultural. Esta *Sittlichkeit* partiría de una fe común en las estructuras que permiten organizar la vida individual y comunitaria, un *ethos* compartido que permitiría la realización del individuo y la «satisfacción» (*Befriedigung*) del pueblo bajo la forma del Estado, que no es otra cosa que «la realidad efectiva de la libertad concreta»³¹. De este modo la libertad subjetiva moderna encontraría su configuración más apropiada en la figura del Estado europeo, que sería el encargado de procurar la máxima realización de todos los ciudadanos a través del «reconocimiento» (*Anerkennung*) de su propia libertad individual³². Y al mismo tiempo deberán ser las instituciones del Estado las que sirvan de modelo a esta libertad alcanzada, así como garantizar su aplicación y respeto dentro de la comunidad³³.

Veámoslo con mayor detenimiento. El pensamiento moderno debe resolver la tensión inherente y la dicotomía que la libertad subjetiva engendra entre el individuo y la sociedad, entre el yo y la comunidad. Ésta es para el filósofo una relación problemática que debe armonizarse a medida que la modernidad se vuelve inmanente. Para resolverlo, decíamos, Hegel apela a la noción de «eticidad» (*Sittlichkeit*) que en el fondo expresa su convicción de que cada individuo se halla identificado con lo universal³⁴. Hegel traslada esta noción de origen griego a un contexto moderno (no sin matices y variaciones) en el que la *Sittlichkeit* dependería tanto de la *participación* política de sus miembros como de la necesidad de que los organismos estatales garanticen la satisfacción de los individuos. La mediación del aparato político estatal no tiene otro sentido que lograr lo que Hegel llama la *Befriedigung*, es decir, la satisfacción vital de los ciudadanos y la preservación de sus derechos. En otras palabras, si la Europa de su tiempo cons-

³¹ Hegel, *Werke* VII, § 260, 406. Principios...379.

³² Si bien nadie discutirá que la filosofía de Hegel es ante todo una filosofía de la libertad humana, no hay que olvidar que esta libertad depende del ejercicio de su propio «reconocimiento» (*Anerkennung*). De hecho, el avance histórico hacia la libertad y el progreso depende de esta capacidad de reconocimiento de libertades tanto a nivel individual y comunitario (interpersonal), como a través de las instituciones políticas. Libertad y conciencia de libertad van de la mano y se desarrollan simultáneamente.

³³ Así lo expresa el mismo Hegel: «En sus acciones particulares, el individuo parte de principios universales firmes y el estado representa en Europa más o menos el despliegue y desarrollo de la libertad, arrebata a la arbitrariedad de un déspota, por medio de instituciones racionales». Hegel, *Werke* X, § 393, 62-63.

³⁴ Crítico con la teoría del contrato social, Hegel considera que si la comunidad se reduce a la suma de sus miembros individuales se convierte en secundaria para el individuo. Cfr. Hegel, *Werke* VII, 399. § 258. Principios...371. En este sentido el principio de subjetividad moderno debe encontrar su verdadera realización objetiva en una subjetividad superior, medida según los principios de una vida ética o *Sittlichkeit*. De este modo, se superarían las deficiencias de una razón centrada exclusivamente en el sujeto.

tituye, como sabemos, el momento propicio para que el individuo moderno pueda cumplir sus aspiraciones más elevadas, estas pretensiones y anhelos se mantienen supeditados a una participación política y social que depende de la eticidad y de su preservación por parte del Estado³⁵. En este marco de actuación individual y colectiva Hegel entiende que los seres humanos serán capaces de superar la dicotomía entre individuo y sociedad impulsando una nueva forma de relación en la que el ciudadano y el Estado, de forma similar a como lo hacía la eticidad griega, actuarán en base a principios universales sólidos y firmes.

Este compromiso participativo en el que los talentos y esfuerzos se ponen al servicio de un fin comunitario sería propiamente una exigencia moderna, dado que la satisfacción de las necesidades, aspiraciones y deseos particulares no devienen reales y efectivos si no se obtiene antes el reconocimiento social que debe garantizar el Estado en su función de medio³⁶. En este sentido señala Hegel insistentemente, que estas nuevas formas de vida y de participación política y social no habrían tenido lugar sin los logros alcanzados por la Revolución Francesa y el protestantismo³⁷. En resumen, Hegel puso en vida sus esperanzas en la idea de una ciudadanía libre que al sentir satisfechas sus aspiraciones mediante la fusión de su actividad personal y colectiva sería capaz de hacer avanzar la humanidad en su progresivo itinerario hacia el Espíritu absoluto.

³⁵ Esta concepción del Estado hegeliano ha sido objeto de numerosas malinterpretaciones. En este sentido hay que evitar caer tanto en el *estatalismo* que suele atribuírsele, como en una interpretación pangermanista del *Volkgeist*. Una tercera lectura sesgada en relación con el Estado hegeliano tendría su origen en la reprobación hegeliana de la idea de democracia, que no tendría en cuenta el papel que juega la *participación* dentro de su concepción de una monarquía constitucional. Pues tal como señala Cordua: «si bien su idea de la convivencia política moderna les reserva derechos, representación, participación y satisfacción a todos, el modo concreto como en el estado hegeliano se decide la delegación de ciertos derechos, la representación política y la participación, es definitivamente diferente al de las instituciones democráticas que nos han llegado a ser familiares». Carla Cordua, «Hegel y la participación política», *Ideas y Valores* 100, (1996): 35.

³⁶ «Un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su *satisfacción* y *realización*. Pero en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin; y también son necesarias luchas con los intereses particulares y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines». Hegel, *VPhG I*, 86. *Lecciones sobre la filosofía de la historia... 84*.

³⁷ Carla Cordua indica en este sentido que «la inteligencia entrenada científicamente, la vida urbana, el comercio internacional, el trabajo altamente especializado, y muchas otras cosas, nos preparan para la participación de la que depende la satisfacción de nuestras necesidades, el respeto social y político de nuestros derechos y el continuo desarrollo de nuestras libertades». Cordua, «Hegel y la participación política», 26.

V. Conclusiones

A pesar de la importancia que algunas de las ideas e intuiciones hegelianas han tenido en la conformación de la idea de Europa, muchas también han sido las voces que han deslegitimado este discurso ante la certificación de su acentuado eurocentrismo. Da fe de ello, por ejemplo, el hecho de que la filosofía renuncie después de Hegel a concederle a la razón el protagonismo de la historia en base quizás a lo que hoy los historiadores llaman «modernidades múltiples» o «historia multiversal»³⁸. El eurocentrismo hegeliano queda así visiblemente reprobado por aquellas concepciones que defienden que la autocomprensión de Europa no es un fenómeno puramente intra-europeo, sino que siempre ha estado moldeado por sus relaciones con las culturas no europeas³⁹.

El eurocentrismo olvidaría de este modo la incidencia que tendrían, por ejemplo, aquellos elementos periféricos que influyen de forma decisiva en la construcción de la idea de Europa y en la conformación de la modernidad occidental (lo que algunos especialistas como Enrique Dussel han querido llamar la relación *centro-periferia*) y que sin duda tienen una fuerte incidencia en la dirección que toma la historia europea. También en esta línea son muchas las voces que reclaman descentralizar el papel único que juega el helenismo en relación con Europa. En este sentido la idea hegeliana de que la historia va de oriente a occidente quedaría en evidencia a partir del helenismo, puesto que el papel que juega el imperio arábigo-musulmán y en particular su recepción del pensamiento

³⁸ «La historia misma parece empeñarse en lo no-universal, en el abigarramiento de las particularidades. [...] La Historia Universal viene a desembocar, entonces, en aquello que sus críticos historicistas le habían sugerido siempre que tenía que ser: una *historia multiversal*. A diferencia del schilleriano —en cualquiera de sus variantes— situado en la cima de la Historia Universal, y con sólo un relato a sus espaldas, los habitantes de la historia multiversal, semejantes al Dios del historicismo, conceden igualdad de oportunidades a muchas historias de otras culturas ajenas a la resultante del desarrollo europeo, pues cada una de ellas es válida y necesaria como expresión de lo humano». Antonio Gómez, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. (Madrid, Akal, 2003), 43. Del mismo modo la noción de «modernidades múltiples» respondería a esta visión no etnocéntrica de la historia tal como lo expresa Beriaín: «La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo —de explicar la historia de la modernidad—, viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales». Josexto Beriaín, *Modernidades en disputa* (Barcelona, Anthropos, 2005), 13.

³⁹ A este respecto señala muy sugerentemente Chabod: «La conciencia europea significa diferenciación de Europa como entidad política y moral, respecto de otros continentes y grupos de naciones. El concepto de Europa se forma por contraposición en cuanto existe algo que no es Europa» (Federico Chabod, *Historia de la idea de Europa*, (Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1992), 27.

aristotélico (claves para la consolidación de la identidad cultural europea), serían elementos que nos permitirían demostrar la descentralización del conocimiento en algunas fases de la historia universal⁴⁰.

En todo caso, y si bien no se puede negar que en Hegel se encuentran numerosas carencias a la hora de obtener una visión crítica de Europa (especialmente en relación con sus abusos, desgarramientos internos y luchas fratricidas⁴¹), sería necesario plantearse hasta qué punto el eurocentrismo ha conformado y condicionado nuestra concepción de la identidad europea. ¿Es inseparable la idea de Europa del eurocentrismo? Aunque la respuesta deba ser hoy negativa, no debemos olvidar que Hegel, como tantos otros ilustres intelectuales europeos, articula de forma sistemática la tradición anterior a él para legarnos una comprensión de la idea de Europa que forma también parte de nuestra herencia intelectual. Quizás, pues, parte de nuestras raíces culturales estén entrelazadas e incluso formadas por suposiciones eurocéntricas⁴² e incluso quizás seamos incapaces de establecer los rasgos de una auténtica identidad europea sin enfrentarnos a lo que realmente supone el eurocentrismo para la conformación de esta identidad. Se hace necesario, entonces, que la idea de Europa retenga en sí algún contenido que la haga significativa y propia, más allá de la abstracción de su contexto histórico y particular y de su vaciamiento de sentido concreto. El universalismo europeo no puede vivir sin los particularismos que lo anuncian y lo permiten⁴³.

En último término, podemos decir que las reflexiones hegelianas sobre la identidad europea continúan siendo hoy objeto de interés tanto por su capacidad de «problematizar» a nivel filosófico la idea de Europa como por constituir una de las síntesis más precisas y acabadas de lo que significan los conceptos de «modernidad occidental» y de «libertad» en el continente europeo. Pero su importancia iría más allá si tenemos en cuenta que la Europa posthegeliana no renunciará en ningún caso a la posibilidad de reconciliar la diversidad en una unidad continental que

⁴⁰ Véase por ejemplo la noción de *translatio studiorum* que sostiene Alain De Libera.

⁴¹ No hay que olvidar que en Hegel la violencia queda justificada en la medida en que es necesaria para garantizar el progreso histórico y el avance espiritual. En este sentido la dialéctica histórica y la «astucia de la razón» (*die List der Vernunft*), bajo el ímpetu del Espíritu, asimilan como inevitables los sacrificios que suponen la aniquilación de individuos, pueblos y culturas que no son significativas para el implacable avance hacia la libertad y el autoconocimiento. El Espíritu supera todo aquello que no es propicio a su *telos*, redirigiéndolo hacia un fin superior que implica siempre reconciliación, unidad y superación de términos opuestos.

⁴² Cfr. Francesco d'Agostino, «Raíces y futuro de la identidad europea», *Persona y Derecho* 49 (2003): 33-41

⁴³ Cfr. Allison Stone, «Europe and Eurocentrism», *Aristotelian Society Supplementary Volume* 91 n.º 1 (2017): 94.

permita superar, especialmente durante el siglo XX, las devastadoras consecuencias espirituales de las dos guerras mundiales. Por este motivo la idea de Europa, asociada a esta conciencia de unidad en la diversidad, de lo universal en lo particular, tan propia de la filosofía hegeliana, se asocia al proceso de construcción europeo, proyecto que efectivamente en ningún caso puede darse por concluido. Para Hegel Europa no era un tipo de esencia supratemporal, o trascendental sino más bien, una esencia dinámica que lleva dentro de sí una tensión específica entre lo particular y lo universal y por ello la concebía como un proyecto en marcha, inconcluso. Un proyecto que apela a esta dialéctica de superación de las contradicciones internas para aproximarnos más y mejor a nuestra realidad política y cultural. Solo en este sentido puede apuntarse que «la unión europea parece más un camino a recorrer que un punto de destino»⁴⁴.

Sobre el autor

Albert Moya es doctor en filosofía con mención europea por la Universitat Ramon Llull (2007) y experto en los ámbitos de Estética y teoría de las artes. Es profesor en las facultades de Humanidades, Comunicación y Educación de la Universidad Internacional de Catalunya en las que imparte principalmente Estética y Cultura contemporánea. Actualmente ocupa el cargo de Vicedecano de la Facultad de Humanidades (UIC, Barcelona). Sus líneas de investigación se sitúan principalmente en torno a la estética del idealismo alemán, la teoría del arte contemporáneo y la religión (estética teológica y misticismo). Es miembro colaborador de distintos proyectos de investigación entre los que destacan el proyecto europeo «Yugoslav Wars: another face of European civilisation? Lessons learnt and enduring challenges» (2016-2018) financiado por la Unión europea dentro del programa Europe for citizens; el proyecto «La estética española: las ideas y los hombres (1850-1950)» financiado por el Ministerio de Economía y competitividad FFI2013-42674-P; y del grupo de investigación consolidado y reconocido por la Generalitat de Catalunya «Sarx. Antropología de la corporalidad» (2017 SGR 835). Ha publicado ampliamente sobre la estética hegeliana y la teoría del arte contemporáneo. Algunas de sus últimas publicaciones son: «La religión del arte en el pensamiento estético hegeliano», *Pensamiento*, 73, 277 (2017) 879-902; «Autonomía y resistencia en el arte contemporáneo», en *Autonomía y valor del arte* (Granada, Comares: 2018), 61-82.

⁴⁴ Antonio Moreno Juste, «La idea de Europa: balance de un siglo», *Cuadernos de Historia Contemporánea* 21 (1999): 161.

About the author

Albert Moya is a PhD in philosophy with European mention from the Ramon Llull University (2007) and expert in Aesthetics and Theory of the Arts. He is a professor at the Faculties of Humanities, Communication and Education at the International University of Catalonia (UIC, Barcelona), where he teaches mainly Aesthetics and Contemporary Culture. He currently holds the position of Vice-Dean in the Faculty of Humanities (UIC). His main research interests concern the aesthetics of German idealism, contemporary art theory and religion (theological aesthetics and mysticism).

He is a collaborating member of several research projects among which the European project «Yugoslav Wars: another face of European civilisation? Lessons learnt and enduring challenges» (2016-2018) funded by the European Union in the program Europe for citizens; «The Spanish aesthetics: ideas and men (1850-1950)» funded by the Ministry of Economy, Industry and Competitiveness (Spain) and with reference number FFI2013-42674-P and the consolidated group «*Sarx*. Anthropology of corporality», recognized by the Government of Catalonia with reference 2017 SGR 835. He has published widely on Hegelian Aesthetics and contemporary art. Some the of the latest articles published are: «The Religion of Art in the Hegelian aesthetic thought», *Pensamiento*, 73, 277 (2017) 879-902; «Autonomy and resistance in contemporary art», in *Autonomy and value of art*. (Granada: Comares, 2018), 61-82.

Derechos de autor

Los derechos de autor (para la distribución, comunicación pública, reproducción e inclusión en bases de datos de indexación y repositorios institucionales) de esta publicación (*Cuadernos Europeos de Deusto, CED*) pertenecen a la editorial Universidad de Deusto. El acceso al contenido digital de cualquier número de *Cuadernos Europeos de Deusto* es gratuito inmediatamente después de su publicación. Los trabajos podrán leerse, descargarse, copiar y difundir en cualquier medio sin fines comerciales y según lo previsto por la ley; sin la previa autorización de la Editorial (Universidad de Deusto) o el autor. Así mismo, los trabajos editados en CED pueden ser publicados con posterioridad en otros medios o revistas, siempre que el autor indique con claridad y en la primera nota a pie de página que el trabajo se publicó por primera vez en CED, con indicación del número, año, páginas y DOI (si procede). Cualquier otro uso de su contenido en cualquier medio o formato, ahora conocido o desarrollado en el futuro, requiere el permiso previo por escrito del titular de los derechos de autor.

Copyright

Copyright (for distribution, public communication, reproduction and inclusion in indexation databases and institutional repositories) of this publication (*Cuadernos Europeos de Deusto, CED*) belongs to the publisher University of Deusto. Access to the digital content of any Issue of *Cuadernos Europeos de Deusto* is free upon its publication. The content can be read, downloaded, copied, and distributed freely in any medium only for non-commercial purposes and in accordance with any applicable copyright legislation, without prior permission from the copyright holder (University of Deusto) or the author. Thus, the content of CED can be subsequently published in other media or journals, as long as the author clearly indicates in the first footnote that the work was published in CED for the first time, indicating the Issue number, year, pages, and DOI (if applicable). Any other use of its content in any medium or format, now known or developed in the future, requires prior written permission of the copyright holder.