



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Dra. María Magdalena Hernández Alarcón
Secretaria Académica

Mtro. Salvador Tapia Spinoso
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Ángel Rafael Trigos Landa
Director General de Investigaciones

Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles
Director General de la Unidad de Posgrado

Dra. Adriana Menassé Temple
Directora del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sienna

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada · Jesús Turiso

Secretario de redacción: Francisco Lozada Hernández

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cobia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · José Lasaga Medina · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilvia · Samuele Tadini · Raúl Urbina Fonturbel

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

NÚMERO MONOGRÁFICO

Posverdad e historia

Coordinado por

Eliseo Rabadán Fernández y Jesús Turiso Sebastián

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

JESÚS TURISO SEBASTIÁN
Posverdad e historia. A modo de introducción 6

ARTÍCULOS

JOSÉ LASAGA MEDINA
Vida Humana y vocación 10

FRANCISCO ERICE SEBARES
Posverdad, mentira y falsedad histórica:
la lógica perversa del posmodernismo 33

ELISEO RABADÁN FERNÁNDEZ
Alcances de un concepto difuso:
¿Qué es y cómo opera la post-verdad?
(Desde una perspectiva gnoseológico materialista) 64

SEBASTIAN ZULUAGA SALAZAR
La libertad: un método de unidad social
en el concepto de Verdad 108

CAMILO SEMBLER
La familia en la Teoría Crítica:
Dominación y utopía 123

MISCELÁNEA

FERNANDO GÓMEZ CABIA
Segando las sombras en silencio.
La literatura como una forma aberrante del
pensamiento filosófico en la España del Barroco 141

TRADUCCIONES

FRANÇOIS RASTIER

La verdad sin comillas

171

DERMONT MORAN

“Aun el papúa es un hombre y no una bestia”:

Husserl sobre el universalismo

y la relatividad de las culturas

183

POSVERDAD E HISTORIA. A MODO DE INTRODUCCIÓN

A mediados de la década de los ochenta, se empezó a percibir un cambio en la historia del mundo que ha resultado ser fundamental para explicarnos como especie hoy en día: la globalización. La globalización construyó un universo repleto de ambivalencias, como la tendencia a la uniformización en un mundo cada vez más diverso. La tecnología de la comunicación, decía McLuhan en 1968, iba a suponer una transformación de las relaciones sociales e iba a convertir al mundo en una aldea global, en la que desaparecen el espacio y tiempo.¹ El encogimiento del espacio conlleva también el encogimiento de los horizontes: el mundo ya no es que solo sea una aldea, sino que además se ha convertido en un amasijo de aldeas. Si hasta 1989 los equilibrios mundiales estaban anclados en la bipolaridad económica, social y política, después de la caída del Mundo de Berlín sucede un mundo multipolar, global y lleno de superposiciones, donde la historia se comienza a percibir dentro de un escenario de contradicciones, muchas de las cuales se parecen mucho a evasiones, que diría el maestro Marc Bloch. La mentira supondría una evasión de la realidad de los hechos favorecida por un ecosistema construido de interpretaciones. Como expresaba Zaki Laïdi (1997) en *Un mundo sin sentido*, las sociedades se van a entender desde la perspectiva de la inexistencia de una única y común visión del mundo, desde la ambivalencia de los procesos históricos que pueden ofrecer sentidos o interpretaciones fractales. Estas interpretaciones no van a distinguir la realidad de la copia, tampoco les interesa demasiado.

En la actualidad vivimos en el imperio de la copia: se clona todo lo que se pueda clonar, lo cual lleva a considerar la falsificación como un elemento cotidiano tan válido como el original, ya que todo es interpretable y todas las interpretaciones son igualmente válidas. Esta polifonía interpretativa, sin duda, ha puesto en duda la validez de un conocimiento objetivo y la posibilidad de interpretaciones consensuadas por la ciencia. Es justamente esa polifonía interpretativa la coartada perfecta para la existencia de lo que se conoce como *posverdad*, fenómeno que no debe entenderse como un prosaico sinónimo de mentira. La *posverdad* supone, más bien, una falta de interés por la verdad, la cual es irrelevante para este momento en detrimento de la tiranía de la corrección política, que se erige como baluarte del respeto a las opiniones de los demás por más peregrinas o erróneas que sean.

Posverdad, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua, sería la “distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”. Pero la *posverdad*, como apunta McIntyre, no sería la realidad misma, sino más bien la manera en que la gente

¹ Vid. Marsal MacLuhan, *Guerra y paz en la aldea global*, Ed. Planeta-Agostini, Madrid, 1985.

reacciona a la realidad, dado que no existiría una teoría correcta de la verdad, sino diferentes formas en las que las personas subvierten esa verdad.² Y es así, que en una coyuntura propicia de crisis de las ideologías, el fenómeno de la *posverdad* va a aparecer a finales del siglo XX íntimamente unido a otros pos como la posmodernidad. Está relacionado con la crítica que hace la posmodernidad a las verdades de la ciencia y a la relativización de las mismas. ¿Habría mayor clímax libertario que poder elegir cada uno la verdad que más le convenga?

En un principio está relativización impregnó profundamente a las ciencias sociales. Poco después, algún que otro cándido posmoderno vio la oportunidad para hacer extensible lo interpretable también a las ciencias más duras tras entusiasmarse con el artículo-mofa³ sobre la posmodernidad de Alan Sokal, en el que desde el principio prometía:

Aquí mi objetivo es llevar estos análisis profundos un paso más allá, teniendo en cuenta los recientes acontecimientos en la gravedad cuántica: la rama emergente de la física en la que la mecánica cuántica de Heisenberg y la relatividad general de Einstein son a la vez sintetizadas y reemplazadas. En la gravedad cuántica, como veremos, el colector espacio-tiempo deja de existir como una realidad física objetiva; la geometría se vuelve relacional y contextual; y las categorías conceptuales fundamentales de la ciencia anterior -entre ellas, la existencia misma- se vuelven problemáticas y relativizadas. Esta revolución conceptual, voy a argumentar, tiene implicaciones para el contenido de una futura ciencia posmoderna y liberadora.⁴

Las implicaciones que tiene la visión interpretativa posmoderna de la que se burla Sokal es más grave y va más allá de una impostura intelectual. La relativización de la ciencia causa muertes que no son simples interpretaciones, son reales. McIntayre hace referencia al ejemplo ilustrativo del presidente de Sudáfrica Thabo Mbeki, quien afirmó que los medicamentos antirretrovirales del SIDA son el resultado de una conspiración occidental y que era preferible usar el ajo y la en limonada para curar esa enfermedad, resultado: murieron más 300.000 personas. Esto lleva a pensar a McIntayre que no es tanto que la verdad haya dejado de existir, sino que también los “hechos están subordinados a nuestro punto de vista político”.⁵

La *posverdad* supondría el extrañamiento de la *episteme* tanto en las ciencias sociales donde la verdad y la mentira van a convivir casi en comunión. En el caso de la historia, sería extrapolar a conveniencia la conciencia histórica como expresión de la historiografía, de tal manera que el conocimiento del pasado se sujete al pragmatismo

² Lee McIntayre, *posverdad*, Ed. Cátedra, formato eBook, Madrid, 2018, p. 27.

³ “La transgresión de las fronteras: hacia una hermeneútica transformativa de la gravedad cuántica”, publicado en *Social Text*.

⁴ “Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”, en *Social Text*, números, 46-47, 1996, pp. 217-252. Disponible en: https://physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress_v2/transgress_v2_singlefile.html

⁵ McIntayre 2018, pp. 29-30.

y las urgencias del presente para obtener beneficios sociales e ideológicos en el futuro, como demuestran las ideologías nacionalistas actuales. Ya no existen los hechos, solo hay interpretaciones. No importa ya lo que puede aprenderse del pasado, sino la implicación práctica aplicada de manera torticera para el presente, lo cual vendría a demostrar la idea de Hegel de que “lo que la experiencia y la historia enseña es que jamás pueblo y gobierno alguno han aprendido de la historia ni han actuado según doctrinas sacadas de la historia”.⁶ No se busca la razón en la historia, sino justificaciones en la historia que confirmen *mi* razón, haciendo uso de los sesgos que se adapten a nuestro pensamiento inicial, confundiendo la naturaleza de la realidad de los hechos con la opinión, la cual dará forma a los hechos. Y, es que, como diría Hobsbawm, cuando el presente tiene pocas cosas que glorificar, el pasado, es decir, la historia, legitima mucho. Cierto es que deben convivir el hecho y la opinión, que no son independientes, y los hechos sin historiador no son historia, pero de ahí no hay colegir que se manipule o distorsione la realidad del hecho en función de la opinión o se deba establecer el hecho como una opinión más. Porque los hechos no solamente tienen que ser interpretados, además tienen que ser probados, lo cual significa que la naturaleza del hecho no es una opinión, sino un componente contrastable de la verdad. A diferencia de la opinión, el hecho no es arbitrario es objetivo: no se podrá establecer, por ejemplo, la proeza de que una mujer esté solo “medio embarazada”, porque o está embarazada o no lo está, no puede ser de otra manera. La verdad siempre abriga resultados. La historia debe corresponderse con hechos objetivos, en el sentido de *res gestae*, es decir, comprobables a través de las reliquias del pasado, de otra manera se manifiesta como un engaño. Los hechos objetivos pueden ser corroborados por las fuentes históricas, analizadas y criticadas por el historiador, sin embargo, estas fuentes, en manos interesadas o espurias pueden manipularse. Ricardo García Cárcel (1994) da en la diana al afirmar que la adulteración de las fuentes es el resultado de una interpretación histórica dirigida a habilitar una opción ideológica determinada,⁷ por ejemplo, de los nacionalismos. Así, la historia “adaptada” será una pieza fundamental en el discurso esencialista de la identidad -continúa diciendo García Cárcel-, para lo cual no es de extrañar que se recurra a “la exaltación narcisista del pasado glorioso apoyado casi siempre en una visión arcádica de las propias instituciones y la permanente explicación de los problemas propios en función del enemigo exterior, vinculado, en estos casos, al Estado”.⁸ Esta época *posverdad*, es un tiempo oscuro para la historia donde la opinión produce monstruos: las verdades factuales de la historia son relativas y la historia, por tanto, se relativiza también; lo que importa es el relato, no las verdades que están los hechos o se puedan extraer de ellos. Lo principal en este tiempo de *posverdad* no es precisamente la verdad factual, sino el mundo de infinitas interpretaciones que genera, todas potencialmente válidas. Si no existe un denominador común y estamos ante un horizonte de infinitas visiones de la historia e interpretaciones del hecho histórico,

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre de la Filosofía la Historia Universal*, Ed. Tecnos, Madrid, 2005, pp. 248-249.

⁷ “La manipulación de la memoria histórica en el nacionalismo español”, *Manuscrits*, n° 12, p. 178

⁸ *ibídem*, p. 181

todas igualmente válidas, el relativismo se impondrá a la realidad. Si se reconoce que existen tantas formas de entender e interpretar la historia como grupos, tendencias, comunidades o naciones hay, y ninguna versión es más válida que las demás, entonces se podrá esgrimir que es acertado interpretar que la muerte de millones de judíos, gitanos, comunistas, disidentes, etc. en los hornos de la muerte alemanes Tercer Reich fueron fruto de la casualidad, de daños colaterales o simplemente de una mala noche de las mónadas nazis. Este calidoscopio de interpretaciones, en vez de contribuir liberarnos de la ignorancia, nos hace esclavos del relativismo, de la sobreinterpretación y, en el peor de los casos, cómplices de las atrocidades. Es así, como la oposición de la verdad, no sería necesariamente la opinión, ni tan siquiera el error de bulto, sino el mito, la ficción. La ficción es una mentira apropiadamente relatada. La *posverdad* ha convertido la ficción, originada en interpretaciones estrambóticas, en la realidad de las cosas, es decir, la ficción se convierte ahora en la verdad. En estos momentos, como bien advierte Todorov, “la ficción es más verdadera que la historia: se mantiene la distinción, pero se invierte la jerarquía”.⁹ Lo que se intenta es amoldar la realidad a visiones políticamente correctas. La función del historiador, según esto, queda relegada a la de un novelista en el mejor de los casos. Y, es que, la novela histórica da de comer, la historia mata de hambre.

Jesús Turiso Sebastián

⁹ Tzvetan Todorov, *Las Morales de la historia*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993, p. 120.

Stoa
Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 10–32
ISSN 2007-1868

VIDA HUMANA Y VOCACIÓN

Human life and vocation

JOSÉ LASAGA MEDINA
UNED y Fundación José Ortega y Gasset
jlasagam@gmail.com

RESUMEN: Si comprendemos el núcleo del proyecto teórico de Ortega como el intento de pensar una filosofía más allá del idealismo, tendrá su *experimentum crucis* en el éxito o el fracaso a la hora de descubrir, más allá del yo-conciencia o subjetividad, una forma del yo que, sin negar la evidencia de que se da en primera instancia como conciencia de sí, descubra por detrás de esa constitución inicial, una realidad más compleja. Como ingrediente de la vida humana, en articulación con el mundo, es el yo un proyecto o programa de vida libre que se revela como *vocación*. Se trata de que nuestra vida, que “se nos da sin hacer”, debe, o mejor, tiene que adquirir una determinada figura de existencia. El imperativo de Píndaro, que preside la ética de Ortega, “llega a ser el que eres”, encierra ese mandato de ejecutar en la circunstancia la llamada que nos cursa nuestro destino, de dar vida al “personaje” ideal que cada cual lleva dentro.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset · realidad radical · ética · vocación · destino

ABSTRACT: If we understand the core of Ortega’s theoretical project as the attempt to think of a philosophy beyond idealism, its *experimentum crucis* in success or failure, beyond the self-consciousness or subjectivity, a form of the self that, without denying the evidence in the first instance as self-awareness, discovers behind that initial constitution, one more reality of the window. As an ingredient in human life, in articulation

Recibido de 3 de marzo de 2020
Aceptado de 29 de marzo de 2020

with the world, it is the project or program of free life that is revealed as a vocation. It is that our life, which is given to us without doing”, must or better, has to acquire a certain figure of existence. The imperative of Píndaro, which presides over Ortega’s ethics, “becomes who you are”, encloses that mandate to execute in the circumstance the call that our destiny takes us, to give life to the ideal character”that each one has inside.

KEYWORDS: Ortega and Gasset · radical reality · ethics · calling · destination

1

Lo que llama Ortega a partir de 1930 “yo-vocación” como ingrediente de la vida humana en su dimensión metafísica, es decir como realidad radical que acontece, es el motivo de reflexión de lo que sigue.

¿Qué realidad subyace a ese algo de nuestra vida que designa el término “vocación”? Sin duda, hay que situarla en el horizonte de una antropología filosófica sin espíritu o si se prefiere, sin sujeto.

Las posibles respuestas a la pregunta qué es el hombre, tienen entonces que asumir que no sirve ninguno de los recursos teóricos que el platonismo ha promovido a lo largo de la historia occidental, en especial el recurso a un alma, sede del conocimiento. Tampoco a sus hipóstasis tales como “razón” o “espíritu” en cualquiera de las acepciones que dichos términos han tenido en las filosofía moderna desde el *cogito*, el sujeto trascendental kantiano y el espíritu hegeliano. Más allá del platonismo, solo hay dos caminos que la filosofía occidental ha tenido que explorar para no seguir haciendo trampas con la categoría de sujeto.

- (1) Pensar el serio la identidad animal subyacente a lo humano, que siempre estaba ahí, es verdad, pero maquillada religiosamente o “explicada” científicamente o sublimada, etc.
- (2) Aceptar que nuestro yo es una construcción histórica y social que depende, en última instancia, del lenguaje y de las elaboraciones culturales que la humanidad ha ido segregando, cuyo origen remoto está en el mito y en cualesquiera otras formas de memoria social.

El yo-proyecto-vocación, el ingrediente que junto con la circunstancia o mundo forma parte de la realidad radical que es “mi vida”, es la respuesta de Ortega al problema de la identidad humana, a ese sí mismo que parece

estar presente en todos los actos de nuestra vida, a veces, solo, la mayor parte del tiempo en compañía del otro o rodeado de la “gente”. La pregunta metafísica por el sujeto carece de sentido en una filosofía que concibe la realidad última como un fluir de acontecimientos que tienen un comienzo y un fin inaprensibles, misteriosos, absurdos (sin sentido), como son el nacimiento y la muerte: este una leyenda que me cuentan; aquella una caída de telón que no llego a vislumbrar. Pero sí tiene razón de ser preguntarse por quién es ese sí mismo que habita su vida. Y a esa pregunta responde Ortega con su teoría del yo-vocación.

2

Hay que reconocer que hay muchas descripciones de la estructura de la vida humana como realidad radical y de sus categorías. No siempre son coincidentes, fueron escritas con cierto toque de improvisación y acaso no estén bien argumentadas. Es una de las insuficiencias del ensayismo —o no suficiente sistematismo— de Ortega. Sin embargo dejó en sus análisis datos y argumentos como para reconstruir un modelo de esa complejísima realidad que es “mi vida”. En su esquemática estructura de yo/circunstancia o mundo, aquella contiene todo cuanto hay, en el sentido de que cualquier cosa que uno pueda mentar o representarse, aparece necesariamente como una realidad radicada en la realidad radical (e insustancial) que es el acontecimiento de mi vivir: “La vida, que es siempre de alguien, es para ese alguien lo absoluto. Todo lo demás que existe llega al través de su vida, dentro de su vida” (IV, 302).¹

De ahí la conveniencia de distinguir los planos de realidad que podemos establecer en cada uno de los ingredientes de nuestra vida.

Respecto de la circunstancia, Ortega distingue en varios lugares, pero especialmente en “Ideas y creencias” tres planos

- el plano de la cultura formada por lo que llama ahora Ortega “mundos interiores”. Estos mundos interiores se componen de ideas, en el sentido de “ocurrencias” o “representaciones. No están en el mundo sino en la cabeza de las gentes
- el plano de las creencias, suelo de nuestra vida, desde el que actuamos y que es a lo que llamamos convencionalmente “realidad”; están en el

¹ Todas las citas se dan por *Obras completas*, 2004-2010, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, correspondiendo el romano al volumen y el árabe a la página.

mundo bajo la forma de usos sociales e interpretaciones inconscientes que funcionan *como* si fueran la realidad misma
 - y por debajo un plano al que llama Ortega de “realidad enigmática”, esto es, de cosas o “alcos” antes de toda interpretación. A este plano lo denomina “circunstancia desnuda”.²

En lo que respecta al yo, el otro polo de realidad al que Ortega se refirió en un texto primerizo como “fondo insobornable”³ pero que a partir de *¿Qué es filosofía?* llama proyecto de vida o “vocación”, también hay que distinguir tres aspectos o dimensiones. Según Rodríguez Huéscar,

1) El proyecto en que se está ya al encontrarse uno viviendo, el cual no es “nuestro” en ningún sentido, pues ni yo lo he hecho o “inventado”, ni me constituye (...), sino que he sido alojado en él por otros (mis padres, educadores, la sociedad, etc.); 2) el proyecto que yo forjo, invento o elijo: el proyecto que se hace; y 3) el ‘proyecto’ que se es y que podemos nombrar de diversos modos: destino personal, vocación, “fondo insobornable”, misión individual, etc.⁴

En lo que sigue nos vamos a interesar, exclusivamente, por ese “proyecto que se es” o que me constituye, y que, por definición, está situado más allá de mi voluntad, deseos y estimaciones.

3

En 1932, año en que Ortega abandona la política y vuelve a la filosofía, redacta uno de los ensayos más complejos y decisivos de su filosofía. Como siempre, fue un texto *de circunstancias*, escrito bajo la presión del tiempo, pues la revista alemana, *Die neue Rundschau* que se lo había pedido necesitaba sacar el número en la fecha del centenario de Goethe. Hablamos de “Pidiendo un Goethe desde dentro”.

José Ortega comenzaba su carta al editor alemán de la *Die neue Rundschau*, que le invitaba a participar en el homenaje a Goethe, espetándole que

² Por ejemplo, véase *En torno a Galileo*: “circunstancia desnuda, compuesta de puros y desazonadores enigmas...” (VI, 416). Todas las citas se dan por *Obras completas*, 2004-2010, correspondiendo el romano al volumen y el árabe a la página.

³ Lo caracteriza como un “yo profundo”, contrapuesto a un yo convencional, fruto de la educación. Véase II, 216 y 224 y ss.

⁴ *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 171.

“no estamos para centenarios”. Reflexionar sobre la presencia del clásico que cumple cien años está bien, a condición de situarlo en nuestro presente: la crisis europea, crisis de nuevo formato. Por primera vez en los tres últimos siglos no lo era de crecimiento. Las sombras no venían del futuro; el europeo “desespera precisamente del pretérito”. Goethe debía ser convocado ante un *tribunal de náufragos*. La metáfora de la vida como naufragio y la cultura como esfuerzo natatorio aparece por primera vez aquí y guarda una importancia relación con su interpretación del yo-vocación.

¿Cómo acercar a Goethe a la circunstancia del naufragio europeo caracterizado poco antes como inducido por la “rebelión de las masas”, es decir, por el fracaso de las minorías? Ortega nos da la pista en el título de su ensayo: reparemos en lo que significa ese “desde dentro”. Nada sustancial de suyo, una especie de dedo índice que señala una dirección a nuestra atención: miremos no el dentro de un hombre, que nos conduciría a sus entrañas simbólicas, a su corazón, alma o carácter, en resumen, a sus vivencias restauradas, sino al interior de una vida, un yo y su mundo; no el interior de un ente sino el de un drama, no el dentro de una cosa sino de un acontecimiento, “*no el dentro de Goethe sino el dentro de su vida, del drama de Goethe*”, donde “vida” significa concretamente “... *la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es.*” (V, 125).

A mi juicio, una de las dificultades mayores para comprender la metafísica orteguiana reside en el error en que se cae al confundir su vida con el hombre que la habita, en este caso la vida de Goethe con el hombre “Goethe”. Su vida es algo que hizo no un hombre sino un yo en una circunstancia.

Insistiré: “Hombre” es el término que designa una entidad biológica, un animal perfectamente identificado por las taxonomías al uso, un miembro de una especie, cuya esencia general viene dada por tales o cuales características. Mientras que una vida es una unicidad irrepetible, articulada en un yo y el mundo que habita. Del yo hay biografía; del “hombre” biología, de su cuerpo y psicología de su “alma”. En un texto posterior, en su ensayo biográfico sobre Vives, describe Ortega la vida humana como “un drama, porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos *yo* que es nuestra individual persona y que consiste en que se hace proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida —acaso siempre imposible— pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo la circunstancia” (IX, 511).

De lo dicho se sigue que el yo no es el hombre. Lo reitera en otros lugares. En el *Goethe* le advierte a su corresponsal:

Ese yo que es usted (...) no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted —le dice Ortega a su interlocutor alemán— se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados (V, 124).

Cuerpo y alma forman parte de la circunstancia, entendida formalmente como el sistema de facilidades y dificultades que encuentra ante sí un yo para hacer su vida. De ahí que, para transmitir a su lector esta difícil idea que propone del yo personal, insista Ortega en subrayar que el “sí mismo” no consiste en ninguna de las facultades intelectuales con que la tradición suele identificarlo: la razón o la voluntad. Estas son potencias psicológicas de las que se sirve el yo para llevar a cabo el proyecto que es.

Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino (...) somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse (V, 125).

¿Qué *proyecto* es ese? Aquí comienzan las dificultades en torno a uno de los ingredientes más escurridizos de la filosofía orteguiana.

1) Si soy un proyecto es que no soy todavía, al menos no plenamente, con la consabida identidad que nos presta el sentido común. Quizá no sea tan evidente que nuestro yo, el de cada cual, es único, idéntico y transparente. Cada uno de nosotros, suponemos, tiene una identidad, pero es posible que no se entregue ni a la introspección ni a las categorías de la tradición racionalista, incluidas las de la ciencia natural, pensadas para plasmar meras cosas. Pero nuestra vida no es cosa, sino acontecimiento, un ahora que viene de y va hacia, un instante presente que bascula entre un *ya no* y un *todavía no*. Tendríamos que decir, más bien, que no existo sino en tanto que me esfuerzo por llegar a ser.

2) Ese yo ha dejado de ser la famosa “cosa pensante” cartesiana o la mónada leibniziana; tampoco es el teatro psicológico de Hume, el hueco en donde comparecen las ideas impulsadas por sus leyes de asociación, ni la estructura trascendental del yo puro kantiano ni mucho menos la conciencia individual objetivada en espíritu que se despliega en el tiempo para realizar su propia

sustancia. Es posible que no posea más realidad que la que tienen los proyectos concretos que el ser humano hace a cualquier hora del día; la realidad que tiene un propósito cuyo sostén es la intención que revela o el deseo y la voluntad en que se objetiva; también las palabras que lo describen, las imágenes que lo acompañan, los instrumentos con que cuenta para su ejecución, en fin, la decisión de llevarlo a cabo y las dificultades que pueden dar al traste con él. Pero en la descripción que acabo de hacer no aparece el elemento más misterioso de ese “proyecto”: que no es elegido por uno mismo entre un elenco de posibles proyectos, que no es “programado”, sino que le llega a uno de algún sitio y se le impone. (Lo que proyecta no es “proyectable”).

3) Vivir es *tener que* realizar un proyecto, que uno no elige libremente y que es por tanto, “forzoso”. En efecto, si la vida es formalmente drama como se dice en el curso *En torno a Galileo* (VI, 387), o un “puro acontecimiento de carácter dramático”, como dice en otras ocasiones. La descripción clásica de nuestra vida como drama, en donde se subraya ese elemento del destino que tratamos de explicar ahora, está en la lección IX de *¿Qué es filosofía?* Ahí se la describe como la experiencia de ser arrojado a un escenario en donde se está representando una obra para la que no nos han preparado, aun cuando tenemos que responder: “Un símil esclarecedor fuera el de alguien que dormido es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí, ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil. . . En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—, no nos han preparado” (VIII, 356).

De acuerdo con esta coincidencia de estructuras entre “nuestra vida” y una representación teatral —más adelante se hace extensiva a la novela— la mejor manera de caracterizar al yo es identificarlo con un *personaje*, como los personajes del teatro o de las películas, que interpreta un *actor*, donde el actor es el hombre o la mujer de carne y hueso, al que la gente se dirige con nuestro nombre. No somos uno sino al menos dos: el *yo-actor* que responde de la interpretación en el escenario de la vida, inserto en un cuerpo que le ata a la circunstancia de “las tablas” y el personaje que tiene que interpretar el primero y que le es impuesto. Si el actor es el yo-ejecutivo, que vive en el rompeolas de lo social, sometido a sus influencias, el personaje es el yo-ensimismado, inspirador de un proyecto que el actor tendrá que luchar por realizar a golpe de esfuerzo y decisión, aunque quizá no pueda nunca, bien

porque el mundo no le deje, bien porque el actor no acierte a interpretar las reclamaciones de su personaje.

El paralelismo entre vida y obra de arte en que Ortega parece moverse no es nuevo. El precedente más claro es Goethe y sobre todo Nietzsche.⁵ Pero creo que se mueve aún en el horizonte romántico de la idea. Por el contrario, Ortega evita identificar al yo ejecutivo o al yo ensimismado con el “autor” de la vida. Escapa así al error de atribuir al yo el papel de sujeto que planea, más o menos conscientemente, su proyecto vital. La propia vida es totalidad y “sujeto”. El yo es un invitado, no el dueño de la casa. Dicho de otra forma, el proyecto de vida no está escrito en ningún libro ejemplar, como cree el fatalista. El texto se va escribiendo a medida que se vive. La vida es la escritura y no al revés. No somos los autores de nuestra existencia. El libre arbitrio del yo personal no es una libertad soberana, aunque sí responsable. Nuestras propias intenciones y proyectos nos desorientan en ocasiones y el viviente tiene que preguntarse, en cualquier momento del día, “¿qué camino seguiré?”⁶

De entre todos los términos que emplea Ortega en los varios ensayos que dedicó a profundizar en su teoría del yo, tales como proyecto, personaje programático, programa de vida, anticipación, reclamación, tarea, misión, exigencia de ser, trayectoria vital, figura imaginaria o inexistente aspiración, el más completo y preciso, del que se sirve, ya en “Pidiendo un Goethe...”, es el de *vocación*, entendiendo el término en su sentido etimológico, como una voz que nos reclama a cumplir un “programa de existencia”. En el siguiente ensayo biográfico que escribió Ortega desde el exilio argentino en 1940, “Juan Luis Vives y su mundo”, dio la más completa, aunque también la más misteriosa, descripción de la vocación:

El yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que *tiene* que ser. Esa íntima conciencia constantemente nos dice quién es ese que tenemos que ser, esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que como un hilo de agua,

⁵ A título de ejemplo mencionemos que Nietzsche elabora la idea de una “productividad originaria” del yo en su *Tercera Intempestiva: Schopenhauer como educador*: “Cada uno de nosotros lleva dentro de sí una productividad original, única, que es el núcleo mismo de su ser (...) A los más tal cosa les resulta insoportable, porque, como ya quedó dicho, son perezosos, y porque toda singularidad va acompañada de una cadena de esfuerzos y sobrecargas” (Ed. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 p. 49).

⁶ “Entre los pocos papeles que dejó Descartes a su muerte hay uno, escrito hacia los veinte años, que dice: *Quod vitae sectabor iter?* Es una cita de unos versos de Ausonio...” (V, 297).

asciende a nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: “llega a ser el que eres”; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma la voz de la vocación, de la personal vocación (IX, 445).

Puede que sea la más completa pero no es más satisfactoria que otras descripciones anteriores o posteriores. Y es que estamos en el límite de lo que puede ser descrito con imágenes, metáforas o conceptos. Que nuestra conciencia o intimidad es un juego de voces —no sabemos cuántas con exactitud, pero desde luego, al menos dos—, es algo que la sabiduría occidental ha aceptado desde que Sócrates hablara a los atenienses de su *daimon*.⁷

Para llegar a alguna claridad hemos de retener dos datos: la referencia a Píndaro y la descripción de la vocación como una llamada o reclamación “hacia nuestro más auténtico destino”. (Repárese en que allí donde se habla de la “vocación” surge espontáneamente el término “autenticidad”. Más adelante volveremos sobre ello).

4

La vocación es un concepto vacío, puro continente que se llena en la concreción de cada vida. Hay que reconocer que apenas se puede ir más allá de las metáforas con que describe esa consistencia del yo como vocación. El problema, uno de los problemas, es el de saber cuál de todos esos modelos imaginarios de “yo” con los que soñamos despiertos es nuestro verdadero yo. Dicho de otro modo, ¿cómo reconocer al “personaje” si los gestos, las palabras, las decisiones son del “actor” que interpreta en medio del mundo-escenario, rodeado de los otros? Al actor pertenece la exterioridad behaviorista, los hechos que es posible observar, registrar, recordar. Es la dimensión factual y pública que tiene toda vida humana. Pero las intenciones, la inspiración, el sentido final de nuestros actos son del personaje y son casi siempre equívocos. En ocasiones resultan más opacos para uno mismo que para alguien que observe nuestra vida desde fuera. El auto-engaño nunca está descartado. Para responder a esta decisiva cuestión de cómo reconocer al personaje auténtico que

⁷ Pero el *daimon*, como el alma de Agustín es una cosa o una “cuasi-cosa” como le gusta decir a Ortega. De ahí que tenga tanta importancia la novedad que este introduce en su doctrina del yo: su des-entificación, si se me permite la expresión: “Cuando miro (...) esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta”. (IV, 426).

hemos de interpretar Ortega observa desde la trayectoria de Goethe: “Sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo” (V, 130).

Por tanto, el sí mismo solo se aclara *a posteriori* en el choque con lo que va pasando. Es la resistencia de la circunstancia, los imprevistos que el azar depara a nuestros planes, lo que le revela a uno mismo la deseada identidad que aspira a ser. En un breve texto, “Goethe, el libertador”, Ortega rechaza expresamente la interpretación agustiniana de la verdad interior que no había sido del todo cuestionada por las novedades que trajo consigo la modernidad, al fin y al cabo fundada sobre el cogito cartesiano; no cuestiona, pues, la necesidad de “ensimismarse”, pero se trata tan solo de una condición necesaria, no suficiente. Pues “nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay forma de capturar nuestro «yo mismo» en la intimidad. (...) Si yo pudiera vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico (...) en las circunstancias”. Y añade con cierta ironía que el único ser que se permite el lujo de estar siempre “dentro de sí mismo” es Dios. . . que “se da el gusto de *ser* sí mismo”. Y concluye: “Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo. . .” (V, 147). (Prestemos atención a esa leve alusión al fracaso).

La vida es constitutivamente quehacer y ese sí mismo que ocupa nuestra intimidad no es una cosa, una sustancia, un alma. Es más fácil decir lo que no es la vocación pero que necesita para manifestarse, algo así como sus condiciones de posibilidad desde la estructura del yo viviente: los instrumentos del yo:

“Porque eso que llamamos nuestro «yo» y que es el protagonista en el drama de cada vida no es el alma. El alma es sólo un aparato inmaterial, psíquico, con el cual vivimos, como vivimos con nuestro cuerpo y con las cosas que nos rodean y de que hacemos utensilios para nuestra vida: el alma es nuestra máquina de pensar, con sus ruedecitas que llamamos sensación, memoria, entendimiento, y es nuestro automóvil para obrar, con su motor que llamamos voluntad, que quiere esto o aquello, que no quiere ni esto ni aquello; automóvil que, a la postre, funciona merced a esa maquineta de preferir que todos llevamos dentro y que simbolizamos en un como relojito de carne que está visceralmente al lado izquierdo de nuestro cuerpo —que constantemente está prefiriendo una cosa a otra, desdeñando la una y enamorado de la otra—, con su incansable y patético tic-tac, tic-tac. ¡Nuestro corazón y la máquina de preferir!” (IX, 445)

No creo que Ortega usara ingenuamente el concepto de máquina. Me parece claro que desea indicar que alma, corazón espíritu son nombre que indican funciones dentro del todo de nuestra vida. La única fuente de sentido (biográfico) es por tanto, la vocación. Y si la vocación no es, aunque dependa de esa compleja máquina psíquica de nuestra vida que es nuestra alma, quizá haya que decir que es algo tan poco sólido, desde un punto de vista sustancial, como un estilo (en el sentido artístico del término).

5

La “vocación” puede ser entendida como un modelo de búsqueda de una incógnita que permanece oculta en el fondo de la propia intimidad, pero adonde no se llega mediante introspección, sino actuando en lo otro que yo, en el mundo, y volviendo desde la alteración en las cosas y en los prójimos, al ensimismamiento en donde, ahora sí, meditamos acerca del grado de “verdad personal” que nuestras acciones nos revelan.

La conexión entre vocación y destino, estaba ya en *Meditaciones del Quijote* (1914) que “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (I, 756).

“Vocación”, “reclamación”, “llamada” son términos metafóricos que proponen buscar el sentido de nuestra existencia en el interior de ella no de nuestra intimidad. En última instancia, dicha llamada no consiste sino en sentir o experimentar un deseo de ser bajo una determinada figura y estilo de vida; pero en el bien entendido de que no basta con la idea, sino que nuestra vida exige su ejecución: no imaginar que se es, sino serlo efectivamente. Deseo y frente a él resistencia de la circunstancia que nos facilitará la empresa, la alterará, la dañará o, incluso, impedirá. Por eso nuestra vida es simultáneamente libertad y destino. Este no es la fuerza divina o azarosa, exterior e inconmensurable, que doblé las vidas humanas, sino, por un lado, la coerción que la vocación ejerce sobre mi vida “tienes que ser...”; y por otro el mundo que heredo como sistema impuesto de facilidades y dificultades. Ello hace que la vida humana sea radicalmente libre, tanto que es puro quehacer y decidirse a ser. Para vivirla contamos con los recursos que nos ofrece la sociedad en que nacemos; también los modelos de vida que poetas, filósofos, fundadores de religiones han inventado. Ortega menciona una amplia lista de los programas vitales que la civilización ha ido fabricando, desde el “bodhisatva” hindú al gentleman inglés, pasando por el aristócrata homérico del siglo vi, el buen

republicano y el estoico de Roma, el asceta medieval, el humanista del Renacimiento, el hidalgo español del xvi, el *honnête homme* francés del xvii, el poeta-pensador-romántico de la Alemania del xviii-xix, etc.⁸ La vida humana ha necesitado siempre de una “inspiración” extra-natural. Para Occidente la filosofía platónica y el cristianismo proveyeron de una respuesta lo suficientemente poderosa como para ajustarse a los cambios históricos hasta la modernidad. Desde el xvii el modelo de vida casa peor con la trascendencia y se vuelve, en consecuencia mundano, legitimado socialmente. Lo que las nuevas figuras de vida modernas ganan en transparencia lo pierden en seguridad. Se quedan si “aura” y se vuelven frágiles. Las profesiones y oficios, el arte, la política se convierten en los proveedores de contenidos para los proyectos de vida. Aportan una especie de urdimbre material a la vocación. Pero solo eso. Es importante no confundir la vocación de que habla Ortega con las vocaciones profesionales.⁹

6

Es posible que Ortega pensara la doctrina de la vocación como respuesta a la crisis de la modernidad que había detectado en profundidad en *La rebelión de las masas*. En el Goethe conecta ambos asuntos: el de la crisis europea como crisis de todo clasicismo y el de la necesidad de inventar nuevos programas de vida, como Goethe inventó el suyo (aunque fracasara en su ejecución).

La crisis de nuestro tiempo, la de los 30, era social y política pero también de proyectos de vida.¹⁰

⁸ Véase el capítulo VI de *Meditación de la técnica*, titulado “El destino natural del hombre.- Programas de ser que han dirigido al hombre. . .” (V, 578). Todos los modelos que aquí se comentan, se basan en la tradición y, por tanto en experiencias vividas de generaciones pasadas. Después del modelo del “burgués” europeo del XIX que no llega a consolidarse como modelo, la ejemplaridad se desplaza hacia el futuro: surge el mito del “hombre nuevo”, invitado que hace acto de presencia en todas las crisis profundas. No por casualidad fue San Pablo quien acuñó la metáfora por primera vez en la coyuntura de la crisis del mundo antiguo que vio nacer al cristianismo.

⁹ “La «vocación» de Ortega no coincide con el uso estándar de esta palabra en el lenguaje contemporáneo. Ese trasunto de teología protestante secularizada, o a medio secularizar, que cristaliza en la noción moderna de *Beruf* tal y como la interpretó Max Weber, no se compadece del todo con lo que Ortega quiere señalar como la «vocación» de alguien”. Max Stern, “Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción”, *Isegoría*, 7 (1993), p. 146. El propio Ortega teme que se le malentenda en esta dirección: “Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación” (V, 126).

¹⁰ Quizá convenga recordar que “hombre-masa” es el que no tiene un programa de vida ni concibe su existencia como esfuerzo por realizarlo.

¿De qué repertorio de ideales disponía un joven europeo después de la Gran Guerra para dar sentido a su vida, para cargar la suerte del entusiasmo, más allá de la satisfacción de las necesidades, la búsqueda de placeres, la burla de las ideas recibidas y el rechazo de todo lo que sonara a norma u obligación? Con las religiones en franca retirada, las filosofías de la historia liberal y hegeliana desarboladas desde la crisis finisecular y el darwinismo “cientista” como única verdad oficial que ve la vida humana como una breve y pasajera configuración molecular destinada a evaporarse sin dejar rastro, quedaban las mitologías para consumo de masas o las construcciones de la comunidad de sangre o de tierra: el irresistible mito del “hombre nuevo” que tantas versiones conoció, a derechas e izquierdas, en los años de entreguerras. Creo que es este el contexto en el que tenemos que situar la teoría del yo-vocación: una alternativa —no colectiva, o colectivista, no nacionalista— al nihilismo.¹¹

La vida no es sólo azar y destino, sino ensayo y búsqueda. Como el novelista imagina las vidas posibles de sus personajes, así cada cual ensaya para su vida tales o cuales proyectos. Recordemos que “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención”.¹² Claro que la vida está sometida a fuerzas cósmicas e históricas que sobrepasan las propias capacidades, el ridículo poder del individuo aislado. Pero el destino que de verdad cuenta es el destino interior: la fidelidad que el *actor* mostró al proyecto que tenía que ejecutar: llegar a ser en la realidad de nuestra existencia el *personaje* que ya somos en el programa-argumento de nuestra vocación: “llega a ser el que eres”.

¹¹ En efecto, una alternativa, porque no sólo nos ayudaría no reconocer la inanidad de un yo que ha perdido los privilegios de su origen divino como alma o espíritu, sino que la búsqueda y cumplimiento de una vocación que tan solo está inscrita en nuestro vivir azaroso y en el esfuerzo por “salvar” las circunstancias se convertiría en una exigencia de sentido que valdría para neutralizar el nihilismo originado en la desaparición de la creencia en que el sentido de las cosas humanas, en suma, la continuidad del mundo, está asegurado por no se sabe bien qué dioses o fuerzas históricas. Esto parece situarnos ante la conclusión de que no hay más sentido del que seamos capaces de inyectar en nuestras vidas mediante la disposición a buscarlo y crearlo. Un autor que podría compartir con Ortega este punto de vista es Jan Patočka. Véase sus *Ensayos heréticos*, que han sido traducidos de nuevo: el hombre debe estar “dispuesto a renunciar a la inmediatez del sentido y adoptar el sentido como camino”. Madrid, Encuentro, 2016, p. 119, Tr. de Iván Ortega Rodríguez.

¹² “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención. Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía, como ya decía Goethe, ignoro si dándose plenamente cuenta de ello. Inclusive lo que se llama pensar científico no es psicológicamente sino una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser” (IX, 137). El texto corresponde al *Prólogo para alemanes*, redactado en 1934 pero que no publicó en vida. Repárese en que la lectura de la autenticidad como “imperativo de invención” es referido inequívocamente a la teoría del yo como vocación.

7

Ortega señala en varios lugares que el citado lema de Píndaro constituiría el imperativo central de su ética:

“La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individual personalidad un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiese su heroica ética en el conocido imperativo *llega a ser el que eres*” (V, 305).

Por otro lado, es evidente que la ética que Ortega prometió escribir alguna vez tendría poco que ver con las éticas derivadas del enfoque idealista que cuelga el deber y la virtud de un imperativo racional. Para Ortega, como para Aristóteles, la ética se tenía que basar en la realidad; pero no en la realidad de una “naturaleza humana” sino en la realidad de los ingredientes estructurales de “nuestra vida”. Y es en tal sentido que la vocación resulta ser el concepto clave de la ética por su función metafísica como “yo” real de nuestra vida. El bien, se dice en la cita, es cumplir con el imperativo pindárico, es decir, ejecutar la propia vocación. No hay vida plena como no hay en este mundo vida bienaventurada. Pero el mandato habla de intentarlo. Traicionar la propia vocación no tiene más castigo que el de “desrealizar” nuestra propia existencia, “entonces, te quedas sin ser nada”, dice Ortega en algún lugar.

La vocación es el momento sintético de la teoría del yo, en donde Ortega finge que pueda haber una voz que nos dice esto o lo otro sobre lo que *debe ser* nuestra vida como realización de nuestro propio yo. Pero las cosas son más complicadas.

Cuando en los cursos de 1930 empezó a elaborar la analítica del yo como proyecto vital —no emplea aún el término “vocación”— reconoce la complejidad del asunto. Para empezar, no se auto-percibe unidad alguna: “En realidad mi yo futuro —dice Ortega— se compone de un cúmulo sumamente cuantioso de caracteres e ingredientes. Es más, algunos de ellos me son a mí mismo desconocidos, quiero decir, no he pensado claramente que los soy. Otros, procuro tapparlos a mis propios ojos” (VIII, 434)

Y también reconoce que el lenguaje —“las palabras siempre genéricas”— no puede captar los matices que constituyen mi identidad individual cuando

asumo roles en la circunstancia: el amor, la profesión, la paternidad, la amistad, la pertenencia a un grupo o a una comunidad, etc. Y aún añade que “hay en la vida una tendencia natural a eludir el plantearse en serio y totalmente la cuestión de «¿quién soy yo?» como futuro” (Ibid.).

Eso que llamamos “yo” se desdobra en un “actor” que encarna a un “personaje” ideal, sacado de un libreto sin autor que se escribe a medida que se actúa. Ya lo hemos dicho.

La etimología del término “vocación” no debe engañar. Nadie llama a nadie. No hay voces. Lo que has puesto con tus “invenciones” y hecho con tus “ejecuciones”, eso es lo que encuentras en tus “ensimismaciones”. Y, entre unas cosas y otras, el misterioso yo construye y destruye y vuelve a construir su propia imagen... a ciegas. Esto es lo que ocurre, según el modelo propuesto al principio, en el plano de la vida-enigma. Pero algo de eso se deja traslucir en forma de “bienestar” o “malestar” íntimos en los planos más superficiales de nuestra existencia, como son el de nuestra vida-creencia y el de nuestras ensoñaciones. En estos el yo-actor se adelanta siempre al primer plano de la escena, es decir, de la vida colectiva, con la réplica lista, réplica que procede del tejido de creencias vigente en nuestra sociedad, de nuestros hábitos sociales, aprendizajes y nuestras habilidades biográficas adquiridas en lo que llama Ortega “experiencia de vida”.

La intimidad creada por el ensimismamiento solo se llena con “experiencia de vida”. El yo va y viene del pasado, con el recuerdo, al futuro, con la imaginación proyectiva, buscando orientación para sus decisiones y posteriormente reflexiona sobre sus actos, justificando lo hecho y lo omitido. Vocación es salvar la circunstancia de acuerdo con un *yo soñado* que remite a un personaje que debería ser un “mejor-yo”. Pero solo acepta el envite de “salvar la circunstancia” quien la acepta, quien comprende que la vida humana es esencialmente limitación, asunción del propio destino. Porque el destino es la finitud de la libertad, como el escepticismo es el destino de la finitud gnoseológica de la que tanto hablaba Gaos.

8

En la cita que abría el párrafo anterior se insinuaba la dimensión ética del lema de Píndaro. Esa fue la primera función que asumió en el discurso orteguiano. Pero al cruzarse con el tema del yo-vocación, adquirió el espesor metafísico que hemos comentado más arriba: llega a ser el que eres describe

antes un “es” que un “debe”. Casi podríamos decir, con Rodríguez Huéscar, un “debe” que es un “es” y viceversa.¹³ Dejada de lado cualquier lectura esencialista del lema de Píndaro, en el sentido de que pudiera referirse a una entelequia aristotélica que desplegara en el tiempo su *energeia*, llegando a ser en acto, nos queda la interpretación ética del *llega a ser el que debes ser* de acuerdo con un ideal de vida, ideal acordado desde la tradición, los códigos culturales, la racionalidad práctica y sus imperativos, etc.

Y aquí se plantea el problema de si predomina la interpretación metafísica sobre la ética o al revés. Dicho de otra forma, ¿podría ser incompatible la lectura ética del imperativo pindárico con la interpretación metafísica? Desde que Aranguren publicara *La ética de Ortega*¹⁴ se considera que la moral del esfuerzo deportivo que predomina en los veinte y la ética de la vocación que surge en los treinta serían más o menos incompatibles. Píndaro encajaría mejor en el modelo deportivo y no tanto con la versión “existencial” de la vida destinada al cumplimiento de una vocación. Pero no hay duda de que el motivo del poeta griego encaja a la perfección en la teoría orteguiana de la vocación. Las tensiones, entonces, estarían no entre ética y metafísica sino entre una ética vitalista del esfuerzo deportivo y una ética del cumplimiento de un programa de vida.

Las primeras formulaciones de la ética vitalista, dependiente siempre de las tesis metafísicas de *Meditaciones del Quijote*, las formula en dos artículos relativamente breves, “Muerte y resurrección” (1917) e “Introducción a un don Juan” (1920). En la primera formula el imperativo de “ser fiel a uno mismo” que adelanta el principio ético por excelencia, el pindárico, al que se mantiene fiel hasta el final de su obra. Este imperativo de lealtad a las propias vivencias se entiende mejor por lo que niega: se opone a las morales utilitarias heredadas de los ambientes positivistas y al idealismo ético kantiano en lo que tiene de abstracto. La forma de dar contenido al principio de fidelidad consistirá en recuperar la ética del arquero aristotélico, actualizada. El énfasis se sitúa, antes que en la prudencia, en la magnanimidad y en la ilusión. De ahí que conceda tanta importancia a la idea de “esfuerzo deportivo”. El ánimo y

¹³ Aludo de pasada a la tesis de Antonio Rodríguez Huéscar en su libro póstumo *Ethos y logos* cuya tesis central queda resumida en los siguientes términos: “... *éthos* y *lógos* son, no solo inseparables sino, en cierto sentido, indiscernibles: el *lógos*, en rigor y en verdad, es decir, en concreto, tal y como funciona en la vida espontánea e inmediata (...) surge, se mueve y actúa dentro de una estructura ética, más aún, pertenece intrínseca y esencialmente a esa estructura” (Madrid, Uned, 1996, pp 44-45, nota 56).

¹⁴ Madrid, Taurus, 1958.

el coraje para salvar la circunstancia junto a la frescura y la ligereza del juego: la extraña síntesis entre la virtud de don Quijote y la virtud de don Juan. Esa primera síntesis la resume Cerezo cuando escribe

Se trata de una ética del *conatus*, del apetito de perfección, donde la inspiración y aspiración para alcanzarla conjugan la ética con la estética, la seriedad del deber autoimpuesto, libérrimo, con la ligereza del arte.¹⁵

Las siguientes palabras de Ortega no hacen sino corroborar la interpretación de Cerezo:

A las obras verdaderamente valiosas solo se llega por la mediación de este anti-económico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte (III, 195).

Más allá del tono algo provocador de la cita, Ortega piensa detrás del sustantivo deporte la raíz metafísica de la vida humana que en su indeterminación de ser más (o menos¹⁶) que naturaleza es libertad de ser. Si ordenamos las tesis de la razón histórica, tomando la de *vida humana como libertad (o indeterminación) de ser* como la originaria de toda su filosofía, no erraremos en la tarea de analizar si la ética del deporte y la ética de la vocación son consistentes.

La ética del esfuerzo deportivo ha quedado asociada en algunos críticos con un modelo moral más o menos irracionalista, de corte nietzscheano: valores vitales y creaciones superfluas, más allá de la necesidad y de las morales del trabajo; en resumen, una ética del talento lúdico y caprichoso. Aranguren, que es la fuente donde han bebido la mayoría de los críticos de este enfoque, planteó en su folleto *La ética de Ortega* la siguiente pregunta: “Cómo ha de entenderse la vida según Ortega: como quehacer moral, responsable, auténtico, o como deporte y juego?” (op. cit., p. 31).

La pregunta sugiere que o una cosa o la otra: o autenticidad o deporte. ¿Pero es que el deporte y el juego no son quehaceres morales que pueden ser responsables y auténticos? Para responder afirmativamente tan solo tenemos que desplazar el sentido habitual que damos a los términos juego, deporte y entenderlos como metáforas de la libertad, contingencia e indeterminación que

¹⁵ “La ética de la alegría creadora”, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 219.

¹⁶ Aludo de pasada a la hipótesis del animal enfermo que Ortega describió en un “mito” a la platónica en un texto tardío: “El mito del hombre allende la técnica” (1952) pp 811 y ss. Véase mi comentario en “Nostalgia de lo animal”, *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, enero 2020, pp 3 y ss.

caracterizan estructuralmente a la vida humana de cada cual. Ortega estaba al cabo de la calle del fracaso histórico de las morales del deber y del cálculo utilitario, es decir, del fracaso histórico de los ideales de la modernidad, incluida su versión más decorosa: la Ilustración y sus proyectos emancipadores.

Todo gira en torno a lo que entendamos por “autenticidad”. No es posible entrar hasta el fondo de las cuestiones que plantea, más allá de lo que ya ha sido dicho en el análisis de la vocación. Añadamos que el alcance del término en Ortega es doble: metafísicamente equivale a un imperativo de creación porque como insiste en muchos lugares, la vida se nos da pero se nos da sin hacer; éticamente significa fidelidad a la inspiración del programa vital, esfuerzo en su cumplimiento y justificación en su fracaso.

Hay una cita, de las más usadas, en que Ortega no solo resume su idea de moral, sino que establece un vínculo entre la ética de la ilusión y la de la autenticidad:

Me irrita este vocablo «moral». Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición moral-inmoral, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está desmoralizado. Entonces se advierte que la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino. Para mí la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo. Por eso, desde siempre y una vez más en mis conferencias últimas de Buenos Aires, cuando anunciaba yo un posible curso de Ética —que ya no sé bien si haré— proclamaba como imperativo fundamental de la mía el grito del viejo Píndaro: *genoi' hoios essi* —llega a ser el que eres (IV, 304).

Defendemos pues que la ética del “esfuerzo deportivo”, “práctico”, es una especie de prefiguración de la ética de la vocación.

El concepto de vocación, al que concedemos el puesto de honor en la ética de la segunda navegación, centrada en las categorías —caracterizadas como “existenciales” por algunos comentaristas— de la autenticidad y la justificación¹⁷, no aparece suficientemente descrito hasta que Ortega desarrolla la me-

¹⁷ El concepto de autenticidad es suficientemente comentado en el texto. En cuanto al de justificación, me conformo con indicar que es el complementario de la autenticidad entendida como cumplimiento

tafísica de la vida humana a partir de los cursos de *¿Qué es filosofía?* (1929) y *¿Qué es conocimiento?* (1929-30), donde aparecen las verdaderas innovaciones, siendo los cursos del 33-34, *Unas lecciones de metafísica*, el intento de organizar en forma de sistema los hallazgos intuitivos en años anteriores. Y para entonces Ortega había dejado de estar interesado en hacer una ética.¹⁸

Veamos a continuación el rendimiento ético de la idea de vocación a la hora de regular la acción humana.

Partiendo del hecho —que suele pasar inadvertido a muchos analistas— de que la llamada de la vocación no procede exclusivamente de un misterioso “interior”, sino “conjuntamente, de la secreta solicitud de la circunstancia”, es decir, de lo que hacemos e interpretamos en el mundo, la vocación juega en Ortega, concluye Cerezo,

el papel de determinación intrínseca necesaria, que Kant concedía al imperativo categórico. Sólo por ella la vida escapa a la arbitrariedad, al estar anclada en una necesidad moral. La vocación es lo contrario tanto del simbolismo romántico de la mera disponibilidad vital como al necesitarismo naturalista.¹⁹

Completamente de acuerdo. Y creo que la cosa es tan grave que sin ese anclaje en la vocación la filosofía toda de Ortega se queda en nada. ¿Pero no sobra la palabra moral? ¿No puede ser esa necesidad de cualquier otro tipo: estética o política? ¿No sería mejor hablar de “necesidad metafísica”?

Hay que concederle a la vocación el fondo de misterio que le pertenece. Y hay que concedérselo porque la vocación es el nombre que da Ortega a lo impensado e impensable que hay en el yo, equivalente a lo impensable que hay en el mundo y que colabora en las educaciones de sentido que permiten nuevas re-orientaciones en las cosas. Cuando habla Ortega de que por debajo del plano de las creencias, al fin y al cabo interpretaciones (ideas) solidificadas por el uso y el éxito, la vida humana es un puro enigma hay que tomarlo en serio.

de la vocación. La justificación del hombre ante sí mismo, la exigencia de hacer balance de las propias decisiones y de sus consecuencias, es una necesidad interna a toda vida: “El que ha caído en la cuenta —descubrimiento esencial filosófico— de que la vida humana, toda vida humana, no puede existir sin justificarse ante sí misma, en el sentido riguroso de que esa justificación constituye un componente esencial —imprescindible de toda vida—, posee una clave para muchos secretos de nuestra existencia” (V, 37).

¹⁸ En 1928 y 1929, en las lecciones de Buenos Aires y en *¿Qué es filosofía?* promete escribir una ética. Pero en la cita que acabamos de dar más arriba, tomada de “Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»” de 1930 duda ya de intentarlo.

¹⁹ “*Pathos, ethos, logos*”, Revista de Estudios Orteguianos, nº 24, 2012, p. 101.

En el ya citado opúsculo sobre la ética de Ortega, Aranguren ve como una limitación grave el formalismo de la vocación, vinculado a “un formalismo ético de la autenticidad que Ortega no llegó nunca a elaborar íntegramente ni, por tanto, a contrastar en sus aporías (op. cit., p. 47). Ortega fue consciente del riesgo de que se interpretara su ética de la vocación como un formalismo. Pero no lo es a poco que reparamos en que la vocación se cumple en los actos de vida y se auto-regula en la exigencia de justificación ante uno mismo, que es la única manera de ir acertando que cada cual tiene. Además, concibe su ética como una ética “material” de la felicidad. En efecto estamos ante una ética de fines. Cabe reformular el ideal concreto, específico y único de cada vida humana, diciendo que es aquel fin que nunca puede ser subvertido en medio, el único fin necesario. No respetarlo, implica falsificar la propia vida. Por tanto, felicidad no es sino el cumplimiento de la propia vocación

Hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz; pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se le presenta. Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación (VI, 273).

En cuanto a si Ortega exploró las aporías de su doctrina de la vocación, hay una que ha sido muy comentada, empezando por el propio Aranguren, quien, sorprendentemente, no la juzgó tal. La aporía en cuestión es comentada en el *Goethe*: ¿Puede haber vocación de ladrón? Y Ortega no duda en contestar que sí. Peor en el bien entendido que se trata de un ejemplo para mostrar la dimensión pre-moral de la vocación: “nuestro destino ético será siempre discutible, como todo lo que es «intelectual»”, y así la radicalidad de nuestra vocación, identificada con un destino absoluto: “El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón tiene que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad” (IV, 130). Pero añade en nota: “El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad” (Ibid.). ¿Qué quiere decir esto? Tan solo que posiblemente no pueda ser auténtica una vocación de ladrón. Indirectamente, el problema que aquí queda implícito es el problema del mal en un sentido más profundo que el del mal moral cuyo origen está siempre en la vulneración intencionada de los códigos morales.

Esta pregunta, que plantea una dificultad bien real, no tiene respuesta simple. Ser ladrón, como ser prostituta podrían ser formas de encarar con autenti-

cidad la circunstancia. Pensar que hay una instancia externa a la vida personal que pueda imponerse es inconsistente con los radicales que atribuye Ortega a la vida. Otra cosa son los códigos éticos, que las convicciones religiosas o las convenciones e imposiciones sociales, las mores, puedan imponer al yo. En la dimensión colectiva o pública de “nuestra vida” no rige la autenticidad sino el decoro.

¿Puede haber una verdadera vocación para hacer el mal, para infligir dolor, por ejemplo, a inocentes? Creo que simplemente no se pueden responder a estas preguntas porque la razón, siempre limitada por los principios lógicos, no traspasa su propio horizonte. El problema del mal puede y debe ser pensado pero no pueden establecerse principios basados en leyes fundadas en conocimientos probados.

¿Qué supuestos culturales y que experiencias de vida precisamos para enfrentar el problema de una definición de “mal moral”? Para Ortega podría decirse, porque él lo dice, que el mal moral es no encajar cada cual en su propio destino; y que eso es fuente de otros males.²⁰ Si para encajar en el propio destino hay que prostituirse o matar inocentes, solo cabe decir que la vida humana como realidad radical contiene la dimensión social —nuestra vida colectiva, tan real como el de la vida individual—, que condiciona el cumplimiento de la vocación, como lo condiciona el azar. El conflicto entre el proyecto personal y las imposiciones sociales siempre está servido, y en épocas de crisis, mucho más. La vida no es un teorema lógico. Quizá cuando Ortega escribió en *Del Imperio romano* ciertas descripciones de la convivencia humana no estaba pensando solo en las “novedades políticas” que habían traído consigo los años treinta sino también en sus propios descubrimientos metafísicos²¹: la indigencia que caracteriza a lo real; o dicho en otros términos, “la oscuridad

²⁰“La esencia del pecado (tanto en ética como en estética: querer ser tenido por lo que no se es” (II, 239). Es un texto de juventud, “Ideas sobre Pío Baroja” de 1912. *En Misión de la universidad* (1930) no dice otra cosa: “El pecado original reside en esto: no ser auténticamente lo que se es. . . Solo puede crear una apasionada resolución de ser lo que estrictamente se es” (IV, 327). Y más tarde se aclara qué quiere decir esto de ser auténtico: “Limitarse es la verdad, la autenticidad de la vida. Por eso nuestra vida es destino. (. . .) La vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación” (IV, 338).

²¹“La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad, y no es en ella menos normal que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad, sólo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más *de profundis* (VI, 103) Y poco después: “El derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley” (VI, 107)

del corazón humano” (Hannah Arendt). No es, pues, el imperativo categórico lo que pudiera limitar los desvaríos de la vocación sino el código penal.

Robar o prostituirse son ya quehaceres determinados socialmente y prohibidos desde ese mismo orden de normatividad. Son usos sociales. La vocación se mueve en otro orden de realidad vital.²²

Pero Cerezo insiste en situar a Ortega en la hermosa tradición ilustrada, de la que, me da la impresión, nuestro filósofo comenzaba a despedirse. Y lo sitúa cuando afirma ya casi al final de su ensayo:

Como referí al principio, los sentimientos de satisfacción interna o de desagrado ofrecen pautas orientativas acerca del valor interno de nuestro quehacer vital. Pero creo que es preciso ir más lejos y contrastar críticamente el sentido de nuestro quehacer, de un lado con la exigencia inapelable que nos llega del fondo de la vida social, reclamando como necesaria una determinada figura de existencia y del otro, con nuestro originario poder/querer para llevarla a cabo” (op. cit. p. 106).

La estrategia de Cerezo de intentar “apresar” la vocación en las redes de la necesidad racional-práctica para tener un lugar donde encajar un bien moral que obligue al ser humano, como antes le obligaba Dios y más tarde el Imperativo de la Razón, es sugerente pero creo que equivocada. No hay armonía interna en el esquema general de una vida humana. No encajan los planos, aunque podrían. Entonces cabe hablar cabalmente de vida feliz o plena. Las fuentes del sentido son personales y únicas. También misteriosas. Al mismo tiempo que salvan la vida humana en las grandes estructuras de la existencia histórica colectiva, el sentido se malogra y los ruidos destruyen la supuesta melodía originaria. Ni hermoso espectáculo del cielo estrellado, al que solo podemos mirar de reojo por miedo a caernos, ni ley moral en nuestro corazón. Sólo naufragio y enigma, enigma y naufragio. Y, claro está, esfuerzo deportivo.

²² Ya hemos argumentado que la razón no puede entrar a juzgar lo que pertenece al plano enigmático de nuestra vida. Podemos hacer un paralelismo con uno de los problemas clásicos de la metafísica: Así como la razón no puede demostrar la existencia de Dios, tampoco puede determinar los contenidos de la vocación ni la decisión íntima por la que un sujeto acepta su mandato, su imperio. Vocación entendida como el “fondo insobornable” de un yo o como “llamada” de una metafórica “voz silente” es una X situada más allá de aquello a lo que la conciencia con sus descripciones y reflexiones puede intentar acceder. Es por tanto, en terminología kantiana, una realidad nouménica; y en términos orteguianos, la vocación pertenece al mismo plano pre-creencial de la realidad enigmática.

Bibliografía

- Aranguren, J. L., (1958), *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- Cerezo, P., (2011), “La ética de la alegría creadora”. En *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, pp. 127-170.
- , (2012), “*Pathos, éthos, lógos*”. *Revista de Estudios Orteguianos*, n 24, pp. 85-108.
- Lasaga, J., (2020), “Nostalgia de lo animal”. *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid.
- Nietzsche, F., (2000), *Tercera Intempestiva: Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J., (2004-2010), *Obras completas, 2004-2010*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- Rodríguez, H. A., (1982), *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- , (1996), *Ethos y logos*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Stoa

Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 33–63

ISSN 2007-1868

POSVERDAD, MENTIRA Y FALSEDAD HISTÓRICA:
LA LÓGICA PERVERSA DEL POSMODERNISMO

Post-truth, lie and historical falsehood:
the perverse logic of postmodernism

FRANCISCO ERICE SEBARES
Universidad de Oviedo
ferice@uniovi.es

RESUMEN: El artículo analiza distintas modalidades de mentiras, tergiversaciones y falsedades presentes en el análisis histórico en sus diversos niveles: la recopilación y crítica documental, la explicación y la transmisión narrativa. Se apuntan algunas continuidades y discontinuidades en estas prácticas. Finalmente, se plantea cómo el clima intelectual potenciado por el posmodernismo, con sus principios irracionistas, escépticos y relativistas, facilita la difusión de las imposturas y socava nuestra capacidad crítica para hacerles frente.

PALABRAS CLAVE: Posmodernismo · Posverdad · Historia virtual · Contrafactuales · Pseudohistoria · Mitos históricos · Negacionismo · Revisionismo Histórico.

ABSTRACT: This article analyzes different kinds of lies, misrepresentations and falsehoods present in historical analysis at various levels: the compilation and documentary criticism, the explanation, and the narrative transmission. Some continuities and discontinuities in these practices are pointed out. Finally, it is proposed how the intellectual climate promoted by postmodernism -with its irrationalist, skeptical, and relativistic principles- eases the spread of impostures and undermines our ability to face them critically.

Recibido el 12 de mayo de 2020
Aceptado 10 de junio de 2020

KEYWORDS: Postmodernism · Post-Truth · Virtual History · Counterfactuals · Pseudo-history · Historical Myths · Negationism · Historical Revisionism.

1. Posverdad y mentira política: *¿nihil novum sub sole?*

“Vivimos -señalaba recientemente Lynn Hunt- una época obsesionada por la historia, pero también unos tiempos de profunda inquietud acerca de la verdad histórica”. Esta situación paradójica parece afectar a la consideración de la disciplina como una ciencia, capaz por lo tanto de generar conocimiento *verdadero*, es decir, objetivo, necesario, universal y crítico.¹

¿Hasta qué punto este cuestionamiento actual de la verdad histórica responde a situaciones nuevas y, por lo tanto, ofrece matices o elementos diferentes de los que caracterizaban a las tradicionales posturas escépticas, relativistas o anti-científicas? ¿Qué relación cabe establecer, en ese sentido, con el marco cultural de la posmodernidad o con las premisas del pensamiento posmoderno? Huelga recordar que la posmodernidad se ha definido como una etapa de ruptura radical (a modo de “lógica cultural del capitalismo tardío”, “superación de las grandes narrativas”, etc.) con respecto a la denominada modernidad. Sin embargo, la formulación de este supuesto cambio de era histórica genera serias dudas, y hay quienes la consideran más *performativa* que *constatativa*, producto, antes que de transformaciones reales sistemáticas, de la proyección desiderativa del *pensamiento posmoderno* que la postula o diagnóstica.²

En todo caso, esta idea de fractura y cambio de época está detrás de la reciente noción de *posverdad*, término acuñado en la década de 1990, que a veces se resume en la equivalencia de “mentira emotiva”, y que se ha definido como una distorsión deliberada de la realidad que manipula creencias y emociones, con el fin de influir en la opinión pública y en las actitudes sociales. El concepto recuerda bastante a fenómenos anteriores relativos a la política y la vida pública, pero contiene, según quienes defienden su pertinencia, algunos rasgos tipificados como propios de nuestro tiempo. Uno de ellos sería la mencionada apelación a las emociones, “lejos del espíritu ilustrado que condujo al surgimiento y reconocimiento de la opinión pública como actor social”. Algunos la asocian a un contexto en el que los hechos son menos influyen-

¹ Hunt 2019, p. 9. Moradiellos 2013, pp. 19-29.

² Conceptos de posmodernidad y posmodernismo, en Eagleton 1998, pp. 11-13. Sobre enunciados *constatativos* y *performativos*, refiriéndose a la tesis de Fukuyama del “fin de la historia”, véase Bermejo 2011, p. 7.

tes que el reclamo a los sentimientos, “de manera que el discurso pierde la capacidad de referencia factual o de enunciación veritativa”, adoptando, por el contrario, formas de una “charlatanería” (*bullshit*) que mezcla invenciones, representaciones distorsionadas, medias verdades y “algo de escándalo”. Todo ello estaría relacionado con “la erosión de los vínculos y obligaciones comunitarios”, que elimina reparos para recurrir a la mentira, y con el papel de los nuevos medios de comunicación de masas, la “segmentación de los mercados informacionales” o la “seudoparticipación expresiva en las redes sociales”.³

Es evidente que algunos de los rasgos de la posverdad así definida no pueden por menos de evocarnos los esquemas del pensamiento posmoderno. Lamo de Espinosa plantea, sin ambages, que “hunde sus raíces en un cierto *zeitgeist* postmoderno y, por supuesto, post (y anti) ilustración”. Según Lee McIntyre, “el posmodernismo es el padrino de la posverdad”, con sus dudas sobre la verdad y la ciencia; aunque más en concreto, la posverdad enlazaría con ese negacionismo científico, impulsado por la derecha política, que estalló hace dos décadas en relación con “temas como el cambio climático, las vacunas y la evolución”. La combinación de globalización y democratización habrían generado “una suerte de tribalismo emocional”. La posverdad “se construiría “sobre el discurso corto e impactante” (la lógica de caracteres de Twitter), insertándose en una “postpolítica” de las emociones. Las referencias intelectual-contextuales que, en ese orden de cosas, pueden evocarse son inequívocamente posmodernas: Baudrillard (“asesinato de la realidad”), Derrida (“la mentira no es algo que se oponga a la verdad”) o Foucault (“producción de la verdad por el poder”).⁴

Dicho esto, una vez reiterados la voluntad de engañar y el recurso a las emociones -el emoticono como emblema de todo un sistema de comunicación-, cabe preguntarse si lo que se engloba bajo la rúbrica de la posverdad y sus derivaciones (el uso de las *fake news*, la tecnología de manipulación en internet y las redes sociales) representa realmente, *mutatis mutandis*, algo nuevo o debe entenderse como una simple variante de la tradicional práctica de la *mentira política*. El tema es ya clásico, y se remonta al menos a Platón. En épocas más recientes, Hannah Arendt, reflexionaba sobre la complejidad y ambivalencia de las relaciones entre política y verdad: “la veracidad -señala Arendt- jamás se incluyó entre las virtudes políticas, porque poco contribuye a ese cambio del mundo y de las circunstancias que está entre las actividades

³ Méndez Mayuelos y Pérez Castañeda 2019, pp. 101-106. González de Requena 2019, pp. 99-100.

⁴ Lamo de Espinosa 2019. McIntyre 2018, pp. 43 y 159. Aznar 2015.

políticas más legítimas”. De hecho, líderes de países importantes cimentaron sus carreras sobre evidentes *no-hechos*: De Gaulle sobre la falacia de que Francia era una de las grandes potencias vencedoras de la guerra, y Adenauer sobre la suposición de que el nacionalsocialismo sólo había *dañado* a una parte de la sociedad alemana.⁵

Esta idea de la *mentira política* constata, por un lado, que la ocultación o la falsedad forman parte de la vida pública (incluso más allá de la *razón de Estado* o los usos de la diplomacia); por otro, que esta práctica es no sólo inevitable sino también útil. Lo cual sintoniza bien con lo que Max Weber denominaba una *ética de la responsabilidad* que tenga en cuenta “las consecuencias” de los propios actos: “ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines ‘buenos’ hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas”.⁶

Sin embargo, Arendt añadía algunas otras observaciones de particular relevancia a efectos de lo que aquí vamos a plantear. En concreto, diferenciaba la tradicional y la nueva mentira política. La primera (“tan prominente en la historia de la diplomacia y en el arte de gobernar”) se refería a secretos o a intenciones; por el contrario, “las mentiras políticas modernas se ocupan con eficacia de cosas que de ninguna manera son secretas sino conocidas de casi todos”. En la actual propaganda y manipulación de los hechos, el gran peligro es que abarca a pueblos enteros e implica el autoengaño; “en condiciones plenamente democráticas, el engaño sin autoengaño es imposible por completo”. Como en la famosa paradoja de Diderot, el buen comediante debe hacernos creer que lo que representa es real, si bien él no puede asumirlo, salvo que se convierta en un loco. Lo que nos transmite es una mentira verosímil que requiere nuestra complicidad como receptores, porque nos divierte, nos conviene o la necesitamos.⁷

Arendt, no obstante, como defensora de la sociedad liberal, se ve abocada a contrapesar la seguramente ineludible función distorsionadora del poder. En cierto sentido -asegura-, los hechos “se afirman a sí mismos por su terquedad”. Además, desde la perspectiva de la verdad, es preciso que nos situemos fuera del campo político: “entre los modos existenciales de la veracidad sobresalen la soledad del filósofo, el aislamiento del científico y del artista, la

⁵ Arendt 1996, pp. 264-265.

⁶ Weber 2015, p. 162.

⁷ Arendt 1996, pp. 165-172. Bermejo 2011, p. 11.

imparcialidad del historiador y del juez y la independencia del investigador de hechos, del testigo y del periodista”. Para ello existen instituciones públicas que cultivan la veracidad, y que además educan a la ciudadanía de manera independiente, al menos en los países con regímenes constitucionales. La política no abarca la totalidad del hombre y el mundo: “las ciencias históricas y las humanidades que -se supone- investigan, vigilan e interpretan la verdad de hecho y los documentos humanos, tienen una relevancia política mayor”.⁸

¿Hasta que punto, más allá de las posibilidades tecnológicas de su difusión y las peculiaridades de sus efectos, difieren las nuevas formas de la posverdad de los viejos esquemas de la mentira política? Desde luego, las décadas recientes son pródigas en ejemplos de este género, en relación con procesos de degradación ética y política más que evidentes. Lynn Hunt incurre, sin duda, en una tremenda desmesura, considerando la mentira electoralista de Donald Trump en 2012 al insinuar que Obama no había nacido en los Estados Unidos como “uno de los más preeminentes ejemplos de falseamiento de la historia”, aunque acierta al subrayar su carácter prototípico y enfatizar el papel de internet para la difusión de bulos.⁹ La reciente crisis de la Covid-19 en España nos ofrece otros muchos ejemplos de manipulación facilitada por el anonimato y la *democratización* en el acceso que suponen los nuevos medios.¹⁰ Por añadir un caso de amplias consecuencias, la desinformación sistemática de orientación anti-serbia durante la guerra de Yugoslavia ha sido estudiada como ejemplo de política de *posverdad*. Michel Collon ha demostrado, con profusión de datos, la tergiversación de imágenes y noticias que supuso la *guerra sucia* informativa de Occidente en este conflicto.¹¹

Sin embargo, la voluntad de engaño y el falseamiento de la realidad con fines prácticos de manejo de las emociones ya formaba parte de la mentira política, sobremanera en su versión más moderna, ligada a la propaganda, de la que hablaba Arendt. Incluso, más allá de los cambios tecnológicos aludidos, poca novedad parecen representar estos métodos, en relación, verbigracia, por no remontarnos más atrás, con casos de finales del siglo XIX, como el *affaire Dreyfus*; o el episodio del hundimiento del acorazado norteamericano Maine en La Habana, a comienzos de 1898, uno de los pretextos para

⁸ Arendt 1996, pp. 271-272.

⁹ Hunt 2019, pp. 10-13.

¹⁰ Por ejemplo, la difusión de fotos con ataúdes atribuidos a muertos por la pandemia supuestamente ocultados por las autoridades españolas, cuando se trataba de imágenes de inmigrantes africanos naufragados cerca de las costas italianas.

¹¹ Otero 2019. Collon 1999.

la intervención militar de Estados Unidos en Cuba; producido en el contexto, por cierto, del surgimiento de la moderna prensa de masas, con su conocida habilidad para manejar pasiones y sentimientos populares.¹² Sin salirnos del ámbito norteamericano a la hora de apuntar más ejemplos, los Estados Unidos de la segunda mitad del siglo XX nos ofrecen multitud de casos de manipulación mentirosa y *emocional* de la opinión pública con fines políticos, como la invención del complot comunista interior por el maccarthismo para impulsar la *caza de brujas*; la falsa noticia de un segundo ataque norvietnamita en el golfo de Tonkin, en 1964, con el fin de iniciar la escalada militar en Vietnam; el delirante bulo sobre la construcción de una base soviético-cubana hostil, usado veinte años más tarde como justificación para invadir la pequeña isla de Grenada; o la fabulosa historia de las armas de destrucción masiva en Irak, que sirvieron a la gran potencia imperial y sus aliados precisamente para legitimar la destrucción sistemática de ese país. Por no hablar de esa peculiar posverdad de la “guerra contra el terror” tras el atentado de las Torres Gemelas, contra un enemigo tan indefinido como definible a voluntad.¹³

2. La mentira y la falsedad históricas se dicen de muchas maneras.

Pero no corresponde ahora hablar de las mentiras políticas, sino de las transmitidas por los historiadores. Analizarlas requiere, desde luego, partir de la complejidad y diversidad misma de la idea de mentira, así como de las múltiples concomitancias que muestra con nociones anejas, como las de falsedad, prejuicio y otras, con la que comparte al menos la idea de ocultación u oscurecimiento. Es sabido que se puede también mentir (engañar) “diciendo la verdad”. En otro sentido, la idea del “mentir verdadero” (Louis Aragon) o de “ficción adecuada” (Robert A. Rosenstone) ha servido a literatos y expertos en cine para definir productos artísticos ficcionales que simulan o son capaces de conseguir “efectos de realidad”. En definitiva, “la performatividad de la pareja verdad y mentira es la raíz de muchos conflictos interpretativos en política y en historia”.¹⁴

Tratar de manera aislada las mentiras en sentido estricto (es decir, las falsificaciones conscientes) no pasa de tener un interés limitado, dado que su presencia en la elaboración histórica es, obviamente, circunstancial, aunque algunos ejemplos de este tipo de prácticas hayan tenido fuertes resonancias.

¹² Foner 1975, t. I, pp. 294-322.

¹³ Referencias a estos casos en Fontana 2011, pp. 100-113, 294-298, 630-631, 803-810 y 848-855.

¹⁴ Martínez de la Escalera 2005.

Parece más relevante -y así lo haremos- incluir las mentiras propiamente dichas dentro del espectro más amplio de las falsedades, tergiversaciones o adulteraciones históricas, en una categoría conjunta que recoja, además del engaño deliberado, algunas mezclas e hibridaciones de verdad y ficción, además de determinadas formas de falsedad no necesariamente intencionadas, pero objetivamente encubridoras. ¿Acaso podemos rechazar de manera taxativa, por ejemplo, que algún *negacionista* del Holocausto o quien aplica delirantes criterios astrológicos para interpretar las decisiones de los personajes históricos obren de buena fe? Semejante inocencia subjetiva no impediría, en todo caso, que estemos hablando de supercherías. En este terreno, conviene, además, discriminar, entre la investigación y aportación de conocimientos históricos, por un lado, y las siempre simplificadoras prácticas divulgativas o de uso de la Historia en términos conmemorativos o legitimadores, por otro. Distinguir entre unos y otras debiera resultar sencillo, pero no siempre lo es. En todo caso, se trata de prácticas con distintos tipos de exigencia de veracidad.

Finalmente, habría que analizar las falsedades históricas teniendo en cuenta los diversos niveles en los que opera el trabajo del historiador, o lo que Florescano, siguiendo a Ricoeur, describe como los tres pilares de la operación historiográfica. El primero sería la fase documental o de recopilación y crítica de fuentes. El segundo lo constituiría la etapa explicativa-comprensiva. El tercer momento, aunque en cierta manera puede entretrejerse con el segundo, es el de la representación literaria o redaccional.¹⁵ Las tergiversaciones históricas pueden desarrollarse en cada uno de estos niveles o, con frecuencia, saltando entre ellos, en la medida en que se encuentran interconectados.

La fase documental es base inexcusable de cualquier trabajo de construcción histórica. Las fuentes (reliquias del pasado) son -en palabras de Moradiellos- “los *significantes* (presentes) de unos *significados* (pretéritos) que subsisten más allá de ellos como los signos que nos representan algo distintos de ellos mismos”; constituyen, en definitiva, la materia prima del historiador, que -recordaba Duby-, en razón de su deontología profesional, debe “explotar a fondo, sin manipularlos”. Una elemental taxonomía de las fuentes históricas en su diversidad muestra los avances que en ese orden de cosas ha generado la historiografía del siglo XX y, paralelamente, los problemas

¹⁵ Florescano 2012, pp. 259-277.

complejos que suscita la crítica de las mismas, en particular la autenticidad, contextualización o credibilidad de las informaciones que suministran.¹⁶

La heterogeneidad de los documentos históricos plantea, obviamente, problemas distintos a la hora de escrutar sus posibilidades de falseamiento o manipulación. Desde luego, los restos materiales y los documentos escritos requieren una crítica rigurosa, en la medida en que se trata de reliquias en cuya “elaboración” o preservación intervienen elementos intencionales. Pero las fuentes testimoniales presentan quizás problemas particularmente agudos, tal como acreditan las memorias y autobiografías, o por extensión las *literaturas del yo* que no son estrictamente ficción, y que ofrecen ejemplos de adulteración o adaptación a estereotipos especialmente interesantes; o las fuentes orales, que en realidad, son construidas conjuntamente por el entrevistador y el entrevistado.¹⁷

Ciertamente, parece más fácil ponerse de acuerdo sobre la veracidad de los hechos que sobre las interpretaciones, aunque los dos ámbitos distan de estar absolutamente separados. Además, la manipulación o el mal uso de documentos aflora en la mayor parte de las falsedades históricas que se proyectan en los otros niveles. Al mismo tiempo, la labor de historiadores, filólogos o documentalistas ha permitido desvelar imposturas históricas basadas en falsificaciones. Así sucedió con la famosa *Donación de Constantino*, que legitimaba el poder temporal de la Iglesia católica, y que el humanista Lorenzo Valla desveló como una superchería a través del análisis filológico del texto. O el de los supuestos *Diarios* de Hitler, milagrosamente aparecidos en 1983, y cuya falsedad fue demostrada porque la tinta y el papel fueron datados en los años de la posguerra.¹⁸ En ese segundo caso, la finalidad del fraude parece haber sido puramente crematística. En cambio otro de los textos falsificados más celebres, los conocidos como *Protocolos de los Sabios de Sión* (publicados en 1902), que narraban la supuesta conjura de los judíos con masones y comunistas para dominar el mundo, rindió importantes servicios al antisemitismo, incluso tras la demostración, en 1921, de que se trataba de un plagio de escritos anteriores; la Alemania nazi dio amplia difusión al escrito, que también fue recogido por otros fascismos (incluido el español) y editado en

¹⁶ Moradiellos 2004, p. 31. Aróstegui 1995, pp. 339-359. Cardoso 1981, pp. 142-148. Topolsky 1982, pp. 333-349.

¹⁷ Sobre el género testimonial, aplicado a los problemas de análisis de la memoria, remito a Erice 2009, pp. 149-157. Ejemplo de la adaptación de memorias individuales a estereotipos, en Erice 2008a.

¹⁸ Hunt 2019, pp. 44-45.

Estados Unidos bajo el patrocinio del magnate de la industria del automóvil Henry Ford.¹⁹

En todas estas ocasiones, el papel de los historiadores no parece haber sido fundamental, aunque algunos de ellos hayan podido prestar eco a estos infundios. Pero hay otras tergiversaciones que sí se han filtrado en libros de historia de cierta repercusión, aunque generalmente sean obra de historiadores aficionados que carecen de una reputación profesional que salvaguardar, y en cambio tienen mucho que ganar en el terreno comercial o ideológico. Dos ejemplos concretos que recogemos a continuación ilustran la relación directa o la afinidad electiva entre falsedad documental y construcción histórica espuria.

El primero, citado en el libro del periodista Thierry Wolton *Le Grand Recrutement* (1993), se refiere a un documento que trasladaba información a un espía soviético sobre la actividad en dos aeródromos franceses, atribuido a Jean Moulin, dirigente gaullista y futuro héroe de la Resistencia francesa, y por entonces prefecto de Eure-et-Loir. Las críticas del historiador Jean Bédarida han desmontado estas acusaciones por lo absurdo de los datos para las instalaciones de entonces (por ejemplo, se habla de pistas de 4,5 kilómetros). El libro, un burdo intento de desacreditar a la Resistencia antinazi francesa acusándola de hacer el juego al estalinismo, recibió pronto las críticas de historiadores prestigiosos, reprochando a su autor el uso de documentación secreta no verificable o contrastable y practicar una amalgama totalmente acrítica. Lo cual no obsta para que Wolton recibiera apoyos de otros historiadores bien conocidos y connotados anticomunistas, como François Furet y Annie Kriegel.²⁰

El segundo ejemplo se refiere al popular libro de Gavin Menzies *1421: The Year China Discovered the World* (2002), que defendía la tesis de que Magallanes y Elcano no habían sido quienes por primera vez circunnavegaron el globo, sino que en esta proeza les habían ganado la partida los chinos, justamente un siglo antes. El texto, basado en mapas falsos o mal interpretados y con una notable penuria de evidencias documentales, apela a la épica, el exotismo y las emociones, habla de *hechos alternativos*, establece hipótesis contrafactuales y ha sido calificado de *fake history* o ejemplo prototípico de posverdad.²¹

¹⁹ Ferrer Benimeli 1982, pp. 135-210.

²⁰ Prost 1996, pp. 72-73. Erice 2011, con referencia este episodio en pp. 98-99. G. Vergnon 2015.

²¹ Muñiz-Velázquez y Lozano Delmar 2019.

3. Explicación, representación y mitos históricos

Una vez salvados los escollos de la recopilación y crítica documental, es en la segunda etapa (la de la explicación-comprensión) cuando se plantean las discrepancias fundamentales en los contenidos y conclusiones del análisis. De hecho, la variabilidad de las interpretaciones puede hacer dudar acerca de la posibilidad de la *verdad* histórica o sobre su naturaleza; pero conviene distinguir diversidad interpretativa y falsedad, en cuanto que esta última conduce objetivamente (de manera voluntaria o no) al error.²² Los términos, relaciones y operaciones que la construcción de la *verdad* histórica comporta son activados por un sujeto operatorio (el historiador) que actúa en un determinado contexto social e institucional. La explicación debe partir al menos de lo que Moradiellos define como “principio determinista genético”, que rechaza la pura arbitrariedad y la creación *ex nihilo*, supone el principio de inmanencia (excluyendo factores e intervenciones no humanas) y establece, entre los fenómenos, procesos y acontecimientos humanos, vinculaciones y conexiones causales, probabilísticas o aleatorias. El historiador tiene que apoyarse en el mayor número posible de pruebas y ser consciente de que sus conclusiones deben, en general, ser coherentes con los resultados ya acumulados de otras investigaciones. Para ello, adopta como guía un “ideal regulativo”, “horizonte metodológico que concibe las sociedades humanas como sistemas dinámicos y complejos conformados por individuos operativos y grupos colectivos y compuestos por esferas de actividad distintas que se pueden tratar separadamente, pero que están conexas y son interdependientes en alguna medida y proporción”.²³ Es en este conjunto de elementos intervinientes donde se pueden detectar la mayor parte de las falsedades y distorsiones.

Quedaría, con todo, un tercer nivel, el de la *representación*, en el que hermeneutas, *narrativistas* y posmodernos sitúan algo más que una mera técnica (o conjunto de técnicas) de transmisión, otorgándole un papel conformador en el propio proceso explicativo-comprensivo. Así lo plantea Hayden White, que, aunque teóricamente distingue hechos y ficción, considera que ambos se unifican a través de la narración, pues las obras de historia son “ficciones verbales”. También Ricoeur, dentro de la tradición hermenéutica, admite que los dos se basan en “las mismas operaciones configuradoras”. Historia y ficción se unen por la construcción de la *trama*, síntesis de lo heterogéneo.²⁴

²² Hunt 2019, pp. 48 y 63-68.

²³ Moradiellos 2013, pp. 19-64.

²⁴ Florescano 2012, pp. 238-258. Ricoeur 2003, p. 333. Erice 2020, pp. 128-140.

Frente a estas propuestas, una posición racionalista y materialista apuntaría a subrayar las diferencias de Historia y ficción para reubicar esencialmente la narración en su condición de mecanismo transmisor. La investigación histórica presentada en forma narrativa es de naturaleza “radicalmente diversa a los relatos míticos o religiosos y a las ficciones noveladas”; tiene que ser verdadera, verificable, causalista e inmanente, racionalista, crítica y no dogmática.²⁵ Según Aróstegui, tras la crítica de las corrientes renovadoras del siglo XX, constituye un retroceso establecer semejanzas e incluso una analogía estricta entre relato histórico y de ficción. No es posible desandar el camino emprendido por la historia estructural, pues la vuelta al narrativismo supondría simplemente “un regreso a la oscuridad”, cuando no “a ciertas formas de irracionalidad”. La trama no es un nexo real entre los hechos: “el nexo real es el *sistema* al que pertenecen”. El relato no puede perder su referente externo. El de la Historia debe ser un discurso proposicional, asertivo o argumentativo. Si todo lo secuencial puede ser considerado narrativo, la Historia comprende la narración, pero eso es sólo una parte; la otra es “el conjunto de *proposiciones* sobre la realidad”.²⁶

La mayoría de las falsedades históricas relevantes se sitúan, lógicamente, en las fases constructiva y representativa del proceso historiográfico, pero debemos diferenciar claramente, como ya señalamos, la elaboración científica y la difusión. Dentro de este último, fenómenos tan clásicos como las viejas Historias nacionales, finalistas y apologéticas, y la enseñanza escolar de la Historia merecen una mención particular. Se trata de cuestiones ambas ligadas a la memoria, noción ésta que no debe identificarse con la Historia, aunque se nutra en parte de materiales proporcionados por los historiadores. Las políticas y prácticas conmemorativas (ceremonias, museos, monumentos. . .) remiten a los procesos históricos, pero no son Historia en el sentido académico riguroso y se rigen por otras lógicas (la empatía, la “fidelidad”) diferentes de las de la mera veracidad. Otra cuestión diferente es que la pretensión de presentar como Historia verídica estos procedimientos divulgativos dé lugar a polémicas y conflictos, no tanto entre historiadores como de estos con poderes públicos o sectores políticos e ideológicos determinados.²⁷ Los propios textos escolares han sido objeto de fuertes debates en casi todos los países,

²⁵ Moradiellos 2004, p. 37.

²⁶ Aróstegui 1995, pp. 259-268.

²⁷ Sobre memoria colectiva en general, me remito a Erice 2009; memorias nacionales y enseñanza de la Historia en pp. 105-114. También Erice 2014.

incluso en fechas recientes, cuando, por influjo de la Historia académica, las visiones basadas en la racionalidad crítica han ido ganando terreno a aquellas impregnadas, como sucedía tradicionalmente, de la emotividad identitaria del “paradigma romántico”. Hay ejemplos tan interesantes como el de las polémicas en Estados Unidos, en la década de 1990 sobre la reforma de los manuales; las resistencias conservadoras a abonar una nueva perspectiva más desligada del culto a los “padres fundadores”, más social y multirracial, muestran las resistencias a ceder en la visión del pasado cuando se tocan mitos nacionales tan profundos como el *melting pot* o las derivaciones de la presencia difusa del viejo *destino manifiesto*. Pero estas resistencias no son siempre y necesariamente *reaccionarias* y pueden revestirse, en un determinado momento y lugar, de nacionalismo *antiimperialista*; así sucedió, por las mismas fechas, en México, con la propuesta de erradicar de los libros de texto el episodio mítico de los “niños héroes” que en 1847 habrían resistido a los norteamericanos en el Castillo de Chapultepec y que, más que una verdad histórica factual, simbolizaba la resistencia de un pueblo pequeño y digno contra otro grande y poderoso.²⁸

Esa *contaminación* de la Historia cuando se la utiliza con fines legitimadores, tiene y ha tenido incluso conocidos defensores desde la izquierda.²⁹ Pero otros se han manifestado de manera mucho más crítica, como Hobsbawm cuando recordaba la necesidad de que los profesionales de la Historia se mantuvieran al margen de “las pasiones de la política de la identidad, incluso si las comparten”, o se resistieran frente a los “mitos nacionales”. Como historiador marxista heredero de la tradición ilustrada, Hobsbawm piensa que nuestra época es “la gran era de la mitología histórica”; por eso se necesita a los historiadores más que nunca para defender la verdad frente a las mistificaciones.³⁰

Es cierto que los mitos históricos, verbigracia los *nacionales*, no precisan del aval de la Historia académica para construirse o afianzarse. Y, a la inversa, no desaparecen de manera fulminante con la crítica racionalista.³¹ Su proceso de disolución puede ser bastante lento. El mito de Napoleón “filántropo y liberal, amigo de los humildes”, según refiere Le Bon en su *Psicología de las multitudes* (1895), se diluyó con el tiempo, dando paso a una imagen de

²⁸ Carretero 2007, pp. 109-138. Erice 2014, p. 18. Sobre manuales escolares y conflictos en torno a los mismos en todo el mundo, véase también Ferro 2007.

²⁹ Véase Chesneaux 1981.

³⁰ Hobsbawm 1998, pp. 20-21. Hobsbawm 2003, pp. 272 y 374-376.

³¹ Bueno 1996, pp. 19-28.

déspota, y produciéndose finalmente “una nueva transformación de la leyenda”. Marx, generalmente hostil frente a los mitos populares, en el prólogo a la segunda edición (1869) de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, calificó la superación de la *leyenda napoleónica* como una “formidable revolución espiritual”.³² Otros mitos populares han pervivido durante siglos; Marc Bloch analizó, en un trabajo clásico, las condiciones de expansión, desarrollo y extinción de una de esas creencias colectivas, la de la capacidad de los reyes franceses y británicos de curar a los escrofulosos tocándolos con sus manos.³³

Hasta aquí, estamos hablando de mitos que perviven o que la propia crítica histórica ha analizado y desvelado. Pero también podemos referirnos a otros que se transfieren a la misma historiografía por parte de los Estados o los nacionalismos. Un movimiento particularmente mitógeno por las condiciones en las que se ha desarrollado es el sionismo. Entre sus relatos preferidos está el que se formula bajo el lema “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”, refiriéndose a los inicios del moderno asentamiento judío en el espacio del futuro Estado de Israel. El pueblo es, obviamente, el judío, y la tierra, Palestina; y el argumento central, que antes de la llegada de los judíos apenas había asentada población árabe, que llegó luego arrastrada por la prosperidad que los colonos llegados de Europa generaron en un territorio hasta entonces infértil. El mito tiene una variante *de repliegue*, que enfatiza más la inexistencia de un pueblo “con conciencia de serlo”. En todo caso, la tesis que defendía Joan Peters, periodista norteamericana y autora en 1984 del libro *From Time Immemorial*, era, en la línea dura del viejo mito, la del vacío demográfico, que restaría cualquier legitimidad a los árabes para reivindicar este territorio. El libro fue recibido con entusiasmo por el *staff* académico e intelectual israelí, hasta que se demostró su inconsistencia, además del uso insolvente y fraudulento de la documentación supuestamente probatoria. El politólogo judío antisionista norteamericano Norman Finkelstein ha analizado minuciosamente lo que denomina “dolo”, “embuste” o “maraña de mentiras”, y subraya cómo, pese al descrédito del libro, destacados dirigentes políticos israelíes han seguido defendiendo tesis parecidas.³⁴

³² Le Bon 1895, p. 37. Marx 1974, t. I, p. 247. Erice 2008b, p. 87.

³³ Bloch 2017.

³⁴ Finkelstein 2003, pp. 79-114.

Pseudociencias, historias virtuales, revisionismos y negacionismos

En cualquier caso, las deformaciones históricas a las que ahora vamos a referirnos se basan en el mal uso de los mecanismos de elaboración del trabajo histórico y de su representación escrita. Es obvio que, en este terreno, la calificación de algún texto como falaz a menudo se torna problemática, pues la diferencia entre una Historia falseada y una *mala* Historia (metodológicamente hablando) no siempre resulta nítida. Uno de los usos incorrectos que se sitúa en esos límites borrosos es lo que Marc Bloch denunciaba como *falsa analogía*, en la medida en que “pensamos el presente bajo el aspecto del pasado” y olvidamos que, si la historia tiene sus enseñanzas, “estas no consisten en decir que unos factores determinados que en el pasado entrañaron una consecuencia determinada tengan en la actualidad el mismo resultado”.³⁵ Inversa y correlativamente, proyectamos al análisis del pasado las experiencias políticas y sociales del presente. En este sentido, es bien sabido que biografías y procesos del mundo contemporáneo se tallaron muchas veces sobre otros del mundo clásico. Podemos tomar como ejemplos las obras de Mommsen o de Rostovtzeff. El primero de ellos, al analizar las luchas de patricios y plebeyos en Roma, está reflejando conflictos del siglo XIX, y su visión de la unidad y centralización romanas se entrelaza constantemente con el proceso alemán decimonónico. No es extraño que se le acuse de “reconstrucciones anacrónicas”; Marx, en *El Capital*, asegura que “incurre en un *quid pro quo* tras otro”, al no entender el sentido de la palabra *capitalista* y usarla en su acepción popular, identificándolo con “cualquier economía dineraria”. En cuanto a Rostovtzeff, sus textos sobre el mundo romano y helenístico patentizan el miedo a las masas propio de las ideologías elitistas de su época y los efectos traumáticos de la revolución soviética. Es conocido que, cuando le preguntaron si era cierto que en el fondo toda su obra trataba sobre la revolución rusa, respondió: “¿Y sobre qué otra cosa podía haber escrito?”. El autor ruso exiliado, con notable anacronismo, habla de ascenso y fracaso de la burguesía en la historia de Roma, o de “alianza entre la burguesía y el proletariado italianos, encabezada por políticos ambiciosos y caudillos militares” como base del “colapso de la hegemonía de los dos órdenes de privilegiados de Roma”.³⁶

Otra de las modalidades de mixtificación histórica tiene que ver con la generación de determinados estereotipos que actúan como lentes deformantes.

³⁵ Bloch 1999, pp. 44-47.

³⁶ Bermejo 2003, Carreras 2000, pp. 15-39. Martínez Lacy 2004, pp. 153-170 y 274-293. Marx 1981, vol. 1, p. 204 y vol. 8, pp. 1001-1002.

Estas imágenes distorsionadas gozan de una amplia trayectoria en las percepciones populares o la literatura, pero a veces también se trasladan a la Historia. Así, la visión tópica sobre las culturas y pueblos extraeuropeos forma parte de un largo y complejo proceso de contacto y entrecruzamiento desde el siglo XV. Josep Fontana se refiere en uno de sus libros a la “invención” por los europeos de los asiáticos, africanos o americanos, “atribuyéndoles una identidad colectiva que no tenían”. Tal proceso incluye desde interpretaciones históricas simplificadas (por ejemplo, la visión de un África estrictamente tribal) hasta el cambio de color de su piel (desde finales del siglo XVIII, chinos y japoneses pasan de ser considerados blancos a convertirse en “amarillos”). Pero, sobre todo, se “inventa” el Oriente, tema al que Said ha dedicado su libro más conocido, en el que repasa al papel del “Orientalismo” de científicos e intelectuales, incluidos historiadores. Los inspiradores de los Estudios Subalternos han denunciado, asimismo, una Historia teleológica, elitista y estatocéntrica, impuesta por Occidente y luego trasladada a la nueva historiografía hindú, que convertía a la India en un “pueblo sin historia”, invisibilizando la acción resistente de los sectores populares. En todo caso, como los críticos a Said han apuntado, el desvelamiento de un estereotipo puede dar lugar a otro, pues el Orientalismo de Said opera como una nueva simplificación (por la inmatizada extensión del rotulo) y un renovado *esencialismo* (con una visión culturalista “prescindiendo de las sociedades y de la política”).³⁷

Una forma de tergiversación aguda es, evidentemente, la Pseudohistoria. La pseudociencia en general no es ni ciencia ficción ni religión, pero en modo alguno se rige por el método científico ni es reconocida por quienes lo practican. Para Mario Bunge, se trata de falsificaciones que intentan hacer pasar por científicos desarrollos no producidos como tales (por ejemplo, la biología creacionista, el lisenkismo, la astrología o la parapsicología); desarrollos que no tienen nada que ver con la ciencia fallida, emergente o heterodoxa, porque en éstas el error es corregible mediante el razonamiento y la experiencia, mientras que las pseudociencias son cuerpos de creencias y no campos de investigación.³⁸ La pseudociencia aborda objetivos eminentemente pragmáticos, no cognitivos, y se perpetua en comunidades de “creyentes”, frecuentemente alentada por los modernos medios de comunicación. Sus practicantes

³⁷ Bitterli 1998. Fontana 1994, pp. 127-130. Said 1990. Guha 2003. Halliday 2005, pp. 261-289. Erice 2020, p. 345. Un crítica marxista a Said, en Ahmad 2000, pp. 159-219.

³⁸ Domínguez-Solera 2009. Bunge 2013, pp. 75-94. Los métodos de delimitación de Bunge son, sin embargo, muy rudimentarios, y su relación de “pseudociencias” o actividades pseudocientíficas así lo demuestra.

suelen invocar residuos de conocimientos antiguos, secretos y misteriosos.³⁹ Obviamente estas prácticas tienen pocas posibilidades de prosperar de forma directa entre los integrantes de los gremios científicos, pero no cabe ignorar que esquemas más consistentes, pero con el adobo del relativismo, resultan permeables a algunas de estas formas de pseudociencia disfrazadas de heterodoxia o de *saberes alternativos*. La reivindicación de “saberes” indígenas tradicionales y del *mythos* junto al *logos* forma parte de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “ecología de los saberes”. Es conocida también la curiosa convergencia de posmodernismo y poscolonialismo con algunas pseudociencias, el cultivo de los “saberes locales” o incluso una supuesta “ciencia feminista”.⁴⁰

La pseudociencia histórica no resulta, desde luego, muy popular entre los historiadores, pero existen revistas divulgativas y episodios de intrusismo profesional que disfrutan de cierto apoyo entre el gran público. El ejemplo mencionado de la supuesta primera vuelta al mundo es un caso elocuente de cómo una certeza histórica incontrovertida puede sufrir el desafío de una *verdad alternativa*. Libros pseudohistóricos como el de Menzies suelen atraer a un conjunto de lectores amplio gracias a su tono asequible, sus simplificaciones y el tratamiento emocional. La *fake history* gusta, además, de abundar en conspiraciones o intervenciones de “agentes externos” (extraterrestres, por ejemplo). La Arqueología se presta mucho a este tipo de enfoques: por ejemplo, al anuncio del descubrimiento de restos arqueológicos en la Luna (*sic*); o las interpretaciones exotéricas de cultos religiosos, de las pirámides egipcias o de las pinturas rupestres.⁴¹

En sintonía con algunas nuevas corrientes historiográficas y el espíritu posmoderno, encontramos las propuestas de combinar realidad y ficción, como fórmula para conferir viveza al análisis, introducir el componente subjetivo de la historia o rellenar vacíos documentales. En todo caso, estas prácticas rompen con principios básicos de la construcción histórica, como la verificabilidad de lo afirmado, y fomentan desarrollos que, aun presentados como verosímiles o concordantes con el resto de la información contrastada, suelen pecar de arbitrarios. Es conocido el caso del historiador británico Simon Schama, que en *Dead Certainties* (1991) practicaba lo que se ha denominado “faction”, es decir, “hecho + ficción” (*fact+fiction*), mezclando datos docu-

³⁹ Bueno, Hidalgo e Iglesias (1987), pp. 30-33.

⁴⁰ Erice 2020, pp. 150-156.

⁴¹ Muñiz-Velázquez y Lozano Delmar 2019. Algunos ejemplos en Domínguez-Solera 2009.

mentados con invenciones, monólogos interiores, descripciones de una batalla por parte de un soldado como si la hubiera contemplado desde el aire, etc. Según Schama, “escribir una historia sin el juego de la imaginación es cavar una tumba intelectual”; aserto más que dudoso, especialmente si los límites entre lo imaginado y lo verificado no se perciben, convirtiendo al historiador en novelista. En sentido distinto, la historiadora Natalie Z. Davis ha defendido el uso de la imaginación para rellenar vacíos documentales, pero con condiciones claramente explicitadas: por un lado, que se juegue con “una invención controlada firmemente por las voces del pasado”; y por otro, que quede claro “cuáles son mis especulaciones”, indicando “de dónde procede tal o cual posibilidad”.⁴²

Pero quizás el ejemplo más nítido de mezcla entre realidad y ficción que podemos invocar, dentro del campo de acción de los historiadores, es la denominada *Historia virtual*, basada en la construcción de evoluciones alternativas de procesos históricos a partir de hipótesis contrafactuales. Quienes, como Niall Ferguson, han preconizado este tipo de ejercicios pseudo-históricos, dicen hacerlo en nombre de la libertad de elección o el papel del azar y la contingencia, frente a *determinismos* como el marxista.⁴³ La crisis de las ideologías dominantes del siglo XX y la difusión del posmodernismo, que difumina los límites entre verdad y ficción, presente y pasado, parecen estar detrás de una cierta boga de estos planteamientos, que debemos, en todo caso, diferenciar del uso parcial y circunscrito de hipótesis contrafácticas para valorar decisiones de actores históricos; o de la utilización por la cliometría norteamericana de esquemas más amplios con el fin de analizar desarrollos económicos en ausencia de algún factor (por ejemplo, el ferrocarril o la esclavitud). Fuera de esos supuestos, los experimentos “virtuales” acaban convirtiéndose en expresiones de deseos del historiador, fluctuantes en función de quién aborde los temas. El anti-determinismo degenera, a menudo, en el rechazo de la causalidad y de los condicionantes socio-económicos de los actores, de modo que la construcción histórica elude las cautelas científicas, quedando en manos de la imaginación. Como señala Evans, la Historia contrafactual pone en primer plano los efectos de un cambio en una cadena causal existente y, al modificar “una parte del caleidoscopio de la historia”, hace que todas las demás se muevan de forma “bastante impredecible”. Desde luego, facilita la arbitrariedad

⁴² Meyer 2010, pp. 31-32. Davis 2006, pp. 31-32. Davis 2013, p. 21.

⁴³ Ferguson 1998. Townson 2004.

en las interpretaciones, se sostiene sobre una base documental endeble y se centra casi exclusivamente en la historia política tradicional.⁴⁴

En cuanto al llamado *revisionismo* historiográfico que se inicia en las décadas finales del siglo XX tiene, obviamente, connotaciones distintas. Losurdo, que lo califica de “gigantesca relectura del mundo contemporáneo”, encuentra su hilo conductor en “la liquidación de la tradición revolucionaria de 1789 a nuestros días”. Es evidente que el autor italiano maneja una concepción *lata* del fenómeno, identificándolo con el viraje conservador de la historiografía. Régine Robin incluye “las producciones textuales, artísticas, cinematográficas, periodísticas, que emanan de la esfera de los periodistas, de los historiadores o de cualquier otro horizonte, tributarios del vuelco de la coyuntura intelectual de los años 1970-1980”, y que “instituyen un nuevo horizonte intelectual (...), un nuevo sentido común, un nuevo zócalo discursivo”, basados en la demonización del marxismo, el comunismo, el *sovietismo* y el estalinismo (todos indiferenciados y colocados en el mismo plano). Hay, en todo caso -dice-, un revisionismo *hardt* y otro *soft*; el segundo, más importante que el primero, “barre todo a su paso”. El revisionismo tiene voluntad de generar memoria colectiva y crear un nuevo “sentido común”, funcional a la cultura política neoconservadora y hostil a las pervivencias del antifascismo, al que considera históricamente una pantalla del estalinismo.⁴⁵

Podría pensarse, con estas observaciones, que se trata de una simple reacción ultraconservadora, pero historiográficamente *legítima*. Sin embargo, en especial si nos referimos al revisionismo *hardt* (aunque a menudo los límites no están claros entre uno y otro), se justifica plenamente su inclusión entre las imposturas históricas. Hay que distinguir (Tucker) entre historiografía científica y terapéutica; la primera se basa en valores cognitivos, y es compartida por una comunidad amplia, heterogénea y no sometida a coacciones, mientras que la segunda es reconocida por comunidades homogéneas y se dirige al bienestar o autoestima de ese grupo. La historiografía científica hace revisiones siguiendo las evidencias, mientras que el revisionismo las ignora.⁴⁶

Ciertamente, resultan patentes tanto la no profesionalidad de los exponentes más claros de esta tendencia como la protección o tolerancia de que disfrutan por parte del segmento de la historiografía profesional militantemente

⁴⁴ Evans 2018.

⁴⁵ Losurdo 2002, p. 7. Robin 2003, pp. 196-197. Poggio 2006, pp. 13 y 212-213. Vinyes (dir.) 2018, pp. 427-429.

⁴⁶ Tucker 2015, pp. 35-40.

anticomunista. En Italia, historiadores como Renzo de Felice resaltan la “modernidad” del fascismo mussoliniano, mientras periodistas como Giampaolo Pansa se lanzan a enfatizar el carácter “criminal” de la resistencia antifascista. En 2003, Pansa publicaba, con formas propias de la ficción, *La sangre de los vencidos*, relatando, sin notas a pie de página ni aportación de material de archivo, historias de las violencias descontextualizadas de la izquierda partisana tras el final de la guerra, atribuyéndolas al supuesto proyecto de crear en Italia una república comunista subordinada a la URSS.⁴⁷

En España, el telón de fondo es también el rearme ideológico de la derecha y los debates sobre la “Memoria Histórica”; el campo temático abordado se centra en la Segunda República, la Guerra civil y el Franquismo. En esta “revisión” peculiar convergen ex-catedráticos franquistas, algunos hispanistas conservadores, liberales y neofranquistas. Tanto los profesionales como los *outsiders* (al estilo de Pío Moa) se reclaman defensores de una historia “objetiva” frente a la “partidista” de sus adversarios, pero sus trabajos se caracterizan por un uso limitado, poco riguroso y selectivo (*pro domo sua*) de las fuentes.⁴⁸ Moa, en ese sentido, ha sido sometido a implacables críticas, desvelando las imposturas de sus obras. El balance de Francisco Espinosa es contundente: “en realidad estamos ante un simple propagandista y mediocre escritor, ni periodista ni historiador, (...) al que se le ha encomendado la misión de mejorar la imagen que la derecha española quiere dar de sí misma y empeorar la de la izquierda”.⁴⁹

Una especie de *revisionismo* peculiar es el que ha ido surgiendo en España en torno a la denominada *leyenda negra*, centrado en temas como la Inquisición, la actuación en diversos puntos de Europa de los primeros Austrias, o la política colonial en América. En relación con este campo, ha ido emergiendo una literatura que llega a alimentar, en contrapartida, una cierta *leyenda rosa*. En ese sentido, el reciente *best-seller* de María Elvira Roca Barea (2016) adquiere rasgos muy similares a los del revisionismo ya mencionado: alineamiento con los postulados de la reacción neoconservadora: defensa acrítica de los Imperios en general y de la tradición católica; tono emocional, divulgativo y polémico; falta de criterios historiográficos serios, etc. Las réplicas que han ido surgiendo a este trabajo ponen de relieve esas insuficiencias y el carácter falsario del proyecto, pero además insisten en una cierta “sobreinvencción” de

⁴⁷ Vergnon 205. Tabet 2015.

⁴⁸ Forcadell, Peiró y Yusta 2015, pp. 13-15. Robledo 2015.

⁴⁹ Reig 2006. Espinosa 2006, pp. 205-253.

la *Leyenda Negra* por parte de la autora. De hecho, hace ya años que García Cárcel, por ejemplo, cuestionara la existencia de una leyenda negra general, sistemática y persistente, más allá de exageraciones concretas o propagandas contra el Imperio español, pero contrapesadas con otras visiones más positivas. La enfatización del adversario cumpliría así el papel de instrumento para el rearme de la nueva derecha radical española.⁵⁰

Por lo que se refiere al *negacionismo*, que de alguna manera puede considerarse un revisionismo *hardt*, posee desde luego bases más endebles que otros productos de parecida intencionalidad, pero más cautelosos, toda vez que se centra en procesos suficientemente demostrados (más allá de los matices) y por tanto de difícil recusación. Suele referirse a violencias masivas o actos calificados de genocidio, dado que la negación afecta a hechos concretos y no tanto a la reinterpretación de procesos. Además, posee inequívocas intencionalidades político-ideológicas. Así, la negación de la masacre de armenios por parte de los turcos durante la Primera Guerra mundial tiene que ver con la legitimación del régimen fundador de la Turquía moderna. El no reconocimiento japonés de las matanzas de Nanking y del uso forzado de chinas y coreanas como esclavas sexuales de los militares japoneses durante la Segunda Guerra mundial ha tenido repercusiones relevantes en la historiografía y en los manuales escolares, así como interferencias significativas de tipo geopolítico con la rivalidad Japón-China en el Extremo Oriente.⁵¹ El negacionismo israelí de la *limpieza étnica* o expulsión masiva de población palestina en 1948 responde, obviamente, a necesidades del sionismo de carácter ideológico, pero también práctico (negación del “derecho de retorno” de los refugiados).⁵² Más larga trayectoria tiene el negacionismo por antonomasia, el que cuestiona la realidad del Holocausto judío, que surge como reacción de extrema derecha para la exculpación del nazismo, pero tiene también derivaciones en grupúsculos de izquierda radical (anti-imperialistas, anti-sionistas), y en algunos países árabes por reacción frente a la política israelí. Desde el punto de vista historiográfico, sus explicaciones carecen de rigor, y no ha atraído a historiadores profesionales, sino a aficionados. Algo más de interés tienen, en cambio, sus conexiones, a veces sutiles, con historiadores profesionales afines al revisionismo, como en el caso de Nolte.⁵³

⁵⁰ Roca Barea 2019. Críticas en Villacañas 2019 o Straehle 2019. García Cárcel 1998.

⁵¹ Erice 2009, pp. 287-288 y 301-305.

⁵² Erice 2009, pp. 335-344. Sobre negacionismo y limpieza étnica israelí, véase Masalha 2005 y Pappé 2008.

⁵³ Erice 2009, pp. 185-202. Poggio 2006, *passim*. Bailer-Galanda 2015.

4. Posmodernismo, contingencia y fin de las certezas

Es evidente que las falsedades y adulteraciones históricas no surgen con la posmodernidad ni son una simple derivación necesaria o perversa del espíritu posmoderno. Pero lo cierto es que, a lo largo del siglo XX, se habían ido sentando las bases metodológicas e institucionales de una Historia entendida como ciencia, capaz de aspirar a construir *verdades objetivas* (más allá de cómo pudieran definirse). Algunos historiadores *comprometidos*, como Hobsbawm, podían incluso otorgar un cierto papel al *partidismo* bien entendido en el impulso de los estudios históricos y la superación del “autoaislamiento de la academia”, y más si -como era su caso- se encarnaba en una ideología defensora de la razón y de la ciencia; pero no se trataba de un *partidismo* zdanovista o estalinista, y siempre se asumía que lo investigado por los historiadores “es real” y que existe una diferencia radical “entre los hechos comprobados y la ficción”.⁵⁴ El análisis de las falencias históricas partía del consenso de que se trataba de anomalías corregibles, atribuibles a problemas y condicionantes de la imparcialidad del historiador, entendida como imparcialidad procedimental y hasta axiológica (de valores), dentro de unos principios deontológicos que incluso podían ser considerados como parte de la ciencia misma.⁵⁵ Condición esta compatible con las diferencias de ideología, portadora de intereses, pero en modo alguno equivalente a la falsa conciencia o el simple error.⁵⁶

La difusión del posmodernismo y la renovación de la historiografía desde la década de 1980 vino a romper este acuerdo básico, y uno de los principios que ha sufrido los embates de las corrientes posestructuralistas, pan-lingüísticas y escépticas es precisamente el de la separación entre verdad y falsedad. Ciertamente, la noción de posmodernismo es, como mínimo, ambigua, y con ella se corre el riesgo de agrupar planteamientos bastante diversos bajo un mismo rótulo engañoso. Cuando hablamos de posmodernismo, seguramente evocamos el posestructuralismo francés, pero también el *pensamiento débil* neonietzscheano en general, a los impulsores del *giro lingüístico*, las tesis de Hayden White, la herencia y radicalización de la antropología simbólica y textualista, la politología neoschmittiana, las propuestas de *posmodernismo desde el Sur* (*post, des o transcolonial*), etc. Pensamos, asimismo, en sus derivaciones historiográficas, su influencia más o menos difusa en la elaboración histórica o en algunas de sus campos y corrientes (la Historia de género, la

⁵⁴ Hobsbawm 1998, pp. 8 y 133-146.

⁵⁵ Bueno 2005. Bermejo 1994, pp. 7-43.

⁵⁶ Erice 2020, pp. 509-513.

Nueva Historia Cultural, los *cultural studies*, el poscolonialismo, la Historia postsocial. . .).⁵⁷ Pese a esta diversidad, sin embargo, lo cierto es que existen suficientes elementos compartidos por todas estas corrientes y manifestaciones que avalan la aplicación genérica del término posmodernismo, denotativo de una visión anti-racionalista, relativista y escéptica que, en sus versiones más extremas, se aproxima al nihilismo. En el terreno de la Historia, el posmodernismo ha avanzado más como teoría que como praxis alternativa, dado lo difícil que resulta ejercer como historiador activo asumiendo algunos componentes destructivos de la racionalidad histórica que estas teorías comportan. No obstante, muchos de sus rasgos definitorios han influido de manera parcial en los profesionales de la disciplina y, sobre todo, generaron una especie de sustrato o “sentido común” que fue disolviendo las viejas certezas de la Historia renovada del siglo XX.⁵⁸ Hace unos años, Hobsbawm, haciéndose eco de estos progresos deletéreos, lanzaba un “Manifiesto para la renovación de la historia” precedido del significativo título “El desafío de la razón”. En él, el historiador marxista británico llamaba a “defender a la historia contra quienes niegan su capacidad para ayudarnos a comprender el mundo” y a “restablecer la coalición de quienes desean ver en la historia una investigación racional sobre el curso de las transformaciones humanas, contra aquellos que la deforman sistemáticamente con fines políticos y a la vez, de manera más general, contra los relativistas y los posmodernistas que se niegan a admitir que la historia ofrezca esa posibilidad”.⁵⁹

No resulta fácil perfilar con brevedad las propuestas fundamentales del posmodernismo en lo que atañe a su confrontación con la construcción científica de la Historia. Ello es así, entre otras cosas, porque, en muchas ocasiones, la oposición se define más en términos de *estilo o actitud* que de posturas argumentadas y estructuradas; y porque, además, sus adeptos asumen, con excesiva frecuencia, una posición de *doble negacionismo*, consistente en cuestionar su misma identidad colectiva como corriente de pensamiento (o su adscripción a la misma) y, sobre todo, en rechazar las interpretaciones que se hacen de sus ideas o los calificativos que se les aplican (escepticismo, relativismo, irracionalismo). También la deliberada oscuridad de su lenguaje o la vaguedad de sus

⁵⁷ Repaso a estas diversas manifestaciones y crítica del posmodernismo como “asalto a la razón”, en Erice 2020.

⁵⁸ Erice 2020, pp. 57-85 y 273-287.

⁵⁹ Hobsbawm 2005.

concepciones obstaculizan especialmente un abordaje crítico.⁶⁰ Hay, además, distintas modulaciones en la radicalidad de las posiciones posmodernas, sobre todo aquellas que afectan a supuestos más difícilmente asumibles por el “sentido común” anteriormente establecido (¿existe o no la *realidad*?, ¿hay algo fuera del texto?, ¿todas las visiones del pasado son igualmente válidas?, ¿no hay diferencia alguna significativa entre Historia y ficción?...).⁶¹ Por ello, no es infrecuente que los posmodernos adopten una actitud consistente en sentar afirmaciones de este tipo y luego, ante las críticas, lamentarse de haber sido mal entendidos y retornar tácticamente “a la interpretación inocua”.⁶²

Los puntos fundamentales del posmodernismo que se contraponen a una concepción científica de la Historia afectan a la práctica del historiador en todos sus niveles (acopio y crítica de fuentes, elaboración y representación escrita). El posmodernismo, aunque incorpore algunos elementos críticos dignos de consideración, constituye, en primer lugar, un ataque corrosivo a los fundamentos mismos del saber científico en general y el de la Historia en particular; en segundo lugar, cuestiona y bloquea los mecanismos fundamentales de construcción de la explicación histórica; en tercer lugar, disuelve la idea misma de la utilidad social de la disciplina.

La visión escéptica con respecto al conocimiento racional en general es uno de los rasgos cardinales del pensamiento posmoderno. Este escepticismo, en otro sentido, encaja bien en una teoría de la ciencia que, desde Kuhn o Feyerabend al “Programa Fuerte”, rebosa relativismo, *constructivismo radical* y sociologismo.⁶³ Si el conocimiento científico en general no posee un rango superior a cualquier otro, ¿Qué decir de la Historia en particular? Jenkins lo tiene bien claro: la Historia es ideología, la que hacen los profesionales es una modalidad más de acceso al pasado, y cabe pensar, en términos positivos de *empoderamiento*, que cada grupo pueda “escribir sus propias historias”.⁶⁴

Los posmodernos niegan no ya la concepción estricta del progreso, sino cualquier idea de sentido o dirección del proceso histórico, sin el cual -aunque

⁶⁰ Erice 2020, pp. 67-71. Críticas a esta oscuridad expresiva y al manejo de las teorías científicas por los posmodernos, en Sokal 2016. En opinión de Mandosio 205, pp. 20-21, o de Merquior 1988, p. 98, la opacidad expresiva de los posmodernos o su ambigüedad no se debe tanto a la complejidad de sus ideas como al cultivo de un cierto espíritu de secta intelectual, dentro de “la conocida estrategia de posicionamiento por diferenciación en el mercado de las ideas”.

⁶¹ Utilizando ejemplos accesibles de historiadores, las posiciones de González de Oleaga (2019) son más moderadas y eclécticas que las de Jenkins (2018) o los defensores de la Historia postsocial.

⁶² Sokal y Bricmont 1899, pp. 205 y 208.

⁶³ Echevarría 1999. Erice 2020, pp. 161-165.

⁶⁴ Jenkins 2018, pp. 83-84.

se trate no de un “proyecto final”, sino de “la articulación posible de las experiencias compartidas por un grupo humano”- no parece posible “hacer comprensible el pasado humano”. En el esquema posmoderno, “el sentido ha perdido todo carácter objetivo y se ha vuelto apenas un efecto retórico de la presentación narrativa del pasado”. Como ya planteara Barthes y luego desarrolla de manera más extensa Hayden White en su obra *Metahistory*, en cuanto narrativas, no existe diferencia esencial entre la histórica y la ficcional. No es extraño que Jenkins se pregunte si necesitamos realmente una conciencia histórica, inclinándose por pensar que la Historia como disciplina tiene fecha de caducidad tal vez no lejana.⁶⁵

Si, como escribió Nietzsche, “el mundo como tal es solamente una fábula” y “no tiene existencia fuera del relato”, cualquier intento de comprenderlo resulta vano. Y, sobre todo, de orientarnos prácticamente con su conocimiento. No hay conexión posible entre pasado, presente y futuro, salvo visiones de progreso (radicales o suavizadas) que son siempre teleológicas. En realidad, el mundo no es una unidad, sino un puñado de fragmentos. Por ello Lyotard declara la “guerra a la totalidad” y Vattimo considera extinta cualquier racionalidad “central”, sustituida por “racionalidades locales” regidas por la lógica de la diferencia. Derrida niega, asimismo, cualquier centro o totalización. Foucault diagnostica “el agrietamiento general de los suelos”, con efectos inhibitorios hacia “las teorías totalitarias globales”. Deleuze aboga por un pensamiento “rizomático”, que rompa con principios causales, genéticos y estructurales, buscando, en todo caso, otras “conexiones significantes”.⁶⁶ Con estas premisas, que cuestionan la posibilidad de un conocimiento histórico racional, el posmodernismo socava los fundamentos mismos de la cientificidad de la Historia, desde el valor mismo de las fuentes o documentos y de su crítica, hasta los principios de interconexión y continuidad o la misma causalidad.

Puede ser cierto que el posmodernismo no niega la existencia de la realidad material, pero sí la posibilidad de acceder a ella y su influencia (como determinación o como límite) en los procesos históricos. Barthes denunciaba la ilusión objetivista de creer que la Historia nos permite acceder al “campo de la realidad”, cuando el hecho histórico no tiene más existencia que la lingüística, y el discurso sólo crea “efecto de realidad”. Según la Historia postsocial, los fenómenos sociales (la pobreza, la lengua, la clase) pueden existir previa-

⁶⁵ Belvedresi 2005. Erice 2020, pp. 98 y 122-128. Jenkins 2006, pp. 11-64. Jenkins 2018, pp. 99-102.

⁶⁶ González de Oleaga 2019, pp. 202-203. Jenkins 2006, p. 124. Erice 2020, pp. 89-91, 103, 109-110, 184-185 y 192.

mente, pero no así “los objetos a que dan lugar”, que únicamente determinan conductas cuando han sido dotados de significados dentro de un determinado régimen discursivo. Hay que abandonar cualquier idea de *referencialidad* de las fuentes histórica en relación con una realidad externa de la que den cuenta. Como dice Jenkins, las fuentes “son mudas”; son los historiadores quienes articulan “lo que las fuentes dicen”, y la evidencia “es siempre producto del discurso del historiador”. El textualismo radical de Derrida establece la primacía del significante sobre el significado; sólo existen los textos, pero sin entidad autónoma y susceptibles de múltiples interpretaciones.⁶⁷

Al decir de los historiadores postsociales, no existen referentes sociales independientes del lenguaje, pues la sociedad es una mera realidad discursiva; como apunta Baker, “la sociedad es una invención, no un descubrimiento”. Lo político no es una representación de lo social, como señalan Patrick Joyce o Gareth Stedman Jones; desvalorización de la existencia autónoma de los factores sociales o su traslación a la política que está también en el centro del planteamiento politológico de Laclau o Mouffe.⁶⁸ La desconexión de ambas dimensiones dificulta obviamente la reconstrucción histórica sobre la base de la interrelación de procesos y trayectorias, sea cual sea el modelo o la teoría que se aplique; el elemento articulador es, en definitiva, puramente discursivo. La eliminación de la causalidad y la continuidad histórica, cuya expresión más elocuente son la Arqueología y la Genealogía de Foucault, cierra el círculo de una Historia destotalizadora, desprovista de cualesquiera ejes evolutivos o dirección estimable (con el fin de evitar las teleologías de progreso) y construida con fragmentos que se sostienen a sí mismos. Foucault opone a la “historia global”, que rechaza, una Historia “general”; la primera analiza el conjunto y las interrelaciones; la segunda despliega “el espacio de una dispersión”.⁶⁹

Si la Historia no nos ofrece saberes contrastados, la función que le era tradicionalmente atribuida de contribuir a nuestra comprensión del presente y nuestros proyectos de futuro queda, obviamente, desactivada. Todo lo más, la Historia serviría para acabar con nuestras ingenuas creencias en la verdad y la objetividad, haciéndonos conscientes de la pluralidad irreductible del mundo y del carácter ilusorio de querer actuar racionalmente sobre él.⁷⁰ Los “grandes

⁶⁷ Erice 2020, pp. 98, 107-108 y 361-363. Jenkins 2018, pp. 50 y 65.

⁶⁸ Erice 2020, pp. 210-242, 363-364 y otras.

⁶⁹ Erice 2020, pp. 167.-205, *passim*.

⁷⁰ Erice 2020, pp. 517-521.

relatos” emancipatorios desaparecen con la extinta Modernidad, pese a que la supuesta libertad asociada a la “indecibilidad” y la contingencia absoluta nos permiten abrir, según Jenkins, un amplio abanico de oportunidades.⁷¹

El posmodernismo posee sólidas credenciales como descubridor de Mediterráneos, pero ni siquiera puede alardear -si es que lo pretendiera- de haber inventado el lenguaje *emocional* o desvelado la lógica de la *mentira política*. Entre Donald Trump, Richard Nixon o Theodor Roosevelt no parece haber diferencias de fondo en este aspecto, más allá del contexto y los medios tecnológicos de cada época (prensa *amarilla* emergente en el primero o internet en el último). Las teorías no *crean* la realidad, y es evidente que ni Trump, ni Bolsonaro, ni Salvini ni Abascal -ni siquiera Stephen Bannon- tienen a Barthes, Derrida, Foucault, Deleuze, Hayden White o Laclau entre sus lecturas favoritas.

Los *reversionistas* de toda laya -al menos los españoles- tampoco parecen ser adeptos de textos tan indigestos. Pero el clima político y cultural de nuestro tiempo, con la entronización del irracionalismo, la desconfianza de la ciencia y la defensa de un relativismo que niega las diferencias entre lo verdadero y lo falso, constituyen un caldo de cultivo idóneo para que la superchería encuentre lugares confortables donde ubicarse y reproducirse. Los posmodernos pueden negar que su relativismo se extienda de manera omnímoda al mundo moral, o que sus críticas a la razón contribuyan a desarmar cualquier respuesta crítica a las exigencias del presente. Pero sus ideas, en definitiva, más allá de la subjetividad de quienes las defienden, son desmovilizadoras y coherentes con el mundo distópico del capitalismo senil, el de las posverdades y la quiebra de toda expectativa política y moral de organizar la convivencia sobre bases racionales. Y si hay alguna actitud de defensa que los historiadores podamos mantener frente al poder de la sinrazón y la sinrazón del poder, esta pasa por seguir manteniendo posiciones materialistas y críticas que contribuyan a desvelar las imposturas.

Bibliografía

- Ahmad, A., (2000), *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Editorial Verso, Londres, reimpr.
- Arendt, H., (1996), “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Editorial Península, Barcelona, pp. 239-278.

⁷¹ Jenkins 2006, pp. 11-64.

- Aróstegui, J., (1995), *La investigación histórica: teoría y método*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Aznar F. M. F., (2015), “El mundo de la posverdad”, *Cuadernos de Estrategia*, nº 173, pp. 20-82. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6518645>
- Bailer-Galanda, B., (2015), “El ‘reversionismo’ en Alemania y Austria”, en C. Forcadell, I. Peiró y M. Yusta (eds.) 2015, pp. 127-154.
- Ballesteros-Aguayo, L., y Bermúdez Vázquez, M. (eds.), (2019), *La posverdad a debate*, Egregius Ediciones, Sevilla.
- Belvedresi, R., (2005), “El sentido de la historia: ¿un viejo tema?”, en M. Cruz y D. Brauer (compils.) 2005, pp. 91-109.
- Bermejo B. J. C., (1994), *Entre Historia y Filosofía*, Editorial Akal, Madrid.
- Bermejo B. J. C., (2003), “Historia antigua: ¿para qué? Vigor y decadencia de la tradición clásica”, *Dialogues d’histoire ancienne*, nº 29-2, pp. 29-56. https://www.pers-ee.fr/doc/dha_0755-7256_2003_num_29_2_1561
- Bermejo B. J. C., (2011), “Mentiras adecuadas: veinte años después del *fin de la historia*”, *Historiografías*, nº 1, pp. 4-22. <http://www.unizar.es/historiografias/numeros-1/ber.pdf>
- Bitterli, U., (1998), *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*”, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bloch, M., (1999), *Historia e historiadores*, Editorial Akal, Madrid.
- Bloch, M., (2017), *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bueno, G., (1996), *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona.
- Bueno, G., (2005), Sobre la imparcialidad del historiador y otras cuestiones de teoría de la Historia”, *El Catoblepas. Revista crítica del presente*. nº 35, p. 2. <http://nodo-ulo.org/ec/2005/n035p02.htm>
- Bueno, G., Hidalgo, A., e Iglesias, C., (1987), *Symploké. Filosofía (3º de BUP)*, Editorial Júcar, Gijón.
- Bunge, M., (2013). *Pseudociencia e ideología*, Editorial Laetoli, Pamplona.
- Cabrero B. C., y otros (coords.), (2008), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Ediciones KRK, Oviedo.
- Cardoso, C. F. S., (1981), *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Carreras, J. J., (2000), *Razón de Historia. Estudios de historiografía*, Marcial Pons Ediciones / Prensas Universitarias de Zaragoza, Madrid.
- Carretero, M., (2007), *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Chesneaux, J., (1981), *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 3ª ed.
- Collon, M., (1999), *El juego de la mentira. Las grandes potencias, Yugoslavia, la OTAN y las próximas guerras*, Editorial Hiru, Hondarribia.
- Cruz, M., y Brauer, D. (compils.), (2005), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Herder, Barcelona.

- Davis, N. Z., (2006), *Pasión por la historia. Entrevistas con Denis Crouzet*, Publicacions de la Universitat de València / Ediciones Universidad de Granada, Valencia.
- Davis, N. Z., (2013), *El regreso de Martín Guerre*, Editorial Akal, Madrid.
- Domínguez, S. D., (2009), “Pseudociencia y Arqueología en España”, *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet*, nº 12, pp. 1-37. <http://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/12/dominguezsolera.pdf>
- Eagleton, T., (1998), *Las ilusiones del posmodernismo*, Editorial Paidós, Buenos Aires
- Echevarría, J., (1999), *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Editorial Cátedra, Madrid.
- Erice, F., (2008a), “De 1873 a 1931-1936. La imagen de la República en las memorias y testimonios de los antirrepublicanos”, en C. Cabrero Blanco y otros (coords.) 2008, pp. 115-150.
- Erice, F., (2008b), “Memoria histórica y deber de memoria: las dimensiones mundanas de un debate académico”, *Entelequia. Revista interdisciplinar*, nº 7, pp. 77-96. <https://revistaentelequia.wordpress.com/2008/09/04/memoria-historica-y-deber-de-memoria-las-dimensiones-mundanas-de-un-debate-academico/>
- Erice, F., (2009), *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*, Editorial Eikasía, Oviedo.
- Erice, F., (2011), “En torno a la crisis del antifascismo: Entre la historia, la memoria y la razón política”, *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, nº 11, pp. 89-107.
- Erice, F., (2014), “Las memorias nacionales: conflictos y límites”, *Historiografías*, nº 8, pp. 10-27.
- Erice, F., (2020), *En defensa de la razón. Contribución a la crítica del posmodernismo*, Editorial Siglo XXI de España, Madrid.
- Espinosa, F., (2006), *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Evans, R. J., (2018), *Contrafactuales. ¿Y si todo hubiera sido diferente?* Editorial Turner, Madrid.
- Ferguson, N. (dir.), (1998), *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?*, Editorial Taurus, Madrid.
- Ferguson, N., (1998), “Introducción. Historia virtual: hacia una teoría caótica del pasado”, en N. Ferguson (dir.) 1998, pp. 11-86.
- Ferrer B. J. A., (1982), *El Contubernio Judeo-Masónico-Comunista*, Ediciones Istmo, Madrid.
- Ferro, M., (2007), *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed.
- Finkelstein, N., (2003), *Imagen y realidad del conflicto palestino-israelí*, Editorial Akal, Madrid.
- Florescano, E., (2012), *La función social de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foner, P. S., (1975), *La guerra hispano-cubana-americana y el nacimiento del imperialismo norteamericano*, Editorial Akal, Madrid, 2 t.
- Fontana, J., (1994), *Europa ante el espejo*, Editorial Crítica, Barcelona.

- Fontana, J. (2011), *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Editorial Pasado & Presente, Barcelona.
- Forcadell, C., Peiró, I., y Yusta, M. (eds.), (2015), *El pasado en construcción. Revisiónismos históricos en la historiografía contemporánea*, Institución Fernando El Católico, Zaragoza.
- Forcadell, C., Peiró, I., y Yusta, M., (2015), “Epifanías y retornos: Revisiónismos históricos en el presente de la historiografía contemporánea”, en C. Forcadell, I. Peiró y M. Yusta (eds.) 2015, pp. 11-26.
- García C. R., (1998), *La Leyenda Negra. Historia y Opinión*, Editorial Alianza, Madrid.
- González de Oleaga, M., (2019), *Itinerarios. Historiografía y posmodernidad*, Editorial Posmetrópolis, Madrid.
- González de Requena Farré, J. A., (2019), “La conceptualización de la mentira en tiempos de la posverdad”, *Universitas Philosophica*, nº 72, pp. 97-123.
- Guha, R., (2003), *La Historia en el término de la Historia universal*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Halliday, F., (2005), *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Hobsbawm, E., (1998), *Sobre la historia*, Editorial Crítica, Barcelona.
- , (2003), *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Editorial Crítica, Barcelona.
- , (2005), “El desafío de la razón. Manifiesto para la renovación de la historia”, *Polis. Revista Latinoamericana*, nº 11, pp. 1-6.
- Hunt, L., (2019), *Historia. ¿Por qué importa?*, Editorial Alianza, Madrid.
- Jenkins, K., (2006), *¿Por qué la historia?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2018), *Repensar la historia*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- Lamo de Espinosa, E., (2019), “A propósito de la posverdad: Marx, Nietzsche y la deriva idealista de la izquierda política”, *Revista de Libros*, 2ª época, https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=5484&t=articulos
- Le Bon, G., (1895), *Psychologie des foules*, Félix Alcan Éditeur, París.
- Losurdo, D., (2002), *Il revisionismo storico. Problema e miti*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Mandosio, J.M., (2015), *Foucault: la longevidad de una impostura*, Editorial Salmón, Madrid.
- Martínez de la Escalera, A. M., (2005), “Mentir en la vida política”, *Isegoría*, nº 32, pp. 227-234. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/446>
- Martínez Lacy, R., (2004), *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica. Dos aproximaciones*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, K., (1981), *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI de España Ediciones, Madrid, 8 vols., 2ª ed.
- Marx, K., y Engels, F., (1974), *Obras escogidas*, Editorial Fundamentos, Barcelona.
- Mashala, N., (2005), *Políticas de la negación. Israel y los refugiados palestinos*, Editorial Bellaterra, Barcelona.
- McIntyre, L., (2018), *Posverdad*, Editorial Cátedra, Madrid.

- Méndez M. I. y Pérez C. S., (2019), “Naturaleza de la posverdad. Alcance del fenómeno en el Estado de derecho y claves para un periodismo de calidad”, en L. Ballesteros-Aguayo y M. Bermúdez Vazquez (eds.) 2019, pp. 99-124.
- Merquior, J. G., (1988), *Foucault o el nihilismo de la catedra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Meyer, J., (2019), “Historia y ficción, hechos y quimeras”, *Documentos de Trabajo del CIDE*, nº 63, pp. 1-40. <http://www.libreriacide.com/libros/pdf/DTH-63.pdf>
- Moradiellos, E., (2004), *La persistencia del presente*. Escritos sobre la historia, Universidad de Extremadura, Cáceres.
- , (2013), *El oficio de historiador. Estudiar, enseñar, investigar*, Editorial Akal, Madrid.
- Muñiz V. J. A., y Lozano D. J., (2019): “La falsa primera vuelta al mundo. El caso de la supuesta circunnavegación china de 1421 desde el paradigma de la posverdad”, *Revista Latina de Comunicación Social*, 74, pp. 950-968. <http://www.revistalatinacs.org/074paper/1366/49es.html>
- Otero S. J., (2019), “Serbia como enemigo de Occidente. Posverdad y estereotipos en la industria cultural”, en L. Ballesteros-Aguayo y M. Bermúdez Vazquez (eds.) 2019, pp. 27-60.
- Pappé, I., (2008), *La limpieza étnica de Palestina*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Poggio, P. P., (2006), *Nazismo y revisionismos histórico*, Editorial Akal, Madrid.
- Prost, A., (1996), *Doce lecciones sobre la historia*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Reig, A., (2006), *Anti Moa. La subversión neofranquista de la Historia de España*, Ediciones B, Barcelona.
- Ricoeur, P., (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, Editorial Trotta, Madrid.
- Robin, R., (2003), *La mémoire saturée*, Éditions Stock, París.
- Robledo, R., (2015), “El giro ideológico en la historia contemporánea española: ‘Tanto o más culpables fueron las izquierdas’”, en C. Forcadell, I. Peiró y M. Yusta (eds.) 2015, pp.303-338.
- Roca B. M. E., (2019), *Imperiofobia y Leyenda Negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Editorial Siruela, Madrid.
- Rodríguez J. J. L., (2000), “El debate en torno a David Irving y el negacionismo del Holocausto”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 22, pp. 375-385.
- Rosenstone, R. A., (1995), *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de historia*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Said, E. W., (1990), *Orientalismo*, Editorial Libertarias / Prodhufi, Madrid.
- Sokal, A., (2016), *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Sokal, A., y Bricmont, J., (1999), *Imposturas intelectuales*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Straehle, E., (2019), “Historia y leyenda de la Leyenda Negra: Reflexiones sobre Imperiofobia de María Elvira Roca Barea”, *Nuestra Historia*, nº 8, pp. 113-137. https://revistanuestrahistoria.files.wordpress.com/2020/02/nh8_pp113-137_straehle.pdf

- Tabet, X., (2015), “Resistencia y revisionismo en Italia: las ‘revelaciones’ de Giampaolo Pansa”, en C. Forcadell, I. Peiró y M. Yusta (eds.) 2015, pp. 207-230.
- Topolsky, J., (1982), *Metodología de la Historia*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Townson, N. (dir.), (2004), *Historia virtual de España (1870-2004): ¿Qué hubiera pasado si...?*, Editorial Taurus, Madrid,
- Townson, N., (2004); “Introducción”, en N. Townson (dir.) 2004, pp. 15-35.
- Tucker, A., (2015), “Revisión historiográfica y revisionismo. Divergencias en la consideración de la evidencia”, en C. Forcadell, I. Peiró y M. Yusta (eds.) 2015, pp. 29-46.
- Vergnon, G., (2015), “Revisar la historia de un objeto inexistente: el debate sobre el antifascismo en la década de 1990 en Francia”, en C. Forcadell, I. Peiró y M. Yusta (eds.) 2015, pp. 181-192.
- Villacañas, J. L. (2019), *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español*, Editorial Lengua de Trapo, Madrid, 5ª ed.
- Vinyes, R. (dir.), (2018), *Diccionario de la memoria colectiva*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Weber, M., (2015), *El político y el científico*, Editorial Alianza, Madrid.

Stoa

Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 64–107

ISSN 2007-1868

ALCANCES DE UN CONCEPTO DIFUSO: ¿QUÉ ES Y CÓMO OPERA
LA POST-VERDAD? (DESDE UNA PERSPECTIVA
GNOSEOLÓGICO MATERIALISTA)

Scopes of a fuzzy concept: What is it
and how does post-truth operate?
(From a materialistic gnoseological perspective)

ELISEO RABADÁN FERNÁNDEZ
Santander, España
erabadan@yahoo.com

*Desear que se diga solamente “la verdad” supone que se posee la verdad;
pero lo que sí se quiere dar a entender es que se debe decir lo que se cree verdadero;
hay casos en que importa decirlo de modo
que sea considerado verdadero también por otro:
de manera que obre sobre este otro.
En cuanto tomamos la verdad en sentido absoluto, por ejemplo,
la prohibición de la mentira en sentido religioso,
toda la historia de la moral, como la de la política, pierden su valor.
Nosotros mismos vivimos de mentiras;
y, acuñando moneda falsa,
las clases dominantes han mentido siempre*

Recibido 16 de abril de 2020
Aceptado 25 de mayo de 2020

(Nietzsche, *Ecce Homo*, párrafo 149)

RESUMEN: El asunto que analizamos implica una serie de Ideas y Conceptos- distinción esencial y de muy importante alcance para el análisis y la crítica - y un sistema para el análisis: el Materialismo Filosófico y una Teoría de las ciencias (Teoría del Cierre Categorial). Implica que entendemos que la Filosofía es por sí misma dialéctica, polémica, se hace siempre frente a otras alternativas, opuestas desde diversos puntos de análisis que inevitablemente se enfrentan, tanto a nivel de Filosofía mundana, como de la Académica.

PALABRAS CLAVE: Post Verdad · Neoliberalismo · Globalización · Guerra · Terror · teoría del shock en Economía · Terrorismo mediático · Gnoseología Materialista · La fabricación del consenso · Pos modernismo y neo conservadurismo · Orwellianismo · Post Verdad Histórica · Post Verdad Económica · Psicología emocional · estrategia del shock.

ABSTRACT: The subject we analyze involves a series of Ideas and Concepts - an essential and very important distinction for analysis and criticism - and a system for analysis: Philosophical Materialism and a Theory of Sciences (Theory of Categorical Closure). It implies that we understand that Philosophy is itself dialectical, controversial, it is always faced with other alternatives, opposed from various points of analysis that inevitably confront each other, both at the level of worldly and academic Philosophy.

KEY WORDS: Post Truth · Neoliberalism · Globalization · War · Terror · shock theory in economics · Media terrorism · Materialistic Gnoseology · The making of consensus · Post modernism and neo conservatism · Orwellian · Post Historical Truth · Post Economic Truth · Emotional psychology · shock strategy.

1. Definición de un concepto confuso y especialmente confuso *ad-hoc*.

Nos referimos al concepto de Post-verdad. Para entrar en el asunto, y tratar de analizar cómo está operando en el momento presente, voy a basarme principalmente en dos libros publicados en los Estados Unidos de Norteamérica, a saber: *Post-Truth*, de Lee McIntyre (2018) y en *The Death of Truth* de Michiko Kakutani (2018) subtítulo como *Notes on Falsehood in the Age of Trump*.

1.1. En el trabajo de Kakutani, vemos cómo se puede comprobar que existe una cierta relación, de hecho, entre el concepto de post-verdad y el de posmodernismo. Para ello se basa en la constatación de que ha habido un ascenso del *relativismo* desde que comenzaron en los años sesenta del S. XX las *guerras*

culturales. En esa época la llamada Nueva Izquierda (New Left), mostraba orgullosa los sesgos del pensamiento occidental, burgués, de tipo de un dominio machista, al mismo tiempo que los académicos promovían el evangelio del post-modernismo, que argumenta que no existe ningún tipo de verdad universal, sino que más bien nos hemos de adaptar a una realidad formada por particulares verdades personales, en percepciones forjadas por las fuerzas sociales y culturales del día a día.¹

En cuanto a la definición aportada por Lee McIntyre (2018), leemos en la primera hoja del libro mencionado, una frase que toma de Georges Orwell, el célebre escritor inglés autor de la novela de título *1984*, es la siguiente, que podemos tomar como una proposición previa de gran utilidad para definir el concepto de Post-Verdad: *The very concept of objective truth is fading out of the world. Lies will pass into history*, que traduzco de modo más o menos literal como: el verdadero concepto de verdad objetiva se está difuminando del mundo. Las mentiras pasan ahora a formar parte de la historia. Suponemos que se refiere, porque no cita el libro, sino sólo la frase de Orwell, a la llamada así en múltiples comentaristas de la misma, una distopía: la novela *1984*

McIntyre comienza desde el prefacio planteando una cuestión, clave para lograr aproximarnos a una definición de la problemática que hay tras el novedoso vocablo, Post-Verdad: “La verdad está siendo eclipsada” (p. 13), nos dice el investigador del MIT (Instituto Tecnológico de Massachusetts), para ir presentando el asunto, comienza haciendo la historia del concepto y para él, ya en 2017, desde que comenzaba a escribir el libro, no había más importante asunto en los temas de conversación de los Estados Unidos de Norteamérica que la post-verdad: “Lo vemos por todas partes en titulares de medios de comunicación y en la televisión” (Ibídem, p. 19).

Para McIntyre “resulta difícil escribir sobre algo que es aún muy nuevo, que está evolucionando y que es causa de tanta controversia” (Ibídem). Desde luego destaca el hecho de que él tomará partido por quienes lamentan que la verdad esté siendo eclipsada, y su perspectiva así, adoptará un punto de vista: “que los hechos y la verdad están siendo puestos en peligro en la arena política actual” (Ibídem).

En cuanto a definir el concepto novedoso y confuso: McIntyre plantea ya desde el prefacio una tesis, que nos parece clave para aproximarnos a su definición del concepto, al menos desde una primera aproximación: “Decir que

¹ Kakutami 2018, p. 18.

los hechos son menos importantes que los sentimientos para delimitar y delinear nuestras creencias acerca de asuntos empíricos parecen nuevo, cuando menos en la política americana (evidentemente se refiere a la estadounidense). Hasta ahora nunca los retos enfrentados por la noción de verdad y sus conexiones con los hechos reales, empíricos, había sido abrazado o adoptado como una estrategia para lograr la subordinación política de la propia realidad [a intereses políticos]" (Ibídem, pp.19-20)

Resumiremos su tesis de este modo (citando textualmente de p. 20 del prefacio): "Lo que es chocante acerca de la idea de post-verdad no es solamente que la verdad está siendo retada, sino- subraya McIntyre- lo que impacta es que está siendo puesta en duda, retada [la verdad] como mecanismo para imponer la dominación política" (Ibídem).

Surge en este asunto, una cuestión que planteamos en forma de pregunta, desde el análisis del trabajo del investigador del MIT: ¿Ha sido la vida de la post-verdad generada por la izquierda post moderna, co-optada por la derecha?

Una de las características que diferencian la mentira de la post-verdad, es que cuando el que miente busca manipular a alguien o algún grupo de personas para que crea algo que sabemos que no es verdadero, hemos pasado los límites de la mera posible diferencia en cuanto a interpretar los hechos, para entrar en el terreno de la falsificación. ¿Podemos considerar que esta es una definición de lo que es la post-verdad? Lo que realmente hace distinta a la post-verdad de la mera propaganda, o de la falsedad en la información de los hechos, es que se trata de situaciones en las que la decepción es aprovechada, claramente, para influir en la mayoría de la población. La forma más virulenta de post-verdad la encontramos en los múltiples asuntos en que cuando, alguien realmente decepcionado y desilusionado llega a creer inclusive verdaderas falsedades que prácticamente cualquier fuente creíble de información discutiría como tales falsedades respecto de los hechos sucedidos. Al respecto McIntyre, al igual que lo hace Kakutani, hace referencia a varios ejemplos, conocidos, sobre el modo de manejar estas post-verdades, desde la llegada a la Casa Blanca, del presidente Donald Trump. Todos sus modos del cinismo pueden ser catalogados efectivamente como post-verdad: es un engañador, cínico, indiferente respecto de los hechos y estadísticas o noticias que los medios publican y no favorecen sus propios intereses sobre tales hechos, todo ello es suficientemente hostil contra la verdad como para ver en su modo de gobernar el uso permanente y estratégico de la post-verdad.

El problema no es ya meramente el negar la realidad, sino que sólo se aceptan hechos que te sean útiles para lograr que se acepte únicamente como hechos comprobables y verdaderos, los que sirven a intereses de una determinada ideología que se quiere imponer. Para intentar un punto de arranque del fenómeno, tal como se presenta en los Estados Unidos de Norteamérica, hace referencia McIntyre a la cuestión de la crisis de las grandes corporaciones de fabricación y venta de tabaco, debido a las campañas en contra del hábito de fumar, que científica y clínicamente estaba demostrado que en verdad, en base a hechos y estadísticas médicas, científicas, comprobables, se produce cáncer de pulmón, mortal en un gran número de casos. Este caso se desarrolla ampliamente en el capítulo 2, titulado *La negación de la Ciencia* como el camino en el mapa para entender la post-verdad. Resulta curioso que al comienzo de dicho capítulo McIntyre cita una frase de J. M Keynes: *Cuando los hechos cambian, yo cambio mi pensamiento, señor. ¿Qué es lo que hace usted?* He querido mencionar esta frase que cita el análisis de McIntyre, para ir preparando lo que será el siguiente apartado del presente trabajo. En el punto 2 del mismo, que lleva el título: Post-verdad, Política, Historia y Sociedad, veremos cómo el análisis y la crítica de este nebuloso, ideológicamente operante, concepto de Post-verdad, no puede entenderse sin utilizar lo que Platón definía como *symploké*.² Esta cuestión, así planteada supone que la llamada Era de la Post-verdad, sólo puede entenderse en perspectiva de una relación; podemos mencionar la Lógica de Clases, como conjuntos que se intersectan, al modo del modelo de los llamados Diagramas de Venn, y tales clases estarán en red, o *symploké*, pero no todo se relaciona con todo, cada clase lleva sus propias Categorías y su propio desarrollo, pero no de forma monista, ni por separado, como clases inconexas de elementos. Encontramos, por lo tanto, que la post-verdad, está, en cuanto concepto borroso, formando una nebulosa ideológica funcional en el seno de la Política, que entenderemos desde el planteamiento de Gustavo Bueno y su sistema filosófico crítico, materialista, como un sistema matricial, que incluye vectores, ascendentes y descendentes, dentro de los llamados cuerpos o sociedades políticas: Estados Nacionales soberanos, etc. que se relacionan entre sí, desde sus respectivas capas, a) *corticales*: defensa y comercio exterior, diplomacia, las llamadas relaciones internacionales.

² Esta Idea filosófica, que no concepto o categoría científica, tal como es expuesta desde las coordenadas del sistema filosófico denominado Materialismo Filosófico, forjado por el filósofo español Gustavo Bueno, a partir de la Idea platónica, implica que hemos de trabajar con Ideas (filosóficas) y Conceptos Catoriales (Propios de las Ciencias, sean éstas alfa o sean beta operatorias) Para ambos términos y el de *symploké* consultar el *Diccionario Filosófico* de Pelayo García en <http://www.filosofia.org/filomat/>

Pero estas relaciones de las diversas capas corticales de cada Estado, son clases que intersectan con las b) capa basal: Economía en general, con sus tres variantes: la Economía formal, la Economía informal (Economía sumergida), y la Economía criminal (narcotráfico y sus ramificaciones con la Economía y la Política, etc.), todas ellas con sus respectivos campos vectoriales, sean ascendentes o descendentes (trabajadores, de abajo hacia arriba, o descendentes, de arriba a abajo: propietarios, accionistas, dueños de corporaciones o empresas, etc.) Y la capa que aquí, por no extender el texto en exceso y facilitar su lectura crítica denominaremos bajo la letra c), que consiste, a saber, en la *capa conjuntiva*: esa capa es lo que en la tradición inglesa, desde Locke, se viene definiendo como poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. Para ampliar y delimitar con mayor precisión estas tesis que fundarán, digamos, *gnoseológicamente*, es decir, en cuanto a las conexiones entre Materia y Forma, lo que plantearé en el punto 2, remitimos al libro de Bueno (2004, pp. 124 y siguientes), donde tenemos un cuadro representado en esquema matricial de tales relaciones, entre las partes y conexiones tanto interestatales como intra estatales. Volviendo a las tesis de McIntyre sobre el recorrido de la negación de la Ciencia: Se niega la Ciencia, no por considerar que las investigaciones de los científicos resulten laxas, sino sencillamente porque *ven en la Ciencia algo que contradice sus propias creencias ideológicas*; en algunos casos personas legas o poco versadas en las Ciencias sienten que sus propios intereses los llevan a cuestionar los motivos y la competencia de los científicos. De hecho, es así como nació el negacionismo de la o las ciencias. Una de las cuestiones que con mayor frecuencia reclaman los negacionistas cuando los resultados de las investigaciones científicas no les interesan para sus planes ideológicos, es que tales resultados suelen estar sesgados. Estas críticas las suelen presentar como una especie de *apertura y honestidad*. Con ello se persigue cínicamente conseguir cortocircuitar la idea de que la ciencia es honesta y sembrar dudas de que cualquier investigación empírica pueda ser siquiera evaluable como neutral. Citando a Ari Ravin-Havt, en cuyo libro titulado *Lies, Incorporated*, es decir, Las mentiras, Compañías de Negocios, plantea esta tesis que resulta de mucho interés, en el sentido de lo que significa realmente el concepto de Post-verdad. Se trata de lo siguiente (p. 21): para entender nuestro tema debemos estudiar los lazos existentes entre los intereses económicos y la política de la post-verdad, considerando la manera en que los lobbies (traducido en el sentido de Naomi Klein por Grupos de presión, en español tenemos la palabra cabildeo) financiados por las grandes empresas

corporativas (y no sólo mediante la práctica del lobbying: podemos traducir esta palabra como cabildeo. También utilizando el engaño, la mentira, la astucia), en una serie de asuntos ha influido posiciones políticas sobre temas como el llamado Cambio Climático, el problema de las armas en los Estados Unidos de Norteamérica, la inmigración, la sanidad, la deuda nacional, la reforma del sistema de votación para las elecciones políticas, el aborto y el matrimonio gay. Podemos demostrar que esta ideología de la Post-verdad está operando en distintos Estados, aun cuando al parecer surge como tal en Estados Unidos de Norteamérica, pero lo veremos en el siguiente punto del trabajo. El esquema sin embargo, es esencialmente muy similar. Lo que varía, dada la escala de cada Estado, es, naturalmente, el impacto que puede tener en la escala de las relaciones internacionales y en el modo en que afecta a otros Estados. Para continuar con nuestro intento de definir el vago y nebuloso (ideológico) concepto de Post-verdad, retornaremos al libro de Kakutani, en cuyo capítulo tres: "*Moi*" and the rise of subjectivity. Traducimos como: *yo y el surgimiento de la subjetividad*. Nos explica la autora que, paralelamente al masivo abrazo de los académicos del post modernismo, florecía en los años 70 del S XX lo que Christopher Lasch llamó la cultura del narcisismo al tiempo que lo que llamó Tom Wolfe, de modo memorable, la *Me Decade* (*La década del yo*). Formándose con ambos movimientos una marejada consistente en mirarse al propio ombligo, de auto gratificación, ambos lo atribuyen a diversas causas. Lasch veía el narcisismo como una reacción de defensa ante el cambio social y la inestabilidad, ante un mundo crecientemente hostil. En su libro de 1979, *The Culture of Narcisim*, argumentaba que había surgido en América (se refiere a los Estados Unidos de Norteamérica), una ética de auto preservación y supervivencia síquica, síntomas de un país que se aferraba aún a la derrota en Vietnam, un creciente estado de ánimo pesimista, una cultura de los medios de comunicación masiva (*mass media*) centrados en la celebridad y la fama. Veremos en el siguiente apartado cómo en España y México, países que he conocido más directamente, pero el modelo se ha ido exportando por toda Europa y toda Hispanoamérica, entre otros lugares del planeta. Veremos que en este sentido el libro de Gustavo Bueno *Telebasura y democracia* resulta muy claro en sus argumentos sobre las conexiones entre la democracia como fundamentalismo y el libre mercado, en el contexto social y político, económico por tanto, de la llamada telebasura (televisión basura).

Lash -citado por Kakutani, p. 62- agrega otro factor que nos parece muy importante para nuestro análisis. Se refiere al aumento de fuerzas centrífugas

que fueron disminuyendo el papel de las familias como transmisoras de modelos y valores culturales. Según Lasch, el paciente de este narcisismo mostraba los siguientes síntomas: a menudo experimenta sentimientos de rabia; un sentido de vacío interior; fantasías de omnipotencia y una creciente creencia en el hecho de que podía ejercer sin más su derecho a explotar a los demás; este paciente puede llegar a ser caótico y moverse por meros impulsos, voraz en busca de admiración, pero desdeñando siempre a aquellas personas a las que manipula para lograr sus objetivos, y otro de los síntomas que Lasch señalaba, que nos parece de alguna manera enlazado con el concepto de post modernismo y típico de la era de la Post-verdad . Se trata del modo en que se ajusta a cumplir las normas sociales: más por miedo al castigo, que por ningún sentimiento de culpa.

La cuestión es que aun cuando a comienzos del siglo XXI se llegan los tiempos considerablemente más oscuros en cuanto a problemas serios y de gran alcance, negativo, de la Economía entrando en crisis , tras este movimiento y el hiperoptimismo en los grandes beneficios de la etapa de bienestar social derivado de los éxitos de la Economía durante los años 70 del S XX, y como señala el profesor de la Columbia Law University, Tim Wu; los llamados medios sociales acelerarían el asenso de lo que el profesor Wu describe como el *Yo acicalado* (*The preening self*) y la urgencia para captar la atención de los otros mediante el espectáculo del propio yo (Kakutani 2018, p. 63). Se puede ver en estas afirmaciones de Tim Wu -citado por Kakutani como hemos mencionado-, lo siguiente, digamos, a modo de tesis, o mejor dicho, de hipótesis de trabajo: con el movimiento de adherencia a la subjetividad llegó la disminución de la verdad objetiva: la celebración entusiasta de la opinión sobre el conocimiento, de los sentimientos sobre los hechos, y ambos desarrollos darán lugar al surgimiento de Donald Trump. Para apoyar su hipótesis nos sugiere Tim Wu tres ejemplos: 1. Cuando es llamado a declarar en un juicio sobre la acusación de haber inflado su riqueza grandemente, responde a las preguntas con estas frases: Depende, mis ingresos netos son variables, fluctúan, bajan o suben con los mercados y con las actitudes y los sentimientos, inclusive con mis propios sentimientos(*feelings*). Todo depende del momento y es variable, según la actitud general y de cuándo, de los tiempos en que pueda ser preguntada esta cuestión. 2. Preguntado sobre si cuestionó sobre la interferencia de Vladimir Putin en el proceso electoral estadounidense. Trump respondió: Yo creo que él siente que tanto él (Putin) y Rusia no se entrometieron en la elección. 3. En 2016, durante la Convención

Nacional Republicana, la popular presentadora de la CNN, Alisyn Camerota, preguntó a Newt Gingrich acerca de los discursos nacionalistas, oscuros, de ley y orden, que describían de manera inexacta a América (Estados Unidos de Norteamérica) como un país acosado por la violencia y el crimen, fue agudamente reprendida por el ex Portavoz de la casa Blanca. Su respuesta fue como sigue: entiendo su punto de vista. El actual punto de vista es que los liberales tienen un completo conjunto de estadísticas que teóricamente pueden estar bien, pero no es ahí donde están realmente los seres humanos. La gente, el pueblo está asustado. El pueblo siente que su gobierno los ha abandonado. Ante estas respuestas de Gingrich, Camerota le respondió que las estadísticas de criminalidad no eran números de los liberales, sino que proceden del FBI. Y a continuación nos resume parte de ese diálogo entre la entrevistadora estrella de la CNN y el ex portavoz de la Casa Blanca:

GINGRICH: No, pero lo que yo he dicho es igualmente verdadero. La gente, el pueblo, lo siente.

CAMEROTA: Lo sienten, sí, pero los hechos no sostienen ese sentir.

GINGRICH: En tanto que soy un candidato político, estaré con el modo en que el pueblo siente la realidad y la dejaré a usted irse con los teóricos.

2. Post-verdad, Política, Historia y Sociedad.

2.1. Consideraciones preliminares.

En *La Voluntad de Dominio*, (o en algunos traductores, se utiliza Voluntad de Poder), Nietzsche hablaba de asuntos que, tras más de un siglo de ser escritos por el filósofo alemán, resuenan aún con fuerza, en esta Era de la Post-verdad. Dado el espacio limitado y que no estamos analizando el papel de Nietzsche como supuesto precursor de la llamada Filosofía Post-moderna, quisiera destacar lo siguiente, que se podrá analizar y criticar, tras leer el párrafo correspondiente que transcribiré completo a continuación: Nietzsche, como sabemos, tuvo una influencia de Schopenhauer, el filósofo más pesimista de la Historia de la Filosofía, según se dice. Y mi hipótesis, que no desarrollaré aquí, sólo la plantearé, se basa precisamente en el párrafo número 279, titulado “Para la crítica de las virtudes del rebaño”. Si leemos este texto y anteriores y posteriores de la obra mencionada, surge, a mi juicio, la duda sobre el papel de precursor de la Era post-moderna, tan recalcitrantemente repetido por académicos de prácticamente todas las universidades del mundo en la órbita

post- moderna. Veamos el papel de la verdad y la mentira en relación con las religiones, la decadencia y el nihilismo, y el proceso de inversión teológica³ que Nietzsche menciona al referirse a el Nuevo Régimen surgido tras Napoleón y el lema de la Revolución, sobre todo en la Idea de Fraternidad, y en la de Igualdad. Por no hablar también de la Libertad. El siguiente párrafo, está enmarcado en la parte del libro titulada: “Crítica de los supremos valores históricos”. En el apartado II, tras el análisis de las religiones, titulado “Crítica de la religión”, Nietzsche titula el sub capítulo donde encontramos el párrafo 277: “Origen de las valoraciones morales”. Es como sigue, textualmente:

Para la crítica de las virtudes del rebaño. La “intertia” es activa: 1) en la confianza, porque la desconfianza necesita la tensión, la observación y la reflexión; 2) en la veneración, donde el espacio que separa del poder es grande y la sumisión necesaria: para no temer, se trata de amar, de venerar e interpretar las diferencias de poder, por las diferencias de valor, de suerte que las relaciones “no sublevan ya”; 3) en el sentido de la verdad, ¿qué es lo verdadero); se da una explicación que necesita un mínimo de esfuerzo intelectual; además, la mentira exige una tensión; 4) en la simpatía: Ponerse a igual nivel, tratar de experimentar el mismo sentimiento, aceptar un sentimiento que ya existía -¡ qué alivio !- es algo pasivo frente a la actividad que se garantiza y utiliza constantemente los derechos más propios de la evaluación: esta actividad no admite reposo; 5) en la imparcialidad y frialdad del juicio: se teme el esfuerzo de la pasión y se prefiere mantenerse aparte, permanecer objetivo; 6) en la lealtad: gusta más obedecer a una ley que existe ya que no crearse otra, imponerse a sí propio y a los demás el temor del mando: mejor someterse que reaccionar; 7) en la tolerancia: el temor de ejercer el derecho de juzgar.

2.2. Metodologías a utilizar a partir de este momento: algunas aclaraciones importantes.

Vamos a movernos, desde unas coordenadas, tales que implican establecer puntos de situación de variables y las propias coordenadas de referencia. Ci-

³ Gustavo Bueno (1997), en el libro *El mito de la Cultura (Ensayo de una filosofía materialista de la cultura)*, ya habla de la *inversión teológica (paso o transformación de la Idea de Gracia por el de la Idea de Cultura)* que implica el paso del Antiguo Régimen al Nuevo, el impuesto por Napoleón y la Revolución Francesa, y del papel que juegan (en lo que Bueno distingue, como Cultura objetiva, a diferencia de la subjetiva), filósofos del Idealismo alemán, Fichte, Hegel... Para entrar más en el tema aquí sugerido, recomendamos la lectura, análisis y crítica del apartado titulado La confluencia de la Idea metafísica de “Cultura” y la Idea metafísica de “Producción” (, p.s. 82 a 88). A mi juicio, en el propio libro citado de Nietzsche, ya se plantea este asunto, aun cuando las aportaciones de Bueno -respecto de lo aportado por Nietzsche- enriquecen mucho el material para el análisis y la crítica que proponemos en este breve artículo que presentamos ahora para STOA

taré muy brevemente este asunto, porque en las referencias bibliográficas queda claro, al citar tanto a Gustavo Bueno como el Diccionario Filosófico de Pelayo García.

Coordenada A: El Espacio Antropológico, que está formado por tres ejes: a- eje radial, relaciones de los hombres con la Naturaleza, que incluyen aspectos como la fabricación de maquinarias de todo tipo, obras y estructuras, etc.; b- eje circular, que incluye las relaciones de múltiples tipos dadas a nivel de interrelaciones entre hombres con otros grupos de hombres, que incluyen lo que conocemos la Literatura, el Derecho, las relaciones económicas, psicológicas, sociales y políticas, etc. y c- el eje angular, que incluye relaciones entre los hombres y los númenes, incluso númenes animales o los posibles o no, extraterrestres, los dioses de las diversas religiones, etc.

Coordenada B: Teoría del Cierre Categorical y Metodologías alfa y beta operatorias. En esta coordenada, por cuestiones de espacio del artículo, incluiré las cuestiones de las relaciones entre el Todo y las partes, las cuestiones de gnoseología materialista, dejando a un lado en cierto modo la Idea de epistemología (en torno al conocimiento de un objeto por parte de un Sujeto), que por cierto muchos confunden o no tienen una clara y distinta idea de ello, con la gnoseología. La gnoseología implica el conocimiento de la Materia y la Forma, pero desde el *Materialismo Filosófico* y la *Teoría del Cierre Categorical*, se considera un complejo análisis dialéctico, que incluye los llamados tres géneros especiales de Materia: M1; M2 y M3. M1 es, dicho muy brevemente, todo cuanto compone el campo de la Materia dada, objetivamente, como los átomos de oxígeno que forman el agua, por ejemplo, etc. M2 se corresponde con la materia que podemos definir como compuesta por el campo de la Psicología, de los elementos más subjetivos que actúan en las relaciones dadas a nivel del Espacio Antropológico. Y M3, abarca el campo de los que conocemos como Teorías, Leyes Científicas, Hipótesis de trabajo en Sociología, Teorías Económicas, etc.

Este tipo de análisis dialéctico y materialista no es equivalente al llamado Materialismo Histórico de Marx ni al Materialismo Dialéctico de Engels, lo cual es importante dejar bien claro desde este momento.

2.3. Relaciones (materiales, en el sentido de Gustavo Bueno) entre los cuatro aspectos centrales (expresados por el propio título del segundo punto) propuestos en el título del punto 2. Post-verdad; Historia; Política; Sociedad.

2.3.1. En nuestro análisis vamos a establecer una serie de relaciones, (en el sentido dicho) entre tesis expresadas, desde distintos países, por periodistas y analistas políticos, economistas, sociólogos, historiadores y también, como parece lógico, desde la Filosofía, pero como la Filosofía no es una Ciencia, sino un saber de segundo grado, esto, fundamental aquí, implica que *no se puede entender la actividad filosófica como exenta*, sino como *inmersa*, in medias res, entre medio de las actividades de los hombres al operar con los objetos, al relacionar tales objetos, y de esas relaciones se darán relaciones resultantes, diferentes a las inicialmente operadas- ver sujeto operatorio y sujeto gnoseológico en Pelayo García-, en el seno del *Espacio gnoseológico*, que forman tres ejes para el análisis: a- eje sintáctico (forjado a partir de términos, operaciones y relaciones entre ellos); b- eje semántico (forjado por tres sectores, relacionados entre sí de modo complejo, aquí hemos de remitir una vez más a la obra de Bueno y al Diccionario Filosófico citado de P. García): sector de los fisicalismos, ha de haber siempre un material que se pueda observar y operar con él, si no se da tal referente fisicalista, no es posible hacer sino Metafísica. No se puede hacer ningún tipo de Ciencias, sin este sector o componente fisicalista del Espacio Gnoseológico y c: el eje pragmático, cuyos sectores son : el de los autologismos, el de los dialogismos y el de las normas (en el sentido de nomos, ley, leyes científicas resultantes de los dos anteriores, esto es, los científicos analizan , y luego debaten sus asuntos y sus hipótesis , mediante congresos, revistas etc. que conforman el conjunto de dialogismos, para dar como resultantes, no paradigmas , como pretendía algún teórico de la Ciencia, tal Popper, con su falsacionismo, vinculado en cierto modo con la Teoría de Kuhn de los paradigmas, etc. Las normas se llevan al campo real, material, de las Ciencias, alfa o beta operatorias (dicho en términos más usuales para muchos lectores, ciencias naturales, exactas, “duras”: Física, Química, etc. son las alfa operatorias, que logran segregar al sujeto operatorio y establecer un Cierre Categorical en su campo correspondiente. Y Ciencias Sociales y Humanas, que no logran segregar el sujeto operatorio de sus respectivos campos. De aquí la necesidad que veía Bueno de introducir, adaptado al sistema, de los conceptos *emic* y *etic*, tan conocido por los An-

tropólogos, desde que lo utilizara el lingüista y Antropólogo Kenneth Pike, y luego Marvin Harris.⁴

2.3.2. Relaciones entre las tesis de tres autores: Carlos Fazio, Naomi Klein y Noam Chomsky. Un análisis desde la perspectiva de *Guerra y Globalización*, libro de Gustavo Bueno.

Comenzamos exponiendo ante todo las razones por las cuales hemos elegido a estos tres autores y presentarlos como una clase lógica, que podríamos considerar como conjuntos representados por diagramas de Venn, donde hay elementos del conjunto CF(Carlos Fazio), que se intersectan con los otros dos conjuntos: NK(Naomi Klein) y NCH(Noam Chomsky), o intersectan partes de los tres, o algunos elementos son operativos desde cada una de las distintas clases lógicas, al modo de los conjuntos de la Matemática de Russell y Whitehead. Creemos evidente que al hablar de conjuntos nombrados por determinados investigadores de las Ciencias Sociales, nos referimos a los materiales con los que han trabajado en sus obras, artículos, etc., desde el Eje pragmático, en conexión con los otros dos ejes del Espacio Gnoseológico ya mencionado. No nos referimos a tal o cual individuo flotante, sino a las obras que muestra ante sus congéneres, dentro de sociedades inmersas en un proceso de Globalización, dirigida, regida, según la tesis central de Naomi Klein (2007), según dos sub modelos: 1, el shock en el sentido de la inducción al miedo, al terror, tanto en personas, como en grupos sociales de diverso tamaño, pueden ser ciudades, países, áreas que incluyen varios Estados, o a nivel militar, político, y sobre todo económico, tal como veremos al hablar del shock económico inducido, sobre todo desde el 11 S de 2001 tras el Ataque a las Torres gemelas, por el presidente Bush. Veremos esto con detalle, al menos en lo posible cuando se trabaja con un artículo. Y 2, el shock inmerso en un modelo de Globalización neoliberal -en curso- que se da, según tesis de Naomi Klein, a escala global, es decir, en todos los Estados del Planeta, con criterios de referencia que nos llevan al modelo de la Escuela de Milton Friedman, discípulo aventajado de Hayek. Para este análisis y crítica, recurrimos a las Ideas (filosóficas, no categorías, de *regressus* y *progressus*) que operan en el Materialismo Filosófico. Esto último (el uso del *regressus* y el *progressus*, en el sentido de G. Bueno) lo vamos a ir ejercitando, no representándolo,

⁴ Para Gustavo Bueno resulta necesario el uso de estos términos, no al modo de Pike, ni siquiera de Marvin Harris, sino en el contexto de las coordenadas del Materialismo Filosófico. Para mayor detalle, ver Pelayo García, obras y materiales que pueden ser consultados *on line* en la página de la Fundación Gustavo Bueno, disponible en: <http://fgbueno.es>

es decir, poniéndolo en práctica al presentar de modo crítico las operaciones, relaciones y términos que componen cada uno de los tres conjuntos de referencia mencionados, y como criterio, el conjunto formado por los elementos de la obra de Gustavo Bueno sobre la Globalización. (Eventualmente nos podemos referir a otros textos, pero el esencial es el que hemos mencionado: Gustavo Bueno (2004), *La vuelta a la caverna*.

La clase de elementos del terrorismo mediático, según las tesis expuestas por Carlos Fazio (2013): al hablar de terrorismo mediático, en realidad se remite en primer lugar al proceso que ha venido siguiendo el sistema de propaganda: a lo largo de las primeras setenta páginas se nos expone (Capítulo 1: La mentira del Pentágono como arma de guerra) cómo se han ido desarrollando las distintas fases de este mecanismo conocido como propaganda, en referencia a hechos históricos. Nosotros nos centraremos en los más reciente de estos. Y hemos de subrayar, destacar, una clasificación en tres tipos de terrorismo, tal como es y ha sido utilizada. Previa a esta clasificación se expone la siguiente tesis, por parte de Fazio: “En general, cuando estalla un conflicto, la prensa, medio de masas dominante, se inclina por silenciar las voces independientes, suprimir el debate crítico y aislar el disenso para reunir apoyo, y orquestar y manipular las respuestas emocionales en masa, publicar todas las noticias ‘buenas’, y suprimir las ‘malas’. Y, sobre todo, por apoyar a sus soldados para ganar la guerra, glorificando algunos acondicionamientos y minimizando u ocultando otros. Todo lo anterior, claro, en Occidente, bajo la etiqueta de la ‘prensa libre’” (pág. 13).

En el apartado “Los guardianes de la libertad y la ingeniería del consenso”, Fazio sostiene que en los primeros años del Siglo XXI surge un nuevo paradigma en la fórmula *guerra y mentira*. Este nuevo modelo surge a raíz de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en territorio continental de los Estados Unidos de Norteamérica. Y esta tesis de Fazio se basa en el modo en que se planteó la cuestión de modo oficial por parte del Gobierno de los EEUU, falsa o parcialmente falsa. Una cuestión fue quedando clara con el tiempo- nos dice Carlos Fazio- lo que se montó a partir de los atentados fue una típica acción de terrorismo de Estado a escala global. Se iba a mentir a la prensa-comentó un oficial del ejército de los EEUU, al aludir a una guerra informativa de gran intensidad. De este modo, nos explica Fazio: “Limitada la libertad de expresión, comenzaba a ser difícil distinguir la diferencia entre las posiciones del gobierno y de los medios”. El Secretario de Defensa de la época, Donald Rumsfeld, arropándose bajo el lema de la de-

fensa de la patria, citaba a Churchill, cuando dijo que en tiempos de guerra, “la verdad es algo tan valioso que debe ser guardada por un guardaespaldas de mentiras”. Las cadenas de televisión fueron adoptando ese tono patriótico y se fue escenificando de tal manera que toda esta aplanadora mediática actuó como instrumento del gobierno de los EEUU. “Como resultado, la fusión prensa-propaganda militar logró fijar en el inconsciente colectivo el concepto de *bellum justus*: guerra justa” (Fazio, p. 16).⁵

Aparte de recordar asuntos sobre las maneras de operar de la propaganda, tanto en los campos militar, diplomático, económico(empresas), mediante el sistema de propaganda, que incluye el sistema educativo, además de todos los medios al alcance para mantener entretenida y distraída a la chusma(masas): TV, cine, videojuegos, Tv en demanda, tipo Netflix y otras semejantes), planteados en Fazio como la estructura de los cinco filtros de la información propuestos por Chomsky. Hemos de tener presente un concepto clave: La Guerra psicológica; para *operar* con los *términos* que darán resultado, desde las *relaciones* entre los mismos, a componentes que a su vez son relacionables con los tres sectores del eje semántico del *espacio gnoseológico* (Bueno y Pelayo García), que recordamos están formados por: referentes fisicalistas, fenómenos y estructuras esenciales. A través de los métodos de las Ciencias (alfa o beta operatorias, en términos del Materialismo Filosófico), debemos tratar de explicar, a partir de los fenómenos, dados fisicalistamente, las estructuras que subyacen a las apariencias fenoménicas. Y este conjunto de inter relaciones, representadas, a partir del propio ejercicio de las actividades sociales, políticas, económicas, etc. deben ser analizadas, para culminar el análisis y la crítica materialista propuesta, agregando a tales análisis y críticas, los tres sectores del eje pragmático del citado Espacio Gnoseológico: autologismos, dialogismos, normas). Toda la trayectoria histórica de la propaganda puede rastrearse desde estos criterios gnoseológicos, y eso, aunque sin acaso conocer el sistema del Materialismo Filosófico, es lo que ha venido haciendo, entre otros, Noam Chomsky.⁶

⁵ Gustavo Bueno, defiende la tesis de que no existen guerras justas o injustas, sino prudentes o imprudentes, en relación con el criterio de la *eutaxia* (duración y mantenimiento de las estructuras que conforman un Estado). Ver Bueno (2004) y esta clase (video) <https://youtu.be/gpCeSXnjqrU> en la que defiende su posición respecto de la guerra, defensiva, ofensiva, justa o injusta.

⁶ Para lo relacionado con las tesis de Chomsky, dado lo extenso de su bibliografía, voy a basar mi planteamiento al respecto en un texto preparado por el profesor Stephen A. Hasam, de la UAM, México, redactado especialmente para un *curso abierto* a todo el público, que tuvo la audiencia de estudiantes de diversas facultades y profesores de distintos campos científicos, que impartió en la Universidad veracruzana, en el campus Xalapa (Veracruz, México), en torno a un célebre video de Chomsky -el

Para la definición de lo que significa la expresión guerra psicológica, nos parece fundamental una cita del libro de Georgui Arvátov (Fazio, nota 37 capítulo uno) titulado *El aparato de propaganda político e ideológico del imperialismo*. En este libro se hace referencia a los cambios que se dan en la transición de la paz a la guerra: “las sanciones se convierten en guerra económica, la diplomacia se convierte en guerra política, la propaganda se convierte en guerra psicológica”. Esto se decía en 1949, al comienzo de la Guerra Fría. Un año después se incorporaba en el diccionario oficial de términos militares del Pentágono esta definición: “La guerra psicológica es el uso planificado de medidas propagandísticas por la nación en tiempo de guerra o en un estado de emergencia declarado, medidas destinadas a influir en las opiniones, emociones, actitudes y conducta de los grupos extranjeros, enemigos, neutrales o amigos a fin de apoyar la realización de la política y los objetivos nacionales” (Fazio, p. 21).

En una fase posterior, en los años ochenta del S. XX, se desarrolla otra forma de propaganda llamada *conflicto de baja intensidad*, que es “una lucha político-militar limitada para alcanzar objetivos políticos, sociales, económicos y psicológicos. Con frecuencia es prolongada y varía desde presiones diplomáticas, económicas y psicológicas hasta el terrorismo y la insurgencia”,⁷ A partir de estos elementos, podemos operar con relaciones de clases, e introducir algunos elementos de la que hemos llamado clase NK (Naomi Klein), a partir de su libro *La Teoría del shock*. Pero sobre todo, me interesa destacar, elementos de lo que Klein define como el shock económico. Pero antes de introducir esta nueva intersección de elementos que operan en zonas donde los tres conjuntos o clases lógicas que venimos utilizando para el análisis, es

curso tuvo lugar en el cine universitario de uno de los edificios de la UV- que fue exhibido por años en un cine de París, y hoy en día se consigue en internet. El artículo de Hasam, no ha sido publicado, pero me remito a su contenido, al citar algunos de los autores y referentes que contiene, además de la obra y contenidos referentes a Chomsky: Lo cito como está en las copias que se repartieron entre los asistentes al debate tras la película, que duró, el debate y la película, alrededor de cinco horas. Stephen A. Hasam (Profesor del departamento de Educación y Comunicación. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Ciudad de México), *Apuntes sobre la biografía y la visión sociopolítica de Noam Chomsky*. Universidad Veracruzana. En la ciudad de Xalapa, 13 de julio de 2000. En cuanto a las teorías de Bueno, podemos consultar los libros mencionados en la sección de Bibliografía y en la de materiales de internet, pero propongo , para facilitar el análisis , o a modo de introducción, un artículo del profesor Pablo Huerga Melcón: *Notas sobre la Transición desde la teoría materialista del Estado*, que podemos consultar on line :

http://www.theoria.eu/nomadas/54.2018.1/pablohuerga_notasobrelaTransicion.pdf

⁷ En nota 43, donde se lee: Reportaje final del Estado Mayor Conjunto del ejército de estados Unidos, citado por Carlos Fazio en su libro titulado *El tercer vínculo: de la teoría del caos a la militarización de México*; Ed. Joaquín Mortiz, México, 1996

preciso dejar algunos elementos de la clase CF bien delimitados para entender mejor las zonas donde se intersectan, o dos a dos y en la zona donde las tres clases lógicas contienen elementos que intercambian relaciones compartidas, aun cuando cada una de ellas, a nivel de su propio operar como términos entre términos de su clase, tienen sus propias características, se ven, digamos, afectados en cuanto la resultante lógica, por elementos operando, variables, mediante las funciones que nos permiten entender y operar, gnoseológica y materialmente -desde la Ontología Materialista- (en el ejercicio, y en la representación) para tratar de establecer las conexiones entre los fenómenos y las estructuras (eje semántico), etc. Se trata de lo siguiente, que consideramos un elemento fundamental para entender la función, el relator que permite establecer una resultante de las aplicaciones entre las clases lógicas- dadas *in medias res*, no metafísicamente consideradas ni desde perspectivas subjetivistas ni espiritualistas, tipo Hegel o su discípulo Fukuyama, por citar los más conocidos. *Propaganda blanca, gris o negra*: estos tres tipos son utilizados para construir la *verdad oficial*. *Definición de propaganda blanca*: se difunde y se reconoce por la fuente o por sus representantes oficiales; es una actividad abierta, franca, en la que el emisor no oculta su identidad (habla en nombre de su gobierno y se centra en los aspectos favorables de su propio bando), y se disemina de manera amplia. Su debilidad intrínseca nace del hecho patente de ser propaganda enemiga. En el caso del gobierno estadounidense, un ejemplo es la USIA. *Definición de propaganda gris*: es anónima. Es decir, no es identificada por su fuente (no lleva firma alguna) y queda librada a la imaginación del público. En ocasiones se la define como “propaganda negra disfrazada”. *Definición de propaganda negra*: es elaborada con base en “auténticas patrañas”, acompañadas de algunas verdades y otras verdades a medias; aduce a otra fuente y no la verdadera; esconde su origen detrás de nombres ficticios, o bien material falso se atribuye a fuentes reales. Para encubrir su origen y sus intenciones se le rodea de ambigüedades, secretos y misterios. Su éxito depende del total ocultamiento de su origen real. Dado que *la credibilidad es esencial para que la propaganda cumpla sus funciones*, ha de ser un 95% de contenido verídico. El otro 5%, el propagandista espera que se lo trague el destinatario. Puede operar mediante libros hechos por encargo. Esa guerra psicológica utiliza el simplismo y el maniqueísmo para describir al enemigo. Debe estigmatizar al enemigo y activar reacciones populares. Uno de los objetivos es sustituir el razonamiento por las pasiones y convencer a la población de la necesidad de participar en una misión purificadora, reivindicativa o jus-

ticiera (Fazio 2013, pp. 24 y 25). Modelos 1989 y modelo 11S, citando a Ignacio Ramonet, Fazio plantea la tesis de que a partir de la primera guerra del Golfo, EEUU introdujo cambios estructurales en la información de masas, es el modelo 1989, ocurre la revuelta de la Plaza de Tiananmen, en Pekín; la caída del Muro de Berlín, y sucesos de Rumanía. En este modelo el periodista desaparece de la acción. “Están ustedes viendo la historia en marcha”, comentó Dan Rather, de la cadena de televisión CBS. La relación era ahora directa entre el acontecimiento y el público. Ya no es necesario el periodista como mediador entre los acontecimientos y el espectador, ciudadano o testigo. Es la nueva fórmula “ver para saber”. El espectador pasa también a ser testigo del hecho. La idea es la siguiente: sólo se cree lo que se ve, ya que la imagen es garantía de verdad. De este modo, tenemos el surgimiento de una nueva definición de información: Ahora el informar consistirá en hacer asistir al espectador al acontecimiento mediático como *happening*. No hay causas, no hay actores. No hay contexto. No hay memoria. No existe la historia. La realidad se ve como un espectáculo. Y serán esas leyes las que mandan sobre las exigencias y el rigor de la información. (Fazio 2013, pp. 26-27). En cuanto al caso de Rumanía, todo fue un montaje -según explica Ramonet, citado por Fazio- sirvió todo ese montaje como un efecto biombo, para tratar de ocultar al mundo la Invasión a Panamá.⁸ El libro de Fazio que venimos manejando (veremos otro que también hace referencias a este tipo de usos operatorios de los modelos de propaganda, por parte de las políticas de los EEUU respecto de Hispanoamérica. Dada la extensión y detallados análisis que nos presenta el autor, nos centraremos en puntos clave, dejando otros que son importantísimos sin analizar aquí, por carecer de espacio.⁹ Carlos Fazio, tras hacer una

⁸ Para un análisis crítico de la Invasión, ver el artículo de Stephen A. Hasam, en el que amplía una entrevista que hizo a Gregorio Selser; en: Hasam, Stephen “Noriega no era lo importante: lo importante es la zona del Canal”. *Política y Cultura* [en línea]. 1997, (8), 65-85 [fecha de Consulta 25 de marzo de 2020]. ISSN: 0188-7742. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26700804>

⁹ El libro *Terrorismo mediático*, fue publicado hace ya casi siete años, y muestra en cada capítulo el modo en que se fue degenerando la estructura social y política de México, citando múltiples casos que prueban sus tesis, como hechos comprobables. Se comienza por el asesinato del periodista y célebre director de programas con mucha audiencia en TV Azteca. A Francisco Stanley lo ejecutó un comando armado en 1999, no fue un simple asesinato. Fue ejecutado al estilo narco. Trata sobre el proceso de privatización de las dos Universidades de mayor prestigio en México, prácticamente accesibles a estudiantes de familias sin recursos para pagar una privada: el Instituto Politécnico (El Poli) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); este proceso provocó serias rebeliones por parte de miles de estudiantes y fue sometido el asunto a la propaganda, por parte de la Razón de Estado, un Estado que ya había tomado el rumbo de ese modelo de Economía del shock, orquestado por la Escuela de Chicago (Milton Friedman y sus continuadores). Y dedica varios capítulos al asunto de los ataques contra el PRD, y su líder, el hijo del General Cárdenas, quien es considerado un héroe

crónica del proceso electoral desde la manipulación del duopolio Televisa/TV Azteca, que permitió que se continuaran las políticas de privatización, o como dice el título del libro de John Saxe Fernández (2002), *La Compra venta de México*, que implica, de facto y mediante Tratados o Acuerdos (según de donde se utilice, el término implica una u otra resultante en la política de relaciones entre México y los EEUU) El llamado Consenso de Washington seguía adelante, con las necesarias adaptaciones. De tal manera que las tesis de Chomsky sobre lo que él denomina El Miedo a la Democracia, funcionó una vez más con la vuelta del PRI al Gobierno, tras las elecciones del año 2012. El presidente de los EEUU, Obama, encantado con el triunfo de Peña Nieto, y la derrota de López Obrador, porque según los planes de ese Consenso de Washington, México acabaría de vender la estrella de la corona: Petróleos Mexicanos, a la iniciativa privada, es decir, a las transnacionales, principalmente agrupadas en torno a las llamadas siete hermanas del petróleo. Así, nos dice Fazio (2013):

Una vez más, la fabricación del consentimiento funcionó, ...triumfaron la telecracia y el poder del dinero. La elección presidencial fue una gran operación de propaganda aceiteada con sobornos, extorsiones y corrupción... Se trataba de mantener a raya a la chusma libertaria y lo lograron. En la actual selva socialdarwinista neoliberal mexicana “ganó” el corrupto más competitivo. ¿Su tarea? Mantener a la atolondrada multitud en un estado de sumisión implícita; contener el despertar de la plebe. Ganó el candidato más experimentado en explotar la servidumbre humana; en controlar masas subordinadas, encadenadas a un orden autoritario-servil. Triunfó el más apto en el marco de un Estado de tipo delincuencial y mafioso en rápida fase de putinización (pp. 424-429).¹⁰

Terminamos con una cita de Fazio(2016) este grupo de elementos de la clase que denominamos CF, que al operar, mediante relatores, (factores u operadores lógicos), con los otros grupos de elementos de las clases NK, NCH y GB, darán lugar a la operación de *regressus-progressus* (desde los fenómenos a las estructuras) que es precisa para lograr acercarnos de modo siempre polémico, porque unas normas se impondrán frente a otras en estos campos

político en México, tras la expropiación del Petróleo y su nacionalización, Cuauhtémoc Cárdenas, y las campañas en contra de López Obrador, actual presidente de México. Etcétera.

¹⁰Para un análisis más detallado y para la crítica dialéctica, materialista, no idealista ni ideológica al uso, del periodo de los dos anteriores presidentes (hasta la llegada a la presidencia de López Obrador en diciembre de 2019), tenemos el libro, publicado el año 2016, por Carlos Fazio: *Estado de emergencia*. Aquí sugerimos la lectura del fragmento, disponible en la Introducción: <https://www.megustaleer.com/libros/estado-de-emergencia/MMX-007104/fragmento>

políticos, económicos, sociales, “culturales”, mediáticos, desde la perspectiva del Materialismo Filosófico y la Teoría del Cierre Categorial, a lo que podemos proponer como *normas*, en el eje pragmático, que sin duda, se enfrentarán a normas, derivadas de otros intereses, de otros grupos de elementos, que, inevitablemente, al ser ciencias donde el sujeto operatorio no puede segregarse de las operaciones lógicas, de ahí lo fundamental que resulta el recurrir, para el análisis dialéctico, tal como G. Bueno lo plantea, a conceptos tales como *emic* y *etic*, pero estos deben ser entendidos como formando parte de lo que Bueno definió como *El animal ceremonioso*;¹¹ o cuando el filósofo contemporáneo de Descartes, pero tantas veces dejado a un lado, por diversas causas, Benito Espinosa, que planteaba, tal como explicaba el ex profesor de la Universidad de Oviedo Vidal Peña, traductor de la *Ética* (demostrada según el orden geométrico) que la única cuestión que no se puede entender bajo ninguno de los *modos inmediatos de la sustancia* -en el sentido de Espinosa- es, precisamente, el modo en que los hombres participan dentro de un Estado. Esto se debe a que, para Espinosa, la política no es un modo infinito de la sustancia, es un modo mediato, es decir, en términos de Bueno, una ciencia donde el sujeto operatorio no puede segregarse de las operaciones (históricas, políticas, económicas, psicológicas, etc.), que intervienen en el núcleo y el curso y el propio cuerpo del Estado. Fragmento de la Introducción (Fazio (2016):

Así, la guerra y el terror —como parte de un entramado donde es difícil distinguir los cuerpos militares de los policiales, los paramilitares, las autodefensas y del sicariato de los grupos de la economía criminal— son el campo más fructífero para legitimar el estado de excepción. En ese contexto, cabe resaltar que la guerra y el terror son instrumentos clave al servicio de una forma de acumulación violenta, que ocurre al interior de paraestados donde operan formas de poder paralelas, pero articuladas al marco institucional (parainstitucionalidad), en cuyo seno fracciones “pragmáticas” del bloque de poder hegemónico han delegado parte de la regulación y el control territorial de zonas de importancia económica y geopolítica (espacialidad), a aparatos represivos extra legales (paramilitarismo), que pueden llegar a constituir auténticos brazos armados complementarios que actúan en cohabitación o franca complicidad con las distintas corporaciones de las fuerzas militares del Estado (fuerzas armadas y distintas formas de policías militarizadas), al servicio de la nueva fase de acumulación capitalista. La irrupción de las nuevas formas de

¹¹ Para un estudio de esta Idea- filosófica-, y sus conexiones con nuestro análisis, consultar G. Bueno: artículo titulado Ensayo de una *Teoría antropológica de las ceremonias*; publicado en la revista El Basilisco(1ª época), Nº 16- septiembre de 1983-agosto 1984, Oviedo(España) Disponible en <http://fgbueno.es/bas/bas11602.htm>

acumulación legales que muchas veces derivan de actividades ilegales (el lavado de dinero es la legalización de recursos negros a cambio de una cuota o porcentaje) ha propiciado una nueva geografía del capital.

En el libro *Estado de emergencia* (2016), Carlos Fazio hace referencia, en el contexto de las luchas entre cárteles de los narcos y luchas por ocupar territorios, a Giorgio Agamben, en concreto a su Idea de *campo*. Cito el fragmento “Con lo cual, el territorio nacional es visto como el espacio o ‘la plaza’ a ser ocupada y ‘pacificada’. Es decir, privatizada, lo que conlleva al fin de la República y su conversión en un ‘campo’”.¹² (Agamben) Para estudiar este asunto del campo de concentración, como nomos de lo moderno, es preciso estudiar el libro de G. Agamben (1998) *Homo Sacer (el poder soberano y la nuda vida)*, que es el número I de la serie del *homo sacer*. El capítulo 7, está dedicado directamente a la aplicación de este concepto al actual modelo político inmerso en las economías neoliberales, implantadas, en diversos niveles, como veremos en el apartado 3, y en relación con las guerras imperiales (alianzas entre EEUU y la UE, como principales centros de las mencionadas guerras. Lo importante ahora es destacar la enorme relevancia que tiene, para nuestro análisis, y las críticas que surjan al respecto, de las conexiones entre las instituciones principales en el plano económico y los Estados en el seno de la Biocenosis -en el sentido que es planteado por Gustavo bueno en su obra *España frente a Europa-* que mueve, de hecho, a los miembros d ella UE, y su principal socio de Occidente, que son los EEUU. Veremos estos asuntos con mayor detalle, desde la perspectiva de algunos elementos, que conforman clases, a partir de tesis expuestas por distintos autores, al modo como lo hemos intentado en este apartado 2. Agamben utiliza el concepto de *homo sacer*, resumimos, del siguiente modo a lo largo de su serie de libros sobre el tema: El *homo sacer* es precisamente aquel a quien cualquiera puede matar, “sin cometer homicidio”.¹³ No podemos ahora entrar más a fondo en todo su extenso contenido, pero sugerimos su consulta para poder entender con mayor claridad los siguientes apartados de este artículo. Sí quisiera mencionar el

¹² Cfr. <https://books.google.com.mx/books?id=hX56CwAAQBAJ&pg=PT289&lpg=PT289&dq#v=onepage&q&f=false>.

¹³ Para analizar el tema del *homo sacer*, ver la segunda parte: *Homo sacer*, del libro *Homo sacer I (El poder soberano y la nuda vida)* publicado en Valencia: Ed. Pre-textos (1998). También desarrolla de modo muy amplio Agamben, las relaciones entre el ser y el deber ser en Kant, y su relación con el positivismo jurídico de Kelsen, en el libro *Opus Dei (Arqueología del oficio)*, el libro pertenece a la serie *Homo sacer* II,5, publicado también en Valencia: Ed. Pre-textos (2013).

hecho de que Agamben recuerda cómo Eichmann en su juicio como partícipe del Holocausto durante la II Guerra Mundial, decía que él había leído a Kant y que actuó por deber, no movido por la voluntad libre, sino por un deber ser, derivado de la norma impuesta por la Ley que está por encima del deber y la voluntad “pura”, etc. Asimismo resulta interesante ver cómo, según lo analiza Agamben, Hannah Arendt, al respecto, estuvo interpretando equivocadamente al propio Kant, coartada que trató de utilizar Eichmann en su descargo. Lo que muestra con una inmensa cantidad de datos, comprobables, Fazio (2016), es que realmente en México ha venido haciéndose una política basada en lo que Naomi Klein denomina *Teoría del shock*. Pero interesa aquí, resaltar el hecho de la conexión entre varias componentes de esta situación: el llamado Estado de excepción (o en cierto modo, eufemísticamente) como se ha dado en hablar, en la España actual- escribo esto en plena crisis a raíz de la pandemia del llamado coronavirus (Covid-19), desde el 16 de marzo de 2020- en que el presidente de este Estado declara, por decreto el *Estado de Emergencia*. Fragmento de Fazio, textual:

Respecto de México en los años del gobierno de Felipe Calderón: el los primeros tres lustros del siglo XXI la sobrevivencia económica, amén de la biológica (¡no poca cosa!), de cientos de miles de mexicanos y mexicanas dependía de esa interrelación facciosa entre jefes criminales, políticos y gobernantes retribuidos con votos y dinero. Así, servir como mano de obra de grupos empresariales de la economía criminal podía convertirse en empleo masivo en muchas partes del país. La moraleja era obvia: en el capitalismo, donde el Estado providencia, el desmantelamiento del “nuevo PRI” de Peña Nieto no llegaba (privatización de la salud, del agua, de la energía, de las pensiones, etc.) la mafia providencia redistribuía recursos y generaba empleos, con el telón de fondo de un mundo social totalitario signado por la vigilancia y el control privatizados. Como había adelantado en 1987 la “Dama de Hierro” Margaret Thatcher, la sociedad no existe. Lo que existe son hombres y mujeres individuales, y hay familias.

En cuanto a la referencia a Giorgio Agamben (2004), citaremos sólo uno de los temas que consideramos esenciales para tratar de estudiar, de modo dialéctico, estas relaciones entre clases que hemos ya mencionado. El mismo Agamben expone, a modo de tesis al respecto de lo que implica, desde el punto de vista del Estado, la Idea de Estado de Excepción, a las que ha llegado tras un estudio genealógico sobre el concepto del Derecho Romano de *iustitum* (Capítulo 3, páginas 63 a 77):

Tesis 1: El estado de excepción no es una dictadura (constitucional o institucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en que todas las determinaciones jurídicas -y sobre todo, la distinción misma entre lo público y lo privado- son desactivadas. El de necesidad no es un “estado del derecho”, sino un espacio sin derecho (aunque no es un “estado de naturaleza”, sino se presenta como la anomia que resulta de la supresión del derecho. Tesis 2: Tal espacio de vacío de derecho parece ser, por alguna razón, tan esencial al orden jurídico, que éste debe buscar por todos los medios una conexión con él, como si, para fundarse, tuviera que mantenerse necesariamente en relación con una anomia. Por una parte, el vacío jurídico que se plantea en el estado de excepción parece absolutamente impensable por el derecho; por otra, este impensable reviste, empero, una decisiva relevancia estratégica para el orden jurídico, que se trata precisamente de no dejar escapar a ningún precio. Tesis 3: El problema esencial vinculado a la suspensión del derecho es el de los actos cometidos durante el *iustitium*, cuya naturaleza parece eludir cualquier definición jurídica. En cuanto no son ni transgresivos, ni ejecutivos, ni legislativos, parecen situarse, con respecto al derecho, en un no-lugar absoluto. Tesis 4: A esa indefinibilidad y a ese no-lugar responde la idea de una fuerza-de-ley (Nota: la palabra ley aparece tachada en el texto original, como tratando así-Agamben- de explicar la idea de que es ley pero por el carácter de disponer de la fuerza, pero no es ajustada a la ley del derecho positivo en cuanto es por fuerza de ley legitimada, etc.) Es como si la suspensión de la ley liberase una fuerza o un elemento místico, una suerte de maná jurídico, de la que tanto el poder como sus adversarios, tanto el poder constituido como el poder constituyente tratan de apropiarse. La fuerza-de-ley (tachando la palabra ley, como hace Agamben) separada de la ley, el imperium fluctuante, la vigencia sin aplicación y, más en general, la idea de una suerte de “grado cero” de la ley, son otras tantas ficciones por medio de las cuales el derecho trata de incluir en sí mismo la propia ausencia y apropiarse del estado de excepción o, cuando menos, de asegurarse una relación con él. Que, de la misma manera que los conceptos de maná o de sacer en la antropología y la ciencia de las religiones entre los siglos XIX y XX, estas categorías sean, en rigor, mitologemas científicos, no significa que no sea posible y útil analizar la función que desempeñan en la larga batalla que el derecho ha librado en torno a la anomia.

Al comenzar a operar con los elementos de la clase que definimos como clase NK (Naomi Klein, 2007), y establecer relaciones mediante operaciones que dan lugar a nuevas clases de elementos, dentro ya de los sectores del eje semántico(fiscalismos, fenómenos y estructuras), en el sentido de Gustavo Bueno enmarcando este análisis en el sistema del Materialismo Filosófico, creemos pertinente, a modo de tema previo, recordar al célebre conductista estadounidense Skinner, y en concreto un libro suyo titulado *Más allá de la*

libertad y la dignidad, que tantos problemas y críticas le trajo en su momento. Proponía que para solucionar los problemas de la sociedad tecnológicamente avanzada, y dentro del modelo democrático capitalista, se evitarían muchos confortamientos entre los gobernantes, y el pueblo encargado de la producción de bienes y servicios, que hoy en día, es el consumidor, en el sentido de dejar de importar, desde la perspectiva del Mercado, si es o no un buen ciudadano con sus derechos civiles y todo eso que aducen los defensores del Estado providencia. Para lograrlo -decía el sicólogo conductista- (behaviorista, del inglés *behavior*, que podemos traducir como “comportamiento de los individuos humanos” en el seno de sociedades, en forma de asociaciones de diversos tipos, como religiosas, económicas, sindicales, entre tantas instituciones normadas por la costumbre y el propio Derecho) se ha de crear un ejército de “ingenieros de la conducta” que lograrán, siguiendo su método, que la gente se sienta que es tratada con dignidad, y que es realmente libre, aun sin serlo de hecho. Dado que para Skinner, conducta social es simplemente la relación, controlable por tales ingenieros de la conducta, entre un estímulo y una respuesta. El control se logra mediante el manejo de los estímulos. El libro fue publicado en 1971. Del libro de Naomi Klein, vamos a enfocarnos especialmente en el capítulo 2, titulado “El otro Doctor Shock (Milton Friedman y la búsqueda de un laboratorio de *laissez-faire*)”. Dejad hacer negocios sin el impedimento de regulaciones ni intervenciones de los Estados, quiere decir este lema de liberalismo de las primeras fases del capitalismo surgido en Inglaterra con la Primera revolución Industrial. Pero que es lema vigente, adaptado a los cambios históricos y tecnológicos sucedidos desde entonces hasta el actual modelo llamado neo liberal o por algunos críticos no tan delicados, el capitalismo salvaje. Citando una frase del premio Nobel de Economía, Gary Becker, ex alumno de la célebre Escuela de Chicago de Economía, veremos el alcance realmente político, de este modelo friedmaniano de concebir la Economía. Se entraba por esas puertas (de la Facultad de Economía de la Universidad de Chicago), “para alistarse e ir a la guerra”, Becker comentó que “éramos guerreros que combatíamos con la mayor parte del resto del gremio”. Fue el impulso de Friedman lo que aportó a la Escuela su fervor revolucionario. Friedman soñaba- comenta Klein- con eliminar los patrones de las sociedades y devolverlas a un estado de capitalismo puro, purificado de toda interrupción como pudieran ser las regulaciones del gobierno, las barreras arancelarias o los intereses de ciertos grupos. Mientras el siquiatra Cameron usaba electroshocks, Friedman eligió la herramienta conocida como

la política, exigiendo que políticos atrevidos de países en dificultades adoptaran la perspectiva del tratamiento del shock.¹⁴ El escenario donde las teorías económicas de la Escuela de Chicago fue el más adecuado para ponerlas a prueba, en su intento de que se convirtieran en la norma a nivel de todos los países capitalistas, en la órbita de una de las dos potencias de la Guerra Fría -los EEUU-: Milton Friedman y sus discípulos, iban a lograr, con el apoyo de la Junta Militar chilena del general Augusto Pinochet, poner su modelo a operar sin barreas sociales, sindicales, como el gurú del nuevo capitalismo lo había soñado por años. Los llamados *Chicago Boys* chilenos, sacaron tras el golpe de Estado que derrocó al ex presidente Salvador Allende, un largo documento en el diario *El Mercurio*, cuyas propuestas- explica Klein-

... se parecen asombrosamente a las que hace Milton Friedman en *Capitalismo y Libertad*: privatización, desregulación y recorte del gasto social; la santísima trinidad del libre mercado. Dentro del debate democrático, estas ideas habían sido tratadas de ser introducidas, con un rotundo rechazo, de forma abrumadora. Ahora con el apoyo de un puñado de hombres uniformados, y con sus oponentes más enconados o encarcelados o muertos o huidos; con el espectáculo de los cazas de combate y las caravanas de la muerte, se lograba mantener a todo el mundo a raya. El semanal británico *The Economist* calificó a este proceso de implantación de un nuevo modelo económico en Chile como una auténtica “contrarrevolución”. Las políticas económicas implantadas en el Chile tras el Golpe Militar fueron, de diversas maneras, adoptadas con entusiasmo por otros países. La lucha contra el keynesianismo y el llamado desarrollismo fue ganada por el modelo Friedman. Sin embargo, al ser aplicadas esas teorías “científicas” del libre mercado, la Economía chilena iba empeorando y generó, a lo largo del primer año, un enorme descontento entre los empresarios chilenos. Para tratar de solucionar esta grave situación, se invitó al mismísimo gurú del nuevo orden, y Friedman fue recibido como un héroe por Pinochet y halagado como tal por toda la prensa y medios del país. Fue en esta visita cuando por primera vez introdujo Friedman la idea de “tratamiento de choque”. Friedman le aconsejaba a Pinochet que aplicara las medidas lo más radical y rápido posible, mencionando en una carta al general, que era necesario utilizar el shock económico para que la situación mejorara (se refería al creciente desempleo, empobrecimiento, del pueblo chileno, que de alguna manera le preocupaba al dictador) “El gradualismo no era factible”-afirmaba Friedman. Sin embargo, en 1982, la situación económico había llegado a tal límite con la crisis de deuda generada, que Pinochet tuvo que cambiar su incondicional apoyo a los tecnócratas *Chicago boys*. Realmente no se trataba de una Ciencia de la Economía perfecta (pura), sino que -como nos explica, a mi juicio, con acierto, Klein- porque lo que se había pues-

¹⁴ Al utilizar un ebook, no me es viable citar las páginas del libro.

to en marcha en Chile desde 1973, no era precisamente un Estado capitalista con un mercado libre, sino un Estado corporativista.

Para definir el corporativismo, Klein nos remite al modelo de Estado ideado por Mussolini:

Un Estado policial gobernado bajo una alianza de las tres mayores fuentes de poder de una sociedad- el gobierno, las empresas y los sindicatos- todos colaborando para mantener el orden en nombre del nacionalismo. Este golpe en Chile fue el que desencadenó la serie de dictaduras militares, del llamado Cono Sur: Uruguay, Argentina, Brasil, con sangre y terror como medicina para instaurar el shock económico del nuevo orden mundial futuro(esperando a la caída de la ex URSS y sus llamados satélites de la Europa del Este. En este Cono Sur de América es donde nació el neo liberalismo capitalista contemporáneo- nos plantea Klein, a mi juicio, acertadamente-de modo tal que la guerra del terror fue una guerra contra todos los obstáculos que se oponían al nuevo orden.

El capítulo seis del libro de Naomi Klein que estamos manejando, titulado “Salvados por una guerra (El Thatcherismo y sus enemigos útiles)”, comienza con una cita, que consideramos muy interesante transcribir: “El soberano es aquel que decide el Estado de emergencia”¹⁵ -Carl Schmitt, abogado nazi-.

El tema de la Guerra de las Malvinas ayudó a Thatcher en su propósito, acorde a los consejos del mismísimo Hayek, de privatizar las grandes compañías estatales británicas. Al aprovechar la circunstancia del shock político derivado de esa Guerra sin mucha importancia histórica por la posesión de las islas Falkland (Malvinas para Argentina), Thatcher, al aumentar su popularidad perdida, pasó a ser considerada, gracias al patriotismo emotivo del pueblo inglés, como la Dama de Hierro, no en sentido negativo, como lo había sido hasta entonces. Después de vencer a Argentina y recuperar las islas, su apodo se reconvertiría en un elogio como heroína política. Esto le ayudó a enfrentar a los sindicatos mineros, de modo cuasi militar tipo guerra. Pero dentro de los límites de la democracia. No era una dictadura sangrienta al estilo de las del Cono Sur, ni una dictadura disfrazada, con democracias de partido único (de hecho, aunque no de derecho, es decir, formalmente democracias, pero en la práctica dictaduras de partido único, como el caso de México, con el

¹⁵ Para un análisis de las tesis de Schmitt, ver el amplio análisis y crítica que nos propone Giorgio Agamben, que hemos citado anteriormente. Interesa destacar las discrepancias que tuvieron Schmitt y Walter Benjamin sobre estos asuntos, como lo explica Agamben

PRI, entre otros similares Estados). Recordamos lo que Friedman escribiera en 1982: “Sólo una crisis-real o percibida como tal-produce un verdadero cambio. Cuando ocurre esa crisis, las acciones que se emprenden dependen de las ideas existentes en aquel momento. Esa es, en mi opinión, nuestra función básica: desarrollar alternativas a las políticas existentes y mantenerlas vivas y disponibles hasta que lo políticamente imposible se convierta en políticamente inevitable”.¹⁶ Sobre las políticas de este modelo friedmaniano, creemos de relevancia, para el análisis, mencionar el llamado *Informe Petras*, un sociólogo estadounidense de origen griego, hijo de emigrantes a los EEUU, profesor de Sociología en la Universidad de Nueva York. Antes, una “anécdota”: cuando se instauró la socialdemocracia en Grecia, lo llamaron los dirigentes griegos para asesor en asuntos de Economía, y en cuanto se dio cuenta de las maniobras pro corporativismo de libre mercado corporativista (neoliberalismo), se regresó cuanto antes a su cátedra en la Universidad neoyorkina. Volviendo al Informe Petras: fue un encargo de su colega español, Salvador Ginés -desde el CSIC, Centro Superior de Investigaciones Científicas español-, un reconocido sociólogo que había vuelto a España tras el triunfo del Partido Socialista Obrero español en 1982, con el carismático dúo de líderes político formado por el presidente Felipe Gonzáles y por Alfonso Guerra, su vice presidente. Todo ello bajo la consigna, surgida en la Unión Europea, de la necesaria y urgente “reconversión industrial”, que, como sabemos, y hay muchas fuentes disponibles para demostrarlo, fue orquestada desde Alemania. A España la convirtió, como a Italia, Grecia, Irlanda, Portugal, en países de segunda categoría en el seno de este Club de Estados sometidos, cada vez más a los intereses de las grandes empresas corporativas transnacionales. Una de las claves de estas tácticas y estrategias, si consideramos válidos los resultados de los análisis de Agamben, ese gobierno mediante decreto, no utilizado exclusivamente en Estados de emergencia nacional o de excepción, sino de manera bastante extendida, por toda la UE. El modelo de democracias formales, o realmente partidocracias sometidas a la plutocracia real de las grandes corporaciones globales. El modo de operar es, creemos, tal y como lo describe Noam Chomsky en *Ilusiones Necesarias: control del pensamiento en las sociedades democráticas* (1991), que en el título original es: *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*(1988).

Cuando las huelgas mineras en Asturias, a raíz de la ya citada reconversión industrial(1991-1992), el gobierno del —*de facto* exsocialista Felipe

¹⁶ *Capitalismo y libertad*. Madrid: Ed Rialp,1996), citado por Klein en nota 33 del capítulo seis.

González en el sentido de que estaba aplicando de facto políticas de la derecha tipo Thatcher en España, en el sentido que leemos en el Informe Petras, por citar un ejemplo de crítica, entre otros—, presionó a un diario que era prácticamente el único que denunciaba estas políticas y mostraba la oposición popular a tales prácticas de privatización en otras áreas de la producción -además de su cooperación en la llamada 1ª Guerra del Golfo, con Bush padre al frente-: el diario es el desaparecido *El Independiente*. Fue sutil, pero eficazmente censurado (hasta su definitivo cierre y desaparición, supuestamente por causa de una crisis financiera que lo hundió en la quiebra), primero, mediante el uso masivo de las TV y la prensa servil al gobierno del PSOE, y los intelectuales “orgánicos”, amén de la cooptación de líderes sindicales corruptos, sobre todo de el sindicato oficial del Partido, Unión General de Trabajadores. Al igual que Thatcher en Gran Bretaña, González en España, lograba neutralizar las luchas de los trabajadores mediante la neutralización sindical. Igualmente cómplice fue el sindicato de Comisiones Obreras, CCOO, afín al ya debilitado políticamente, PCE liderado por el reciclado “eurocomunista” Santiago Carrillo. Se había producido, a partir de las dos últimas “huelgas nacionales” (1988), que en realidad fueron dos paros de un par de días, la total entrega de España a manos del voraz capital financiero globalizado y las corporaciones globalizadas de Alemania, Francia, y se comenzaba el proceso, hasta desmantelar la soberanía que quedaba, en asuntos de Economía, de España como nación soberana. En este sentido, creemos que resulta muy certero el análisis que ha llevado a cabo Gustavo Bueno en cuanto al papel que tanto las izquierdas como las derechas en España han estado haciendo, de tal manera que el concepto de *holización*¹⁷ -además de la *ecualización de ambas en el presente*: ver este tema, tal como lo desarrolla G. Bueno¹⁸ - entre la derecha y la izquierda tiene pleno sentido crítico y dialéctico.¹⁹ Dado el poco

¹⁷ Consultar el artículo de Gustavo bueno donde desarrolla sus tesis sobre esta idea: “Algunas precisiones sobre la idea de “holización”; Revista El Basilisco, Nº 42(año 2010), Oviedo, España. En este enlace <http://fgbueno.es/bas/bas242b.htm>

¹⁸ Vid. <https://introfilosofia.wordpress.com/2011/02/20/gnosticismo-y-socialismo-democrata-espanol-siglo-xxi/>

¹⁹ El libro de Bueno *El mito de la izquierda (Las izquierdas y la derecha)* (Eds. B SA, Barcelona, España, 2003), contiene, en el apartado 4 del capítulo 2, un estudio pormenorizado, sobre la relación entre Razón- en el sentido de racionalidad política-, Holización y su conexión con la Historia. Es crucial, por su importancia para nuestro artículo, el manejo que hace el autor de la idea de *dialelo (que resulta característico de esta holización en el análisis(regressus) y la síntesis(progressus) de los estudios de partes y correspondientes todos (atributivos y /o distributivos)*, o sea, círculo vicioso, en este complejo e importante asunto. Remitimos a las , pp. 118 y siguientes, hasta el punto 5 donde se habla sobre el nihilismo y la izquierda.

espacio que tenemos, recomendamos la atenta lectura de dicho Informe, que trataron de ocultar los socialistas, pero no les fue posible, pues lo publicó el diario madrileño *El Mundo*, en una especie de monográfico.²⁰ Se trata de un retrato demoledor de las políticas impuestas sutilmente, en ocasiones no tanto, de cómo el socialdemócrata-en teoría, Felipe González, aplicaba la Economía neoliberal en España, inducido, acaso, por su mentor, el entonces presidente alemán, Willy Brandt, quien fuera Canciller de la república Federal Alemana y presidente de la Internacional Socialista (socialdemocracia).

2.3.3. Tipologías de relaciones, operaciones y términos que componen las clases de Historia, Política, Sociedad y Post-verdad. Dadas en el marco de las Ideas de Espacio gnoseológico y de Espacio antropológico.

Partimos de los siguientes planteamientos, basándonos en el sistema ya citado, de Gustavo Bueno: el Materialismo Filosófico. La Historia, para Gustavo Bueno, es una Ciencia, que está elaborada a partir de los relatos y de las reliquias del pasado; y es, además, una ciencia beta operatoria, lo que significa que no puede haber criterios fuertes de cierre categorial, como por ejemplo en la Química, dado que el sujeto operatorio, el científico no puede ser segregado al reconstruir las operaciones del pasado, reconstrucción en la cual operan los aspectos *emic* y *etic* de los actores, del pasado y del presente (desde los historiadores. Esto significará, que nos será de utilidad para el análisis del presente en curso, donde las dialécticas entre Estados e Imperios son el verdadero motor de eso que conocemos como Historia. Las clases y la lucha entre ellas se daría como un subconjunto que pertenece, bajo forma de relación de inclusión lógica, a las dialécticas entre Estados, con las variantes de escalas de influencia, económicas, políticas y militares. Es en esta etapa llamada posmoderna de la Historia, o Era de la Post-verdad, si se quiere, o Globalización neoliberal, más que el motor de la Historia, como pretendía Marx, un resultado del otro motor: la Dialéctica de Estados y de sus clases inmersas en tales dialécticas, dado el parámetro de la Globalización neoliberal.

En lo que hace referencia a la Política, mantenemos aquí, la Teoría propuesta por Bueno (1991), de que las Categorías políticas podemos analizarlas desde estas tesis: 1- El núcleo de las sociedades políticas es la *eutaxia*. Antes

²⁰ Para consultar el Informe Petras, ver este enlace <https://introfilosofia.wordpress.com/2018/03/14/informe-petras-sobre-la-via-espanola-al-esclavismo-en-el-siglo-xxi/>

de aportar la definición de esta idea, es importante mencionar, aun brevemente, asuntos incluidos en dos tesis que el propio Bueno plantea

Tesis 1: la relación entre individuos, grupos, instituciones, incluso Estados, habrían de interpretarse, o bien como relaciones políticas meramente fenoménicas, o bien como fragmentos o componentes de las relaciones de eutaxia. Tesis 2: Las relaciones políticas (de eutaxia) son originariamente, relaciones reales, entre términos reales, es decir, no son relaciones utópicas o ucrónicas de una sociedad que, por definición, no se encuentra en ningún lugar ni en ningún tiempo. Según esto, las relaciones que presiden en el Estado de Utopía, si alcanzan algún significado político, será en la medida en que están en función de relaciones reales.²¹

Y a continuación una aclaración muy importante para el análisis de estas cuestiones: “Ahora bien- continúa Bueno- cuando defendemos la naturaleza real de las relaciones políticas, no lo hacemos sobreentendiendo “real” como “empírico” o “concreto” puesto que las realidades políticas, y aun la misma Realpolitik, contienen, esencialmente, en tanto son realidades o procesuales prácticas, relaciones ideales, es decir, que han de ser pensadas como aún no realizadas, pero realizables en cuanto presupuestas por los planes o programas.”(*Ibidem*) Y en este momento introduce una primera aproximación para definir la eutaxia -misma que será ampliamente desarrollada en la segunda parte del libro-. “Eutaxia es, en todo caso, un complejo de relaciones esenciales, no fenoménicas, relaciones de una sociedad política tomada en un momento temporal de su realidad procesual con esa misma sociedad política tomada en un momento temporal posterior que, de algún modo debe estar prefigurado, prolépticamente en la fase antecedente (sólo así la eutaxia puede alcanzar así un significado práctico operativo)” (*Ibidem*). Y agrega ahora Bueno una aclaración al respecto, de mucha relevancia para el aspecto gnoseológico del asunto: “Desde el punto de vista gnoseológico la cuestión más importante se suscitaría en el momento de determinar si las relaciones políticas llegan a concatenarse en la eutaxia en la forma de una identidad sintética, pues sólo en este supuesto los saberes políticos podrían ser considerados ciencias” (*Ibidem*).

En cuanto a la Idea de Sociedad, vamos a considerarla como uno los subconjuntos de la Política, en el sentido en que Bueno utiliza esta Categoría – subconjuntos lógicos en el sentido dicho, de la Lógica de Clases- En cuanto al aspecto científico del concepto de Sociedad, consideraremos a la Sociología,

²¹ *Primer Ensayo sobre las Categorías de la Ciencias Políticas*, pp. 60 y 61.

en su sentido de Sociología política, como referente para nuestros análisis. Si bien, la misma Ciencia Sociológica resulta igualmente problemática, gnoseológicamente considerada. Por parecidas razones a lo que sucede con la Historia. Los sujetos operatorios no pueden ser segregados al formar ellos mismos, términos y relaciones implicados en las operaciones. Podemos considerar que la Sociología es también una Ciencia beta operatoria, con lo cual ha de estar siempre definida en relación con los parámetros *emic* y *etic*, subjetual u objetual, etc. Algo similar a lo que sucede con la Etnología y la Antropología. Y si es posible considerar a la Sociología como Ciencia es debido a que hay en sus contenidos elementos que son realmente pertenecientes a Categorías de ciencias de las que se auxilian los sociólogos, que incluyen metodologías alfa, como modelos matemáticos, cálculos estadísticos, etc.²²

Vamos a partir de este momento a analizar algunas tesis de otros analistas, tales como James Petras (clase JP), Horst Kurnitzky (clase HK), Wolfgang Streeck (clase WS) y Dany-Robert Dufour (clase RD), entendidos no como sujetos, digamos, como “intelectuales”, sino como clases de elementos, dados en el Espacio Gnoseológico y el Espacio Antropológico, y a su vez, implicados, en el mismo proceso de operatividad política dado en los diversos Estados y sus relaciones políticas (en el eje circular, en conexión lógica material con los ejes radial (tecnologías industriales, mineras, etc.) y angular, que en la Política se corresponde con lo que denominamos como extranjeros, migrantes, inmigrantes, legales o ilegales, etc.)

Bueno (1991), al final de su libro hace mención a las diversas teorías, históricas principalmente, acerca de las causas de la caída del Imperio de Roma. Bueno analiza estas propuestas, desde la relación entre las tres capas que conforman el cuerpo del Estado -y el curso del mismo, en torno a un núcleo, que como sabemos, es la eutaxia-. La caída pudo deberse a fallas en la “salud” de la capa basal, en la Economía, por múltiples razones que debilitaron

²² Dado que no podemos ampliar y extendernos en este trabajo sobre las principales tesis de Bueno sobre las cuestiones sobre las “ciencias políticas”, remitiremos a la consulta de un libro fundamental como es este titulado *Primer Ensayo sobre las Categorías de las “Ciencias Políticas”*. Uno de los temas cruciales, que no vamos a desarrollar aquí, es el de las relaciones entre el núcleo (que es, según Bueno, la eutaxia o duración y permanencia de ese Estado) y las diversas capas: 1) conjuntiva -propriadamente estará formada por lo que podemos denominar la clase política); 2) basal -formada por las diversas partes que conforman la capacidad productiva (económica) del Estado- y 3) la capa cortical -conformada tanto por lo que conocemos como diplomacia y los militares-. Pero nos quedan muchos materiales para el análisis y la crítica que sólo podemos ahora sugerir como imprescindibles para un estudio de lo que realmente implica el llamado concepto de Post-verdad (borroso, ideológico, nebuloso, “aureolar” -en el sentido de G. Bueno- pero sí operando en nuestras actuales sociedades políticas en marcha)

la propia salud política del Imperio. Y ello aun gozando de un buen poder militar o diplomático; o bien pudo ser causa principal de su caída, (*distaxia*), la derivada de una capa política enferma, que por su propia corrupción estaba en manos del poder militar, con lo cual se precipitaría esa decadencia, por ejemplo, a causa de enfrentamientos entre grupos afines a uno u otro de los generales, etc. Este asunto, tal como Bueno lo deja sólo planteado para más amplios análisis, creemos, lo maneja, ejercitado, no tanto representado, James Petras (2016) en *The End of the Republic and the Delusion of Empire*. La perspectiva de Petras va directamente referida a la *aparente* decadencia del Imperio estadounidense. El primer paso, digamos, de método, consiste, tal como Petras desarrolla el planteamiento del problema, en establecer el hecho de que hay que describir la relaciones imperiales -dadas entre el Estado líder y los Estados seguidores- como encuadradas en cuatro zonas. 1) EEUU, Europa Occidental y Canadá; 2) Asia-Pacífico; 3) El medio Oriente y África y 4) América Latina y se trata de identificar el terreno de las luchas y el conflicto social, político, económico, entre las élites locales, y sus lazos con el Imperio Anglo Americano que viene, desde hace dos o tres décadas, imponiendo al mundo su agenda neoliberal: desregulación, deslocalización, y desmantelamiento de ellos logros en beneficio de las clases productoras (vector ascendente- en el sentido de G. Bueno-, o sea, los trabajadores empujados de los distintos niveles y sectores productivos). En resumen: desmantelamiento del antiguo modelo de Estado de bienestar o protector de un modelo social de reparto más o menos aceptable, para la mayoría, de la riqueza de un Estado, supuestamente soberano. A esta situación de globalización -neoliberal- y apoyada ideológicamente por corrientes como el nihilismo derivado de las teorías llamadas post modernas sobre la relación entre la realidad y los hechos y las apariencias, falaces o veraces y su modo de manipularlas mediante los *mass media* y las nuevas tecnologías que permiten la expansión de la ciber propaganda, y el ciber control social más sofisticado (vía redes sociales “virtuales”), etc. ; globalización incoada, por los gestores de la Era Imperial Anglo Americana, se llegó de pleno a ella tras la Caída de la URSS, entre otros factores, al finalizar la llamada Guerra Fría, y luego sería implementada aún con mayor rigor y sagacidad política y económica. Lo que Petras defiende, es que esta globalización “total” es imposible, con lo que coincide con la crítica de Bueno, al decir que la paz americana, con su modelo idealista e irenista, derivado de la Paz Perpetua de Kant, unida al llamado final de la Historia hegeliano, propuesto por Fukuyama como un utópico modelo

del llamado American way of Life, que había sido desmantelado desde los años 90, a partir del llamado TLC, o NAFTA. Que como dijo el investigador y sociólogo mexicano John-Saxe Fernández en la compra-venta de México, para México fue Tratado, pero para EEUU fue sólo un acuerdo, el cual era mucho más sencillo de romper. De hecho, el actual presidente Donald Trump lo ha cambiado por un nuevo tratado bilateral con México, bajo el gobierno de López Obrador. Petras propone que hemos de trazar el actual “mapa” del Imperio; para ello es preciso contrastar el alineamiento de fuerzas entre los aliados Occidentales y sus adversarios del presente. Los EEUU actúan, como parece lógico, como un sistema complejo, formado de niveles. Estos niveles se relacionan. No como un modelo de tipo sistema solar, de centro-periferia, sino que se trata más bien de una configuración vertical y horizontal de estado líder y Estados seguidores (del líder). En los aliados de Occidente tendremos cinco niveles: Nivel 1) El poder imperial de Occidente se extiende y se sobrepone desde el primer nivel al segundo, es decir, desde EEUU a Francia, Inglaterra, Alemania y Canadá. El alcance y profundidad de la capa militar (parte clave, junto con la diplomacia, de la capa cortical de los Estados, en la Teoría política propuesta por G. Bueno), de las instituciones burocráticas, políticas y económicas dadas desde la estructura interna (de EEUU) dentro de la cual operan los seguidores (de ese Estado hegemónico). Nivel 2) Este nivel opera el nivel superior a los niveles más bajos mediante el apoyo militar y lazos económicos, mientras va asegurando las palancas autónomas para lograr ampliar sus propias esferas geo-políticas.²³ Nivel 3) El tercer nivel del imperialismo -neoliberal- comprende Polonia, Escandinavia, los Países Bajos y los Estados Bálticos. Estos están geográfica y económicamente dentro de la esfera de la Europa Occidental y dependen militarmente del dominio militar OTAN-EEUU. Aunque sus niveles de bienestar (más amplios en los Estados escandinavos, Holanda y Bélgica) social divergen, en todos ellos se observa su poca independencia en cuanto a iniciativas de poder y dependen para su

²³ Ver Bueno 1991, pp. 382 y ss. También resulta importante, -nos parece- en este asunto, consultar el Capítulo 3 de la Parte II: Ontológica. En especial el apartado Nº 3: Tipologías de las sociedades políticas. Citamos esto porque nos parece comprobar con hechos dados *in medias res*, en el presente histórico *in fieri* (haciéndose en permanente dialéctica materialmente dada) lo que Bueno analiza gnoseológicamente, en la primera parte del libro, y ahora, en la segunda, ontológicamente; análisis que se puede observar con datos empíricos e históricos, analizando de modo crítico los hechos, las tesis y los análisis de James Petras, en cuanto al modelo político y económico dominante a lo largo del proceso de Globalización. Y además coinciden ambos autores en una tesis central: la globalización está de modo necesario, enlazada con la o las guerras, sean éstas del tipo que sean, y por ello con el tipo de pax resultante.

protección de los niveles 1 y 2 de los centros imperiales. Nivel 4) En este nivel se incluyen países como Grecia, España, Portugal, Hungría, República Checa, Eslovaquia, Bulgaria y Rumanía. Estas son esencialmente naciones satélites, que siguen a los países imperiales líderes, proveyéndolos de bases, tropas y centros turísticos. En general, no tienen ninguna voz independiente o presencia en toma de decisiones ni en conflictos regionales o globales. A pesar de su inestabilidad y la explosión social ocasional de disidencia radical, los países de los niveles más bajos tendrían que romper con los niveles superiores controlados por la jerarquía de los EEUU y la OTAN. Nivel 5) Los satélites del nivel 5 incluyen mini Estados recientemente fabricados como Albania, Kosovo, Macedonia, Eslovenia y Croacia, que actúan como bases militares, paraísos turísticos y dependencias económicas. Fueron construidas mediante políticas de cambio de régimen, mediante intervenciones desde los Estados del nivel dos y tres y sus políticas de desmembramiento a través de la OTAN y sus guerras diseñadas para destruir cualquier residuo de estados de bienestar social multiétnicos, y degradar la influencia rusa, en especial en la ex Yugoslavia. (Petras, 2016, pp. 82-85). No podemos ahora, dado el espacio disponible, hacer mención expresa de los otros tres zonas donde opera el imperio neoliberal en esta etapa histórica de un intento de globalización. No queremos dejar fuera, sin embargo, la conclusión que Petras obtiene tras este extenso análisis. Se puede considerar una tesis central de su análisis: El asunto de un Imperio Global, encarnado en los EEUU es un auténtico mito. Varias ideas erróneas han distorsionado la capacidad de dominar la política mundial por parte de EEUU. Citemos una frase de Petras, al final del capítulo 7, que resulta muy esclarecedora, sobre todo si tenemos presente la serie de explicaciones que nos aportaba antes de redactarla, a saber: la creciente dependencia de Alemania del gas y petróleo de Rusia; el surgimiento de un fortísimo competidor, en esta lucha por la hegemonía, en el actual Estado de China, con su creciente aumento de influencia, política, económica, en Asia, en América latina, en Europa, tal como se está constatando a raíz de la llamada pandemia del coronavirus, etc. Así- nos dice James Petras- “En suma, mientras el sol nunca se pone en el presunto imperio, en busca de su actualización, los pretendidos emperadores tienen poca previsión”. A algunos lectores podría darles la impresión de que estamos alejándonos del problema que, se supone, debería centrar nuestra atención: la Post-verdad y sus implicaciones socio políticas, históricas, etc. Sin embargo, resulta esclarecedor uno de los capítulos de Petras (2016), titulado precisamente: *Western Mainstream Media extremism: The lies of our*

times. El extremismo de los medios de la corriente principal occidentales: las mentiras de nuestro tiempo. El apartado titulado: *La Troika de los Medios: la prensa financiera y la guerra política*, hace referencia a la Troika formada por: el Wall Street Journal; el New York Times y el Financial Times. Estos tres grandes actores de la guerra política tras el final de la Guerra Fría, nos explica Petras, han estado de modo sistemático inmersos en la guerra política, actuando como virtuales armas de propaganda -lo que, como hemos tratado de demostrar, está completamente inmerso en lo que hoy se ha dado en llamar Post-verdad- tanto de los gobiernos imperialistas (neoliberales) de EEUU como de la UE (Unión Europea). Propaganda imprescindible en sus intentos de mantener y/o imponer el estatus de Estados vasallos sobre países y economías, las cuales están, o deben estar reguladas, en concordancia con las necesidades de las instituciones financieras de Occidente (Petras 2016, p. 173). Día tras día se fabrica, en los talleres de la Troika, crisis para sus adversarios y promesas ilusorias de recuperación para los vasallos, y se distorsiona y/o se omite información favorable respecto a los adversarios, descartando los regímenes señalados como “autoritarios” y “corruptos”. Por contraste- sigue explicando Petras- los dirigentes obedientes y sumisos son descritos como “pragmáticos” y “realistas”. En cuanto a la llamada izquierda, Petras es contundente en su diagnóstico acerca de su modo de dejarse embaucar o cooptar por el modelo neoliberal impuesto por el imperio Anglo-americano. Podemos tratar de resumirlo citando una frase, que Petras escribe en su apartado de conclusiones en cuanto a la forma de operar de la Troika de la propaganda del modelo. Es un tema muy conocido, tanto en España, como en México, como en Chile, y otros Estados donde la izquierda ha entrado al juego del neoliberalismo: “La izquierda- nos dice Petras- se creyó el mito del capitalismo democrático. Tenían fe - según Petras- en que mediante sus negociaciones con las élites de los negocios podrían incrementar el bienestar social” (2016). En realidad lo que sucedió fue que operaron desde una plataforma de gradual acoplamiento de intereses de clase que dio lugar a alianzas multi clase y a conciliación estratégica entre negocios y trabajo. La lección histórica ha sido probada de otra manera, de nuevo. Los negocios y la élite capitalista dejan claro, que acuerdos tácticos de corto plazo son necesarios para preparar una estrategia contra ofensiva; su paciente estrategia de largo plazo era movilizar a sus clases aliadas y neutralizar los procesos electorales cuando fuera madurado el momento. En realidad estas izquierdas, aparentemente ilusas, ayudaron a dar entrada en la escena a una generación (de las luchas de la izquierda) perdida. Vamos a

introducir ahora alguna referencias, fundamentales, de Henry Giroux; un autor que nos permitirá enfocar con mayor claridad el complejo de relaciones entre las tesis de los autores que estamos proponiendo para establecer, desde las relaciones de clases lógicas, criterios para el análisis y la crítica de la situación social y económico-política que nos están presentando hace algunas décadas como Nuevo orden Mundial o como Globalización, incluso como fin de la Historia, pero cuyo fin implicará, no obstante algunas escaramuzas(entre comillas), es decir, pequeñas guerras o simples reajustes, en el sentido de que habla de ello Samuel Huntington, en su *The Clash of Civilizations*. En un artículo publicado en español por la revista El Viejo Topo, podemos leer:

Los diseñadores de un nuevo tipo de fascismo dominan cada vez más formaciones políticas importantes y otras instituciones dirigentes, políticas y económicas, en todo el mundo. El aterrador reino de miseria, violencia y desechabilidad está legitimado, en parte, merced al control de un número diverso de sistemas culturales que producen una maquinaria enorme de consentimiento fabricado. Esta formación educativa reaccionaria incluye los medios de comunicación convencionales, las plataformas digitales, internet y la cultura impresa; todos ellos participan en un espectáculo en desarrollo de violencia, en el embellecimiento de la política, el predominio de la opinión sobre los hechos y la adopción de una cultura de la ignorancia (Giroux 2019).

En una entrevista publicada en inglés, en Democracy Now, afirma H. Giroux que:

El Estado social está siendo destruido, y su lugar está siendo ocupado por el Estado que castiga. De tal modo la violencia resulta ahora la única herramienta mediante la cual podemos mediar los problemas sociales que debieran tratarse de otro modo. Esto resulta de un país donde domina la cultura de lo inmediato, un país marcado por la cultura de las celebridades, un país que básicamente infantiliza a la gente, los paraliza, elimina en la gente toda noción de educación civil, vuelve a la escuela uno de los bastiones de la ignorancia. Se está matando la imaginación radical en cualquiera de sus fundamentos. Según Giroux lo que se va gestando en el nuevo modo del fascismo es una sociedad incapaz de analizar los problemas sociales, incluso personales, por sí misma, es una modelo de sociedad donde la emoción síquica se impone sobre la razón lógica. La ignorancia se convierte en algo más importante que la propia Justicia. La injusticia se ha logrado presentar como algo que sólo existe en las pantallas de televisión o en los videojuegos. El espectáculo de la violencia se ha ido implantando por doquier.²⁴

²⁴ Ver la entrevista a Henry Giroux publicada por *Democracy Now*, 14 de octubre de 2016, en el enlace citado al fin del artículo. Se trata de una entrevista a raíz de la publicación del libro de Giroux: *America at War with itself*

Un autor que hemos mencionado en este apartado, Horst Kurnitzky (2005) ha analizado a fondo el papel que juega la violencia. Nos referiremos a sus tesis como elementos de una clase (HK), por ejemplo: la violencia; la globalización en curso, etc. Voy a tratar de exponer las tesis centrales, de modo extremadamente breve, porque no debería extenderme en exceso dado el formato de este artículo y de la propia revista STOA. Para Kurnitzky, el llamado libre mercado es sólo un mito. Lo que ha logrado el actual momento histórico del capitalismo globalizado, es precisamente liberar al mercado de todo compromiso con el llamado bien común y con todo tipo de compromiso de tipo contrato social. Se ha impuesto el dogma de que sólo puede haber avances en aspectos del bien común, mediante el ahorro. La implantación de la llamada austeridad en el gasto por parte del Estado es uno de los nuevos dogmas neoliberales. La instigación a la violencia en todas sus formas es un componente fundamental para la concentración del capital. Se ha ido destruyendo la sociedad mediante su etnización. Y un ejemplo de esto es la pertenencia a uno de los grandes grupos que dominan la Economía global: el caso de Wall-Mart. O podríamos citar cualquier otro consorcio: Nike o algún Banco global. Sus empleados forman un grupo que sigue a un líder, y muchas veces se simboliza en un signo, la marca de la Compañía los identifica como parte de un grupo. No es importante el pertenecer a un Estado político sino pertenecer a un grupo o etnia de tipo tribal. El Estado no es relevante en las actuales democracias de libre mercado dominadas por grandes corporaciones globales. Uno de los derechos humanos hoy en día es la búsqueda de la felicidad, que se relaciona con un derecho humano de tipo esencialmente económico. No hay ya ciudadanos libres en un Estado que regula la Economía para tratar de lograr una Justicia equitativa en el reparto de la riqueza, es el Mercado el que regula estos asuntos. Se sustituye la sociedad del trabajo por una sociedad de la precariedad e inseguridad laboral. La denominada sociedad del conocimiento es en realidad una sociedad del conocimiento empresarial. Se trata por todos los medios al alcance, propaganda, educación, etc., *que el nuevo hombre del mundo globalizado neoliberal sea un empresario de su propia fuerza de trabajo*. En realidad, de lo que se trata es hacer del conformista, un nuevo hombre cuya voluntad propia haya sido anulada. Se ha ido convirtiendo el mundo en un gran Parque Temático, al estilo Disney. Las ciudades se convierten en una especie de permanentes festivales. El turismo se puede hacer en el Mall (en el Gran Centro Comercial). Se ha implantado el culto totalitario de la juventud.

Otro ejemplo es esa publicidad de la Comunidad Ikea. Tu casa es tu República. Y a todo ello se le agrega un mundo alucinado de los deseos, mediante el uso indiscriminado de las drogas. Recopilando un libro anterior, Kurnitzky dedica un capítulo a lo que define como la *vertiginosa inmovilidad*: todo está presente, omnipresente, en el llamado ciberespacio. Los sentidos primarios van siendo abotargados al irse imponiendo el uso de estos artefactos cibernéticos. Creemos lo que vemos; la imagen virtual es una alucinación. Internet es ahora el sitio del culto y del sacrificio- según Kurnitzky, el sacrificio, antropológica e históricamente, ha sido factor fundamental del intercambio y la producción de bienes en una comunidad humana determinada-. Los museos han dejado de ser lugares para ejercitarse en el recuerdo, en la Historia, y al parecer se están convirtiendo más bien en hall of events (salones de eventos, de *happenings* o de *performances*, como se llama ahora a ciertas actividades ejecutadas en museos por artistas plásticos, por ejemplo). Todo esto implica la desaparición de un mundo, el que surgió durante el Renacimiento en Italia, y luego fue dando paso a la Ilustración: cuna de los Estados modernos. Es lo que viene buscando la llamada posmodernidad: deconstrucción permanente de todo lo logrado por la Era Moderna. Otro de los logros de esta era cibernética globalizada y neoliberal es conseguir que, mediante este misticismo electrónico se vuelva a casa, a generar una comunidad social de la red. El modelo es, precisamente, la bolsa de valores. Se ha pasado de un modelo en que la Economía se gestionaba a través de las compañías de comercio, a otro dominado y gestionado por la sociedad de acciones. Ésta, decía Kurnitzky (2020), era la verdadera sociedad del futuro. Acaso, creemos, ese futuro ya está operando en el presente.

Sobre la obra titulada *El arte de reducir cabezas*, de Dany-Robert Dufour (2007), me centraré, por problemas de espacio, en el tema del papel de la televisión (dejo al lector interesado la sugerencia de analizar las cuestiones de educación sexual, y otras de relevancia). Pongo a continuación una cita donde se resumen las tesis al respecto a *La televisión*: la exposición de los niños a la televisión comienza muy temprano, los niños están frente a la pantalla antes de comenzar a hablar. El consumo de imágenes ocupa varias horas al día. Según estudio “los niños del mundo pasan en promedio tres horas por día frente a la pantalla, lo cual representa al menos el 50 por ciento más de tiempo dedicado a ese medio que a cualquier otra actividad extraescolar, incluidas las tareas para el hogar, pasar el tiempo en familia, con amigos o leyendo.” La televisión, ocupa en ella una publicidad omnipresente y agresiva, constituye un medio de adiestramiento para el consumo y exhortación a la monocultura

de la mercancía. Los publicitarios se basan en la fragilidad de la familia y la autoridad para instalar marcas, nuevas referencias. Además de la publicidad, está la violencia de las imágenes: a los once años, el niño «medio» habrá visto alrededor de 100.000 actos de violencia en la televisión. La televisión toma el lugar de la familia como lugar de transmisión generacional y cultural y el de los padres como educadores. Texto e Imagen. La exposición masiva a la imagen televisiva desvía el sentido secular de las relaciones entre texto e imagen. Por ejemplo, escuchar a un cuentista o leer hace que se desencadene una actividad psíquica en el curso de la cual el lector crea imágenes mentales.

Hay cuatro niveles de articulación significante del texto: 1) el nivel del orden del sonido; 2) el de la significación (gramática); 3) el del sentido que hace intervenir la frase (semántica); 4) el mitológico que remite al relato. Todos los intentos que se hicieron en el plano de la imagen para darle el mismo carácter fracasaron. Incapaz de transmitir por el don de la palabra, la televisión pone en peligro la antroppoconstrucción simbólica de los jóvenes y pone trabas al traspaso del importante legado, la cultura. No solo en el caso de la televisión, también lo es para todo aquello que juegue con la telepresencia, (los juegos de video, celular, Internet, etc.)

3. Epílogo

Como hemos mencionado, consideramos que la obra política de Noam Chomsky (el sentido de la palabra aquí la consideramos como sociedad organizada que se rige por Leyes, gestionadas de diversas maneras, según el tipo de “orden político”. Trataremos, además de mostrar cuál es el modelo que Chomsky considera suficientemente valiosos como para luchar por él, frente a otros, que han de ser considerados como negativos, en cuanto a los intereses de los miembros de tales sociedades políticas. Seguiremos los lineamientos de los apuntes elaborados por el profesor Stephen Hasam, de la UAM-Xochimilco (Ciudad de México), para la “clase-debate” sobre Chomsky -en la Universidad Veracruzana, campus Xalapa (Veracruz, México, el 13 de julio del 2000) que, apoyada en un video-reportaje dedicado a entrevistas sobre los múltiples asuntos políticos tratados por el conocido lingüista, y acaso, para los lingüistas, desconocido o casi, en cuanto a su obra de análisis y crítica políticas. Nos vamos a basar en estos apuntes por dos razones: una, de tipo práctico, dada la limitada extensión a que hemos de someter este artículo y la segunda, porque, creemos, el profesor Hasam es uno de los investigadores de las ciencias

sociales que mejor conocen la obra de Chomsky, del cual ha traducido algunos artículos al español. En la página 10 de estos apuntes- que se repartieron a cada asistente a dichos debates en Xalapa y no nos consta que hayan sido publicados, lamentablemente- podemos leer lo siguiente, acerca de un estudio de Chomsky sobre los intelectuales:

Al ocultar o tergiversar la verdad que importa, la manipulación histórica es estratégica en garantizar que el orden imperante sea presentado como legítimo y como culminación incuestionable de la evolución histórica de una sociedad -recuérdese a Fukuyama-; evolución que sólo será sublimada mañana por las medidas que el mismo grupo en el poder imponga. Los “expertos en legitimación” (Gramsci) son quienes se encargan de propagar esta visión del mundo. Hacen el papel del Ministerio de la Verdad en la novela de Georges Orwell, 1984. (Hasam, 2000).

Sobre la Historia y los historiadores, mencionemos lo que Chomsky propone:

La Historia es propiedad de las clases educadas. Estas son las personas que son los custodios de la Historia. Son quienes están en las universidades y a través de todo el sistema, construyendo, conformando y presentándonos el pasado como quieren que sea visto. Estos son grupos que están estrechamente asociados al poder. Ellas mismas tienen altos grados de privilegio y acceso al poder. Comparten intereses de clase con aquéllos que controlan y, de hecho, poseen el sistema económico. Son los comisarios culturales del sistema de dominación y control que está muy omnipresente (Ibídem)

Estos historiadores, podemos sugerir, juegan el mismo papel que los transductores o intérpretes en la Literatura y la Literatura Comparada, según plantea el profesor Jesús González Maestro, de la Universidad de Vigo (España).²⁵

Continuamos con las referencias al texto de S. Hasam:

Estas personas, -periodistas, académicas, maestras, escritoras, cineastas- élites educadas, cumplen la tarea institucional de manufacturar el sistema de creencias que legitima el pasado, presente y proyecto futuro del poder imperante. Chomsky advierte que generaliza; obviamente hay excepciones. Sin embargo, “el sistema subyacente de dogma” es defendido por los “intelectuales responsables”, es decir, los comisarios; el dogma funciona como una “gramática” subyacente que especifica el sistema legítimo y permitido (2000).

²⁵ Para introducir el estudio de este concepto -que consideramos de crucial interés para la crítica y análisis de la Post-verdad- desde las tesis de Jesús Maestro, se puede consultar: <http://jesus-g-maestro.blogspot.com/2014/10/interprete-o-transductor.html>

Hasam trae a la memoria dos casos para América Latina,

célebres en su momento, ahora- dice con acierto S. Hasam- enviados al hoyo negro de la memoria histórica reciente por los “intelectuales responsables” de la sociología latinoamericana. El primero de ellos es el llamado Proyecto Camelot (en Colombia, Proyecto Simpático), documentado minuciosamente por Gregorio Selser. Sociólogos e Instituciones en Latinoamérica elaborarían manuales e investigaciones sobre sistemas sociales en América Latina para el Departamento de Defensa de Estados Unidos, a través de la Universidad Americana de Washington y en colaboración con científicos sociales estadounidenses. Esto formaba parte de los estudios de fondo para la guerra contra el creciente ascenso de las masas en la región. Fue la época del diseño y aplicación de la pinza: contra insurgencia y Alianza para el Progreso (Ibídem).

El segundo ejemplo -explica S. Hasam-: “En los años ochenta (S.XX), se formó un revuelo con el ensayo del sociólogo estadounidense James Petras: La metamorfosis de los intelectuales latinoamericanos” (Ibídem). En este trabajo, la tesis central de Petras era la siguiente: La democracia opera como una especie de maquinaria para el control social.²⁶ Esto, entendido desde el marco histórico y social de las llamadas “transiciones a la democracia” tras las dictaduras militares, y otras variantes, como la española o la mexicana.

Referencias

- Agamben, G., (2004), *Estado de excepción (Homo sacer II,1)*, Ed. Pre-Textos, Valencia.
- Bauman, S., (2010), *La Globalización. Consecuencias humanas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Beck, U., (1998), *¿Qué es la Globalización? (Falacias del globalismo, respuestas a la globalización)*, Eds. Paidós Ibérica, Barcelona.

²⁶Se puede consultar en la web del Archivo Gregorio y Marta Selser, mantenida por la UACM(Universidad Autónoma de la Ciudad de México), en los archivos de CAMENA(Centro Académico de la Memoria de Nuestra América) la entrevista que hizo Gregorio Selser a James Petras titulada: Petras vuelve a la carga: los intelectuales en América Latina, diciembre de 1990) En https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20C/O%20AL25/Comprimidos&nombre_archivo=Img_001.jpg#

De paso, para quien esté interesado en la llamada Transición a la Democracia en tiempos del ex presidente español Felipe González, Petras también da interesantísimas pistas para el análisis y la crítica. (En el sentido de denunciar y mostrar lo que significa, de hecho, la llamada Post-verdad. O el arte de la fabricación ad hoc del “consenso” sobre la realidad en marcha, operada desde las finanzas y la política internacional y transnacional (la llamada globalización ya estaba en marcha hace décadas).

- , (2004), *Poder y Contra-Poder en la Era Global (La nueva economía política mundial)*. Eds. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Bueno, G., (1991), *Primer Ensayo sobre las “categorías de las ciencias políticas”*, Biblioteca Riojana, Logroño.
- , (1997), *El mito de la Cultura (Ensayo de una filosofía materialista de la cultura)*. Ed. Prensa Ibérica, Barcelona.
- , (2000), *Televisión: Apariencia y Verdad*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- , (2002), *Telebasura y Democracia*, Fundación Gustavo Bueno y Eds. B. S. A., Barcelona.
- , (2004), *La vuelta a la caverna (Terrorismo, Guerra y Globalización)*, Eds. B. S. A., Barcelona.
- , (2004), *Panfleto contra la democracia realmente existente*, Ed. La esfera de los libros, Madrid.
- Chomsky, N., (1989), *La cultura del terrorismo*, Eds. B. S. A., Barcelona.
- Chomsky, N., Herman S., (1990), *Los guardianes de la Libertad (Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas)*, Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- Dufour, D. R., (2007), *El arte de reducir cabezas, Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Paidós, Buenos Aires Barcelona, México.
- Erice, F., (2020), *En defensa de la razón (Contribución a la crítica del posmodernismo)*, Siglo XXI de España Eds., Madrid.
- Fazio, C., (2013), *Terrorismo mediático (La construcción social del miedo en México)*, Ed. Debate, Random House Mondadori, México.
- , (2016), *Estado de emergencia (De la guerra de Calderón a la guerra de Peña Nieto)*, Ed. Grijalbo-Penguin-Random House Grupo Ed., México.
- Hirsch, J., (2001), *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, Universidad Autónoma de México, México.
- Joxe, A., (2003) *El Imperio del caos (Las repúblicas frente a la dominación estadounidense en la posguerra fría)*; Ed FCE, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kakutani, M., (2018), *The Death of Truth (Notes on Falsehood in the Age of Trump)I*, Ed. Tim Duggan Books, a Division of Penguin Random, New York.
- Klein, N., (2007), *La Doctrina del Shock (El auge del capitalismo del desastre)*. Paidós, Ed. versión Kindle.
- Kurnitzky, H., (2001), *Retorno al destino (La liquidación de la sociedad por la sociedad misma)*, Ed. Colibrí, Lisboa.
- , (2005), *Una civilización incivilizada (El imperio de la violencia en el mundo globalizado)*, Ed. Océano, México.
- Macintyre, L., (2018), *Post-Truth*. Ed. Massachusetts Institute of Technology.
- Nietzsche, F., (1967), *La Voluntad de Dominio*, Obras completas, Vol. IV, Ed. Aguilar, Buenos Aires.
- Orwell, G., (1949), *1984*, Eds. De bolsillo, versión kindle.
- Petras, J., (2016), *The End of the Republic and the Delusion of Empire*, Clarity Press Inc, Atlanta.

Robinson, W. I., (2007), *Una Teoría sobre el capitalismo global: Producción, clases y Estado en un mundo transnacional*, Eds. Desde abajo, Bogotá.

Saxe-Fernandez, J., (2002), *La compra-venta de México (La interpretación histórica y estratégica de las relaciones México - Estados Unidos)*, Plaza y Janés, México.

Streeck, W., (2017), *¿Cómo terminará el capitalismo?*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid.

Artículos en revistas

VV.AA., (2010), "Rationalité, Verité et Democratie", *Revista AGONE*, nº 44, Marsella.

Streeck, W., (2017), "El retorno de lo reprimido", *New Left Review*, nº 104, mayo – junio, 2017.

Streeck, W., (2014), "How will capitalism end?", <http://newleftreview.org/II/87/wolfgang-streeck-how-will-capitalism-end> *New Left Review* 87, May-June 2014.

Referencias de internet

Bueno, G., (2004), *Mundialización y Globalización; I Curso de Filosofía. Curso de verano de la Universidad de la Rioja en Santo Domingo de la Calzada. Lunes 19 al viernes 23 de julio.* <http://fgbueno.es/act/act014.htm> <https://youtu.be/ivpLTgSkdDQ> (Video, consultado el 20 de marzo de 2020)

—, (2004), *Terrorismo globalizado y la IV Guerra Mundial. I Curso de Filosofía. Curso de verano de la Universidad de la Rioja en Santo Domingo de la Calzada, del 19 al viernes 23 de julio.* <http://fgbueno.es/act/act014.htm>, <https://youtu.be/gpCeS-XnjqrU> (Video, consultado el 20 de marzo de 2020).

Cerf, J., (2012), *Le philosophe Giorgio Agamben: La pensée c'est le courage du désespoir*. Telerama Nº 3243 (Consultado el 6 de marzo de 2020)

<https://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-la-pensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php#euTKQyW70Om4zkg.99>

Curtis, A., (2016), *Here's 'Living in an Unreal World: A Film By Adam Curtis For Readers of VICE,' featuring some of the footage from the documentarian's next BBC piece.* https://www.vice.com/en_us/article/exkvyz/adamcurtislivinginunrealworld-short-film. (Consultado el 21 de marzo de 2020).

—, (2016), *HyperNormalisation*. <https://youtu.be/fh2cDKyFdyU>. (Video de la película completo, consultado el 21 de marzo de 2020).

—, *El siglo del Yo*. (Video, ver los cuatro que están disponibles con subtítulos en español). <https://youtu.be/uRiMuA8lxfI>. (Consultado el 29 de marzo de 2020).

Dondé, J., *Delincuencia organizada y terrorismo en México*. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/10/4505/12.pdf>. (Consultado 14 de febrero de 2020).

Erice, F., "El postmodernismo sin careta: Claves de una ideología para la dominación". (<http://canarias-semanal.org/art/25602/el-postmodernismo-sin-careta-claves-de-una-ideologia-para-la-dominacion-video>). (Consultado el 5 de marzo de 2020).

García, S. P., (1999), *Diccionario Filosófico. Manual de Materialismo Filosófico. Una introducción analítica*. <http://www.filosofia.org/filomat/>. (Consultado el 8 de febrero de 2010)

- Giroux, H., (2016), “Is Trump’s rise a result of America declaring War on Institutions that make Democracy possible?”. <https://www.democracynow.org/2016/10/14/is-trumps-rise-a-result-of>. (Consultado el 21 de marzo de 2020).
- , (2019): “Terrorismo pedagógico y esperanza en tiempos de políticas fascistas”. <https://www.elviejotopo.com/articulo/terrorismo-pedagogico-y-esperanza-en-tiempos-de-politicas-fascistas/>. (consultado el 13 de abril de 2020)
- Gómez, C. P., (2020), “La mentira como terapia de choque”. https://www.lespanol.com/opinion/tribunas/20200219/mentira-terapia-choque/468573140_12.html. - (consultado el 26 de febrero de 2020)
- González, M., (2020), *La dialéctica entre la Europa de los pueblos y la Europa de los Estados: el papel de la Literatura* <https://youtu.be/MR4txBEoVds>. (Consultado el 1º de marzo de 2020)
- Guzmán, J. A., (2016), “Sociólogo alemán explica cómo la concentración de la riqueza minó la democracia y el Estado de Bienestar”. <https://ciperchile.cl/2016/08/23/sociologo-aleman-explica-como-la-concentracion-de-la-riqueza-mino-la-democracia-y-el-estado-de-bienestar/>. (Consultado el 21 de marzo de 2020).
- Hirsch, J., (2017), *Adiós a la Política*. https://cuadernosdelsurorg.files.wordpress.com/2017/07/04_hirsch_adiosglobalizacion.pdf. (Consultado el 21 de marzo de 2020).
- Huerga, P., (2018), “Notas sobre la Transición desde la teoría materialista del Estado”, http://www.theoria.eu/nomadas/54.2018.1/pablohuerga_notassobrelaTransicion.pdf (Consultado el 24 de marzo de 2020).
- Ramonet, I., (2018), *La información en la Era de las fake news*. <https://mondiplo.com/geopolitica-de-la-posverdad-la-informacion-en-la-7868> (Video consultado el 21 de marzo de 2020).
- Ruiz, C. E., (1995), “Crisis, descomposición y neo oligarquización del sistema político en América Latina”. *Política y Cultura*, UAM-Xochimilco, vol. No. 5, 1995, pp.69-87. (Consultado el 19 de marzo de 2020) Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26700506>. (Video).
- Streeck, W., (2016), *How will Capitalism end?* Professor Wolfgang Streeck’s (Max Planck Institute) lecture at King’s College London. (Consultado el 29 de marzo de 2020) <https://youtu.be/8Jurjj0wCR0> .
- , (2017), *How will Capitalism end: Reflections on a Failing system* <https://youtu.be/Lo8TF6GZg7E>. (Video consultado el 29 de marzo de 2020).
- , (2019), “El imperio en vías de colapso”, <https://introfilosofia.wordpress.com/2020/03/29/el-imperio-neoliberal-europeo-en-vias-de-colapso-analisis-del-autor-del-libro-como-terminara-capitalismo-wolfgang-streeck-sociologo-aleman/> (artículo publicado en *Le Monde Diplomatique* en español, mayo 2019. <https://mondiplo.com/un-imperio-europeo-en-vias-de-colapso>.) (Consultado 29 de marzo de 2020).

Stoa

Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 108–122

ISSN 2007-1868

LA LIBERTAD: UN MÉTODO DE UNIDAD SOCIAL
EN EL CONCEPTO DE VERDAD.*

Freedom: a method of social unity in the concept of Truth

SEBASTIAN ZULUAGA SALAZAR
Universidad de Caldas
sebastian.zuluaga@ucaldas.edu.co

RESUMEN: Este artículo se interesa en demostrar la necesidad que existe de llevar la libertad como fuente mediadora de las transiciones que existen en el sujeto y la unidad social como fundamento que subyace en el concepto de Verdad en los sistemas de Hegel y Pavel Florenski. Para ello, primero se expone la confrontación entre la libertad y la voluntad, que juegan un papel fundamental para la formación sistemática de la contemplación de Dios como trinidad, que logra superar los rasgos finitos e infinitos del individuo. Segundo, demostrar como a través de la libertad se llega a la unidad, porque la sociedad ha elevado su espíritu a través de determinaciones que establecen una autoconciencia y crecen socialmente para alcanzar la unidad en la Verdad. Por último, se presentará las consideraciones finales de la libertad.

PALABRAS CLAVE: Libertad · Verdad · infinito · voluntad · conciencia social.

ABSTRACT: This article is interested in demonstrating the dynamism of freedom in the transitions that exist in the subject and the social unit as the ground that underlies the concept of Truth in the systems of Hegel and Pavel Florenski. For this, the confrontation between freedom and will is first exposed, which play a fundamental role for the systematic formation of the contemplation of God as trinity, who manages to overcome the finite and infinite traits of the individual. Second, to demonstrate how unity is achieved through freedom, because society has raised its spirit through determinations that limit self-awareness and grow socially by achieving unity in Truth.

* Éste artículo es producto de la investigación de mi tesis de maestría

Recibido 16 de marzo de 2020

Aceptado 23 de julio de 2020

KEYWORDS: Freedom · Truth · infinite · will · awareness social.

Introducción

Para Florenski la palabra Verdad toma sentido porque su formación etimológica adquiere un fundamento ontológico en la interpretación de *Ístina* que no es ajeno a la filosofía escolástica. En el sentido ruso es la existencia que permanece, es la condición esencial de la vida. El autor ruso, rastrea la palabra verdad y busca diferentes relaciones en varios dialectos, entre ellas encuentra una relación directa de contenido en el hebreo con la palabra *emet*, a su vez con el griego tiene una relación personal inmediata con la palabra *Ἀλήθεια* que también se relaciona con la palabra *veritas* del latín. Todas ellas tienen esencialmente relación con el concepto que está encarnado en la existencia que vincula a cada individuo, la forma copulativa, es: vida. Hegel por su parte busca dar cuenta de la Verdad colocando pieza a pieza la forma del ser, la Verdad en Hegel es una serie infinita de determinaciones que se desprenden de la formación ontológica

En una perspectiva histórica, la formación evolutiva del pensamiento del ser humano muestra que se puede observar como los hombres a través de la iconografía expresaban sus vivencias y cómo en ellos ya existía una formación de la conciencia que reconocían su exterior, y posteriormente reconocerían a otros como iguales, dando paso a una autoconciencia básica. Esto expresa que a través de símbolos el hombre ya creaba una necesidad, y era de vivir. La manifestación estética a través de iconos, símbolos, recrea un lenguaje, que inicia una comunicación entre los individuos que vinculan una comunidad. De la misma manera, lo piensa Florenski cuando expresa que los sonidos que se le otorgan a los símbolos no solo indican una característica sensible del mundo, sino que además presentan una condición espiritual en el individuo consciente que la realiza, porque su condición expresa todo lo que es como sujeto y objeto, dando evidencia de la superación en la cultura de un pueblo o comunidad.

La implicación de la libertad en el individuo social devela el fundamento de la Verdad que existe en la relación entre Hegel y Florenski. El fundamento sirve de recepción en el entendimiento como forma infinita para llegar a reconocer su autoconciencia en otros, ya que, cuando el individuo se hace consciente de la implicación que tiene, su *praxis* tanto objetiva como subjetiva, aprehende las características sensibles que le ofrece el mundo, transformando la multiplicidad conceptual en unidad, es decir, lo transforma en idea, o en infinito positivo. Ahora bien, esa multiplicidad que se ha codificado del mundo sensible termina como parte de un sistema lógico binario del pensamiento humano como unidad que sería: 1-0-1. Ahora, si fuese binario, sería determinista, pero ambos autores plantean un desarrollo tripartito, es decir, que si se hace la teoría de conjuntos propuesta por Eudoxo que Hegel toma indirectamente en la *Wissenschaft der Logik* (1952) en el apartado de la magnitud (*die Größe*), se podría representar con el siguiente ejemplo: si se coloca un triángulo dentro de un círculo y se replica este mismo triángulo pero aumentando su ángulo repetidas veces, lo único que se logrará comprobar, es que llegaría hasta el infinito, puesto que, existe una

relación entre la longitud del círculo con el diámetro que sería uno de los lados del triángulo, dando por resultado π (pi), es decir, llega a un infinito. Por ende, la Verdad es el reflejo del espíritu infinito, una suma concatenada de reflexiones que busca la libertad del individuo en tanto éste sea conciente de su propia constitución y se supere a sí mismo como unidad.

El estudio y análisis de la *Verdad* en el pensamiento que lleva a cabo Pavél Florenski, lo hace desde su obra "*La columna y el fundamento de la Verdad*" (2010), el autor nutre su sistema a partir de las bases cristianas con ayuda de la tradición de la iglesia ortodoxa rusa, y utiliza como fuente principal la biblia que evidencia la edificación del espíritu intelectual humano a través de la filosofía y la teología. De igual manera Hegel, presenta el estudio del concepto de Verdad desde su sistema filosófico en la "*Las lecciones de la filosofía de la religión*" (1984) y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1969), que expone la razón humana en las transiciones del individuo hasta llegar a la religión como máxima expresión del espíritu. Ambos autores acogen las problemáticas conceptuales que se dan en el individuo por su diversidad científica y filosófica, esto conduce a reunir todo en un solo concepto: la Verdad.

¿Cuál es la relación que hay del concepto de Verdad entre el pensamiento de Hegel y Pavél Florenski? La Verdad es un concepto que no tiene una definición exacta porque existe el problema de no poder abarcar su contenido totalmente, y aunque ha sido estudiada por diferentes disciplinas a través del tiempo muestra diferentes matices que no permiten un conjunto definido, sino por el contrario es vago y disperso, por ende, el camino y la solución que se brinda es a través del desarrollo del espíritu de la religión. La dificultad radica en la Verdad misma, su carácter atemporal en el hombre, porque ya sea, que se tome desde un sentido netamente religioso, o se tome desde un plano filosófico-científico, siempre va a existir una dificultad cuando se intenta definir la Verdad, por eso surgen diversas preguntas alrededor del tema como ¿qué es la Verdad?, ¿cuál es la verdad?, ¿quién tiene la verdad?, ¿no hay Verdad? El problema es cómo esa idea que se encuentra en un universal va a tener una relación estrecha con la libertad y la manera en la que se piensa asumir.

Pero ¿qué buscaba? ¿qué entendía yo por la palabra <<Verdad>>? En todo caso, algo tan pleno que es capaz de contenerlo todo en sí; comprendida de este modo la <<Verdad>>, resulta claro que su denominación formal no llegará a expresar su contenido más que de un modo convencional, parcial, de un modo simbólico. (Florenski, 2010, p.47)

La búsqueda de la *Verdad* según la cita anterior conlleva más bien, a un redireccionamiento frente a la pregunta de cómo se presenta el desarrollo de estos pensamientos, y cuál será la forma para poder tener una respuesta de la palabra que atañe al vínculo que linda sus teorías. Si bien la cita que presento, liga directamente lo que propone Hegel con su propuesta dialéctica, puesto que la Verdad tendrá varias transformaciones hasta llegar a su esencia, la *Verdad*. Florenski, al igual que Hegel toma la religión como pilar de su argumentación porque "la filosofía de la religión tiene, como meta

y contenido, la región donde todos los enigmas del mundo, todas las contradicciones del pensamiento profundo, cada dolor del sentimiento, quedan resueltos o apaciguados” (Hegel 1984, p. 29). La religión es un referente teórico importante para hilvanar la relación que se desea expresar entre los autores y los conceptos que transitan entre las variantes que debe soportar el concepto. *La Verdad*, en este texto buscará realizar lo que Florenski expresa en el inicio de su texto, “*Finis amoris, ut duo unum fiant*”. (Florenski 2010, p.33)

Procederé del siguiente modo: en primer lugar (1) existe el doble objetivo de relacionar la libertad y la religión, por un lado, se creará la necesidad de enlazar la libertad entre Hegel y Florenski, por otro lado, se encuentra la unión de ambos autores en la religión y en ella, se vincula el concepto de libertad. En segundo lugar (2), se establecen las propiedades de la libertad y voluntad, aunando la formación del concepto de Verdad, porque la búsqueda de la unidad social parte del individuo. En tercer lugar (3), presento la discusión del desarrollo que tiene la libertad como propiedad indispensable de mediación, para llegar a la formación de un conjunto social, la cual genera la conexión entre individuos autoconcientes que logran superar su individualidad y entienden que la Verdad yace en la construcción social. Por último (4), a modo de consideración haré una breve referencia entorno a la acción del individuo en la religión.

1. Libertad y religión

La formación social inicia en el reconocimiento consciente entre individuos que establecen un conjunto de comunidades, siendo las individualidades que habitan este conjunto las encargadas de formar una identidad de un pueblo a través de la razón. Por un lado, Hegel concibe que la razón tiene su unidad autoconsciente en el sujeto, cuando el pensamiento fundamenta un proceso dialéctico y dinámico que edifica una serie de figuraciones conceptuales, formando el sujeto-objeto, es decir, que la determinación de su existencia cobra consciencia de sí en ambos momentos (*Zugleich*) en la *Realität und Wirklichkeit*.¹ Por otro lado, Florenski habla del amor que tiene Dios hacia el individuo, y presenta que el amor yace en el hombre como rasgo auténtico de la libertad porque es a partir de la razón que hay una reflexión directa que permite enlazar la subjetividad y la objetividad del mundo, de manera que la superación queda plasmada en el otro, porque la autoconciencia ha quedado desnuda cuando se reconoce a su semejante como igual. Lo anterior conlleva, a mostrar que ya sea en la presentación del espíritu absoluto de Hegel en un proceso racional, o, la trinidad en Florenski a través de una exposición ecuménica de la ortodoxia rusa; Hegel y Florenski albergan un estrecho vínculo porque ambas posturas llegan a un acuerdo que es el concepto de Verdad.

en la medida que se reconoce el Amor de Dios, la tesis resulta necesaria; y en la medida que se reconoce la libertad de la criatura, la libertad que constituye una consecuencia necesaria del amor de Dios, en esa misma medida resulta inevitable la antítesis (Florenski, 2010, p. 204)

¹ Realidad subjetiva y realidad efectiva

Según lo anterior, Florenski muestra el amor del hombre hacia Dios como una expresión de libertad que permite la deliberación de actos buenos y malos, de esta manera permite la manifestación libre del amor, porque si se limita la libertad, se limita el amor y si no hay amor, tampoco hay perdón. Es en el reconocimiento consciente de las acciones propias del sujeto que puede llegar al perdón de errores ajenos, con ello evidencia la construcción individual y la conciencia social.

“La verdadera libertad (...) es: que la voluntad no tenga como fin contenidos subjetivos, es decir, egoista, sino un contenido universal; es tan bajo e igual de absurdo en excluir el pensamiento de la eticidad, de la religiosidad, o del derecho” (Hegel 1969, §469)², lo que José Porfirio Miranda respalda, y dice que “por naturaleza el hombre no es libre” (2002, p. 288). Lo cual es un problema porque parece ser que ni la izquierda ni el liberalismo entienden esta tesis, por la misma incapacidad de definir la libertad. Si se dice que el hombre por naturaleza no es libre, decir, además, que los deberes limitan la libertad, sería un disparate. Hegel dice que los deberes son la abstracción de la libertad, es decir, que a partir del deber se libera el individuo para que posea una libertad verdadera, es pues, solo en el reconocimiento de sí mismo que se encuentra la libertad. Entonces, solo en el momento que el hombre entiende que por naturaleza no es libre, su conducta manifiesta en un tono escéptico, pero necesita de un contrario para que sea puesto al descubierto y quede reflejado, de manera que entienda que es igual a su contrario. Porque cuando la acción del individuo es heterónoma puede hablarse de libertad, de ahí se sigue que es el conjunto de derechos y deberes lo que hace libre al hombre.

el espíritu no es sabido por la autoconciencia sino en su libertad; en la medida que este saber es lo libre, existe la unidad de la autoconciencia y el contenido absoluto es la unidad sustancial, de modo tal que la singularidad ha sido absolutamente superada (Hegel 1984, [580-585] pp. 228-229)

La cita anterior resalta la libertad como medio dinámico para que las singularidades sean superadas en el momento de reconocerse como autoconciencias, es decir, entran en comunidad en una sola autoconciencia que es elevada como unidad. Para Hegel y Florenski este conjunto de individualidades eran carentes de reflexión porque se encontraban dispersos, ahora cada singularidad se afirma en una doble negación que logra el dinamismo de la libertad, la cual, excluye de las voluntades de individuales que sugieran todo tipo de fines subjetivos y egoístas, con el fin de nutrir el contenido universal de la eticidad.

El principal error que suele existir cuando se habla de libertad es pensar que en ella hay algo negativo, porque se asume que la falta de libertad, es el resultado de la carencia de algo. El punto relevante de la libertad en Hegel se da en la forma que se

² Die wahre Freiheit (...) ist, daß der Wille nicht subjektive, d.i. eigensüchtige, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität usf. das Denken ausließen zu wollen. (traducción mía)

desarrolla la razón en la naturaleza del hombre. Hegel afirma que: “Si el saber de la idea, es decir, el saber del ser humano, que su esencia, su fin y objeto es la libertad, (. . .), entonces esta idea es ella misma realidad efectiva de los seres humanos”(Hegel 1969, §482)³, es decir, ¡la esencia del espíritu es la libertad! de tal manera que, ésta debe recaer en lo absoluto e infinito: Dios como lo inagotable.

2. *Volundad y libertad*

La voluntad dictamina el núcleo del hombre porque en ella se encuentran características propias de libertad y la creatividad del individuo, las cuales terminan por manifestar una serie de actividades que forjan su carácter. Para Florenski, el carácter crea los cimientos que erigen en la persona a través de la voluntad, permitiendo crear el vínculo entre las singularidades, y así llegar al amor.

Renunciar a esa anticipación (no desear, no amar) sería lo mismo que haber muerto ya. Aquí reaparece de nuevo el íntimo vínculo entre amor y vida. Sólo la amistad aporta al hombre el conocimiento de sí mismo y le hace descubrir dónde y cómo es necesario trabajar sobre la propia persona. Semejante transparencia del yo para sí mismo, como sostiene Pavel Florensky, sólo es alcanzable por una interacción real de las personas que se aman. (Llano 2013, p. 151)

Florenski presenta las pasiones de la criatura en características negativas, para revelar que no reconocer a otro como igual, es negar el amor propio, es decir, anular el conocimiento y la reflexión que se ha ganado; es no comprender el *pathos* entre dos individuos con autoconsciencias semejantes, que inhibe descubrir el amor en la razón. Esto, lleva a que la acción corrompa el reconocimiento entre singularidades. Sin embargo, “la comunidad fraterna, *agápica* [. . .] forman los cristianos, no caracteriza tan solo a la relación jerárquica y <<fili-árquica>> de sus miembros con el centro, sino también a los fragmentos más pequeños de la comunidad” (Florenski 2010, p. 368). Estos fragmentos no pueden resquebrajar la unidad, debe ser unida por lo que Florenski llama el movimiento trinitario hipostático, que es, la unidad del sujeto autoconsciente.

La relación que tiene el concepto de voluntad entre Hegel y Florenski, es que en ambos se construye a través de la razón gracias al proceso autoconsciente, con las figuraciones que se nutre la voluntad en la subjetividad (Florenski), que es el en-sí (Hegel). Para Hegel, el concepto de voluntad presenta la superación en el momento que existe la unidad en la reflexión de las singularidades porque el concepto, en este caso, la eticidad, se materializa en el espíritu porque el fin es lo que persiste en la potencia (Hegel, 1984), sin embargo, el reconocimiento hacia otro se hace en una realidad efectiva (*Wirchlichkeit*).

³ Wenn das Wissen von der Idee, d.i von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist,(. . .), so ist diese Idee selbst alst solche die Wirklichkeit der Menschen. (trad. Sebastian Zuluaga Salazar)

Que algo sea propiedad de otro, eso es lo que está en el *fundamento*, acerca de eso no tengo que hacer razonamientos, ni buscar o dejar que se me ocurran cualquier tipo de pensamientos, conexiones o consideraciones. . . Que, a mis ojos, lo justo y de derecho sea en y para sí: así es como estoy en la sustancia ética; de ese modo es ella la esencia de la autoconciencia; esta última, empero, es la realidad efectiva y la existencia de la sustancia ética, su sí mismo y su voluntad (Hegel, 2010, p. 519, [237])

La sustancia ética expone su definición cuando las singularidades sacrifican las necesidades propias por atender las de sus semejantes, en eso yace la idea del reconocimiento, dado que, “también en esto reside el amor a los enemigos; ellos deben amar y nada más, desprenderse de todo; su fin debe ser solamente esta unidad, la comunidad en sí y para sí y no la liberación de los hombres” (Hegel 1985, p. 53, [90b-800]). Así, la libertad se encuentra en el momento que se reconoce el individuo a sí mismo libre.

La libertad es la idea que germina en el espíritu del individuo, esto se expresa claramente en la revolución francesa que se erige bajo tres premisas fundamentales: Libertad, igualdad y fraternidad. Hegel acoge con tal fuerza la consigna de la revolución francesa que impregna la esencia de ella todo su sistema. Considera la igualdad como parte fundamental de su propuesta porque debe estar en toda doctrina social y política dado que concierne directamente al individuo. Se debe entender que la igualdad no es empírica, un ejemplo, es observar cómo los hombres se diferencian unos de otros por características tan simples en su realidad, unos pueden ser altos, otros bajos, otros pueden ser gruesos y otros delgados.

Florenski también nota y enfatiza que la libertad es una idea propia del amor, y no es algo que se manifieste en rasgos físicos. La libertad se da por medio de la entrega de sí mismo al otro, es decir, cuando la voluntad supera las necesidades objetivas del individuo, consiste en el desarrollo empírico del sujeto como sustancia creadora de sus propios estados, a partir del comportamiento de sus relaciones sociales cuando su finitud se transforma en infinita y muestra el sacrificio de su objetividad para elevar su subjetividad. De lo contrario, si no hubiese una buena voluntad por parte del individuo, Florenski dice lo siguiente,

Si a los ojos de aquel-que-es, para el <<sí mismo>>, la eternidad de los tormentos consiste en el *instante, absoluto por su contenido*, en el que entran en contacto el pecado y la mirada de Dios que no pueden coincidir más que en el tiempo de un instante, entonces para aquel-que-no-es esta eternidad consiste en la prolongación incesante de la duración en la mala infinitud, en la expansión, absurda y en sí inexistente, de la agonía de la aseidad malvada hasta la completa ausencia de límites de una concupiscencia puramente interior, que ya nada es capaz de contener. (2010, p. 231)

La voluntad se fija a la igualdad para llegar al fundamento del individuo, esto se puede observar en la *Fenomenología del Espíritu* (2010), dado que si bien la con-

ciencia hace parte vital para el conocimiento del hombre en el mundo con respecto a la realidad (*Wirklichkeit*), así mismo, el individuo asume su papel en *Zugleich*⁴ para superar su momento que ha venido a sí (*in sich gegangen*).⁵ Es con el proceso dialéctico que el sujeto logra llegar a contener el espíritu para dejar la mala infinitud (*das Schlecht-Unendliche*) y buscar la infinitud positiva (*das wahrhafte Unendliche*).

¿Cuál es la importancia para Hegel que el individuo se reconozca como sujeto? La relevancia del sujeto es que exista igualdad en la subjetividad, porque el individuo cuando es consciente de su objetividad reflexiona, se piensa a sí mismo como objeto y eso lo hace sujeto. En ese momento el sujeto deja de ser empírico, abandona su carácter objetivo para volverse reflexivo. La revolución francesa parte del principio que la idea de sujeto prevalece y busca la igualdad. La fuerza y entendimiento, es el apartado que propone Hegel para poder llegar a establecer la autoconciencia en el individuo como primer paso a la racionalidad, en busca de la igualdad, de un reconocimiento que se hace a través de la razón, de la ciencia que quiere reivindicar a Hegel y mostrar que la filosofía es una ciencia, solo si ella misma se libera.

La libertad solo se logra cuando se alcanza un estado de experiencia autoconsciente en *Wirklichkeit* que traspasa la responsabilidad de sus acciones, ya que el “sujeto <<psicológico>> se hace sujeto <<ontológico>> ante Dios, y adquiere libertad absoluta” (López Sáez 2008, p. 427), entendiendo que Dios, desde Florenski, es el fundamento del sujeto. El historiador Loren Graham (2012) dice que

se podría ver como algún momento de los años veinte algunos intelectuales marxistas creían que las masas necesitaban un sustituto psicológico de la religión(...), [pero] los constructes de Dios opinaban que era esperar demasiado que las masas campesinas (...) renunciasen sin más a sus anhelos religiosos (p. 162)

Florenski asume su posición de ultra derecha respetando la sustancia ética, y ejerce su libertad, con tal pasión que expone la capacidad racional a través del dominio de su singularidad, y la responsabilidad subyace en la voluntad sacrificando sus intereses que recaen en una finitud, pero, la *praxis* sostiene la subjetividad infinita; a partir de allí denota el carácter interno y externo de su espíritu consigo mismo y el pueblo ruso.

3. Libertad y unidad

La formación de la voluntad en el sujeto presenta características racionales en la *Realität* y en la manifestación de sus acciones en la *Wirklichkeit*, que desafían las propuestas de las ciencias empíricas, ayudando a la reflexión del individuo. Ejemplo

⁴ En las dos realidades.

⁵ Esta superación que se da en el sujeto es un proceso dialéctico, que se torna conflictivo porque según Felix Duque (1990), “esa dialéctica consiste en la exposición de antinomias kantianas y en su solución mediante conceptos que recuerdan fuertemente a la Lógica de 1804/05 (¡y no a la futura WdL!). Así la primera antinomia se disuelve (destruye) gracias a la infinitud” (p. 47), diferente a lo que sucede en la WdL que es gracias a la medida, porque el momento especulativo debe alcanzar los tres momentos en cada esfera.

de ello es el pleito de Hegel con los empiristas que acusa de subjetivismo el hecho de reconocer que no existe la subjetividad, es decir, no caen en cuenta del sujeto. Hegel señala al empirismo y el positivismo de caer en un dogmatismo anticientífico porque asumen que la realidad carece de sujetos, porque no son objetos, pero como el sujeto no es objeto, a la ciencia no le sirve esa realidad y esto impide que se reconozca la subjetividad. De allí radica la importancia del idealismo alemán, porque se encargaron de desafiar con vehemencia no solo las filosofías de la ciencia moderna, sino que, demuestran científicamente que estas filosofías estaban equivocadas, porque, lo más anticientífico que puede haber en la ciencia es prohibir y no dar cabida a preguntas que provoquen verdaderas críticas. Esto evita una construcción de la ciencia. Ya es de conocimiento que Kant fundamentó su sistema bajo tres pilares que fueron tres críticas a la razón, pues bien, si se examina el contexto en el que quiere presentar la ciencia, que mejor analogía que el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* (2010),

el capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquella (Hegel p. 57 [10])

Hegel utiliza éste recurso biológico para explicar la fluidez (*flüssigkeit*) en la filosofía, y la transitividad que incorpora las características decisivas de cada concepto. La búsqueda del saber real no es caer en dogmatismos, es creer que la Verdad está dispuesta a cambios y ver lo que se oculta tras el telón de la validez, así como “la configuración de la flor tiene como base la desaparición del capullo, de la misma manera que el fruto permite explicar (*erklären*) la flor como <<una falsa existencia de la planta>>” (Hincapié Herrera & Ezequiel Osorio 2019, pp. 61-62). La flor termina siendo solo apariencia ante lo ojos de la finitud, por esta razón, la reflexión invita a ir más allá y ver la transividad del fruto con los ojos de la *realität*, porque la Verdad es potencia y acto, muestra lo que se esconde bajo el manto de un empirismo que se afina en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), que es refutado por el pensamiento que lo concibe. Un caso que se puede exponer, es el de Comte, su doctrina se basa en el rechazo de hacer críticas al conocimiento, y cuando existen, terminan por ser tan solo curiosidades infantiles porque las ciencias, en éste empirismo se aceptan y punto. Esto conduce, a que la ciencia termine abroquelándose dado que, no se le puede hacer ningún tipo de crítica y tan solo debe existir aceptación.

Hegel rechaza ese tipo de filosofías que expresan dogmatismos, presenta una solución través de la famosa figura del amo y el esclavo, que, si se analiza de manera detallada en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1999), se puede comprender el contexto por qué recurre a esta figura literaria. Hegel se interna en las teorías filosóficas del estoicismo y escepticismo -dogmáticas-, con el fin de incorporar ambas en la *Fenomenología del espíritu* (2010), para formar la estructura de la autoconciencia, en la que “personaliza y deja que las figuras fundamentales de la autoconciencia disputen su lucha en la metofa de dos personas independientes(...) Hegel enuncia aquí cosas decisivas sobre la relación entre personas, sobre el señorío y la servidum-

bre” (Fink 2011, p. 228). Esta figura literaria incluye, la forma estoica y escéptica que explica la superación del pensamiento, el cual se articula con el idealismo de Kant, Fichte y Schelling. La riqueza que tiene la presentación del amo y el esclavo va más allá de ser un asunto que le compete solo al campo sociológico, es la cohesión perfecta de una amalgama de teorías que se fijan en diferentes épocas para a trabajar en función suya. Todo lo anterior, se hace con el fin de que el individuo no solo se reconozca a sí mismo como sujeto, sino que reconozca a otros como sujetos y genere igualdad.

Florenski dice “someter la conciencia a una *fórmula*, aunque viniese dada de lo alto, significaría abolir el carácter único e irremplazable de la persona, su santuario, es precisamente su libertad viviente, su excedencia permanente a cualquier esquema” (2010 p. 221). El reconocimiento, a pesar, de ser una necesidad en la estructura social no se debe establecer bajo ese esquema, dado que el fundamento para el reconocimiento del sujeto se establece solo a sí mismo, en el yo como unidad, es decir, el sujeto puede tener la autonomía de proclamar la libertad infinita que le corresponde, únicamente, cuando el sujeto es capaz de establecer el concepto de libertad y llevarlo hasta su forma perfecta, para hacer que la idea formada en cada individuo este siendo en y para sí, como espíritu absoluto.

Para él [Florenski], la distinción entre trascendental y trascendental no era sinónimo de la distinción entre infinito potencial y real, sino entre transfinito y absoluto. El Absoluto se puede ver directamente en la experiencia religiosa. Lo transfinito es el infinito real como un objeto de la ciencia y al mismo tiempo un infinito que lleva al espíritu al Absoluto.⁶ (Haney 2001, p. 295)

El absoluto como Idea en Florenski equivale a Dios como manifestación en la experiencia religiosa que es el producto del encuentro de singularidades autoconscientes que genera la infinitud, de manera que, si las singularidades no tuvieran conciencia solo serían entes, formas finitas agolpadas en una masa que solo dan cuenta de su unidad finita. Se sigue entonces, que la importancia del reconocimiento como sujeto es algo muy propio de la civilización occidental, sin embargo, no por ello se desconoce que otras civilizaciones no sean sujetos porque no se reconozcan como sujetos, sino que, esas civilizaciones no alcanzan a llegar a la idea. Solo es libre aquel individuo que reflexiona y reconoce que es libre, en otras palabras, la realidad tiene una dependencia de la idea. Un ejemplo de esto, es un prisionero que está en un rincón de una mazmorra, y la puerta de su celda en la prisión, está abierta, pero no hay nadie ni nada que le impida su salida, tan solo él mismo. De igual forma, Hegel propone que el hombre debe darse cuenta que es libre para generar una libertad verdadera.

⁶ Für ihn war die Unterscheidung von Transzendentelem und Transzendentelem kein Synonym für die Unterscheidung von potentialer und aktueller Unendlichkeit, sondern von Transfinitem und Absolutem. Das Absolute kann in der religiösen Erfahrung unmittelbar geschaut werden. Das Transfinites ist das Aktual-Unendliche als Gegenstand der Wissenschaft und gleichzeitig ein den Geist zum Absoluten hinführendes Unendliches. (trad. Sebastian Zuluaga Salazar)

El idealismo hace depender la realidad de las ideas, esto se evidencia en la historia. Casos como la India, Bangladesh e incluso si se analiza desde un plano social actual que corresponde a los movimientos que se presentan en los países latinoamericanos, no hay espacio para revoluciones porque civilizaciones como estas no tienen conciencia que son sujetos, es decir, no existe en ellos un reconocimiento reflexivo que identifique su categoría como sujetos e impide la unión social, de tal manera, que hay una precarización de reflexión en la sociedad que no permite verse como sujetos iguales. Así, cada civilización mencionada termina siendo alienada de su cultura, sus costumbres y misticismos los alejan de la razón. Sin embargo, no se puede caer en el error de pensar como lo hace la corriente marxista de pretender mostrar que los pueblos se insurrectan cuando hay hambre, esto es algo, que Marx negó rotundamente con la furia de su vida y estuvo en total desacuerdo. El motivo de la revolución no es el hambre, por el contrario, el hambre genera sometimiento, incluso por reacción biológica a los animales más fieros los hace dóciles. Si el hambre provocara revoluciones, en la India, en Bangladesh y en Colombia (actualmente), se tendrían revoluciones por doquier. Para ser dócil, el hombre no necesita ideas, le basta su animalidad, sin embargo, se puede decir que hay ideas que también inculcan docilidad, pero en últimas lo que hace sujeto al hombre, es su rebeldía y de allí provienen las ideas.

Solo son esclavos aquellos pueblos que no tienen voluntad de ser libres, pero ¿por qué el esclavo se queda como esclavo? Porque no amó la libertad más que la vida, ya que, quien ama la libertad más que la vida, nunca será esclavo. Por tal motivo Hegel presentará su tesis y dirá que el hombre por naturaleza no es libre, se hace libre. Lo cual, se deberá precisar que la libertad no puede confundirse con la acción o con el hecho empírico al que se acude para mostrar la libertad, no es entonces, un animal que anda suelto, un jabalí que corre en el bosque, un pájaro que vuela, un hombre que camina. Lo anterior busca considerar que solo se consigue la libertad a través del enfrentamiento consciente, del proceso reflexivo, del reconocimiento como sujeto. No se le puede pedir a los animales que sean reflexivos y en esa medida, que sean sujetos, cuando su naturaleza los condiciona, esto incluso desde la neurofisiología, más propiamente si se entra en detalle en el encéfalo medio bajo la zona sagital se encuentra una diferencia fisiológica con el hombre, ya que en esa parte se encuentran ubicados los instintos. La gran diferencia es que los animales tienen más desarrollada esta parte, permitiendo que reaccionen más rápido, a diferencia de los hombres que tienen una capacidad de reflexión que los hace más torpes. Para Hegel la inteligencia hace al hombre libre, así que, “solo lo que es objeto de libertad; se llama idea” (Hegel 1998, p. 219).

En su discusión del punto de vista moral, Hegel proporciona una explicación de la responsabilidad que subraya la importancia del fin o la intención final que constituye el interés que un agente tiene para realizar una acción. Este interés es una

condición para poder reconocerse a uno mismo en una acción y, por lo tanto, identificarse. (James 2012, p.45)⁷

Para Hegel y Florenski, el obrar se ve reflejado en las acciones de cada hombre cuando las necesidades de la comunidad muestra la esencia natural que tiene como singularidad en la expresión de la subsistencia que actúa bajo marco del hábito ético. La satisfacción de las necesidades que le aquejan no lo hace un sujeto ético, si solo trabaja para sí, y no para el bien común. Debe existir un reconocimiento de necesidades, para la formación de un pueblo. Entender la construcción del pueblo o de una comunidad, da la posibilidad de entender el papel que tiene el individuo en el mundo y la forma en la que se manifiesta el pensamiento. La igualdad no se reconoce por las necesidades naturales que tienen los individuos en el momento de la subsistencia, la igualdad se da en el momento en que la sustancia ética, es decir, el pueblo atiende esas necesidades como suyas para que las personas que conforman esa comunidad sean sujetos y como sujetos son iguales.

La construcción del mundo se hace a partir de la comunidad, por lo cual, resolver las necesidades individuales deja de ser algo que atañe únicamente a singularidades, sino que son las necesidades de la sustancia ética las que generan una cohesión social, es decir, el pueblo ha dejado de estar fragmentado y ahora se presenta como unidad, y se apropia de las necesidades de cada individuo porque las hace suyas, reconociendo a sus semejante como iguales, de tal manera que hace que la idea social sea un concepto que cobre vida para ser puesto en la realidad (*Wirklichkeit*). Hegel llamará a esto la ley del corazón (*das Gesetz des Herzens*).

Esta ley que presenta Hegel es importante para entender cómo se desarrolla la voluntad, dado que para el autor la razón es el medio que se encarga de legislar las leyes que relacionan el deber ser con el obrar del individuo y formar la conciencia de la sustancia ética, que se encuentra en la unión de cada individuo. “(. . .) La solución al problema de la finitud nace de la subjetividad y externamente del deber ser familiar: el sujeto espiritual debe tomar la forma de necesidad del silogismo, en lugar de la silogismo formal”⁸ (Dudley 2007, p.96) para que el espíritu absoluto logre su infinitud

cuando lo justo es para mí en y para sí es cuando soy dentro de la sustancia ética; ésta es, así, la esencia de la autoconciencia; pero ésta es su realidad y su ser allí, su sí mismo y su *voluntad* (Hegel 2010, p. 255)

⁷ In his discussion of the moral standpoint, Hegel provides an account of responsibility that stresses the importance of the final end or intention which constitutes the interest that an agent has in performing an action. This interest is a condition of being able to recognise oneself in an action and thereby to identify oneself (trad. Sebastian Zuluaga Salazar)

⁸ The problem of finitude born of subjectivity and externality should be familiar: the spiritual subject must take on the form of the syllogism of necessity, rather than that of the formal syllogism (trad. Sebastian Zuluaga Salazar)

El examinar las leyes hace que el hombre sacrifique la individualidad con el fin de ser en y para sí. El sacrificio de sí mismo por las necesidades de otros hace que el individuo sea un hombre virtuoso y a su vez consciente de sus necesidades (en sí) y las necesidades de otros (para sí) dando como resultado la voluntad de obrar frente a las necesidades de la sustancia ética. Hegel fundamenta el espíritu del individuo en la voluntad en la moralidad se alcanza el absoluto.

Florenski considera que las leyes hacen parte de la libertad porque es a través del reconocimiento de esas leyes que tiene el individuo, que encuentra la posibilidad de llegar a la santidad. Este concepto de santidad es la discontinuidad del obrar en Dios, puesto que solo así la libertad espiritual alcanza la reconciliación con la multiplicidad de otras unidades y renueva la rigidez que aparenta el obrar. El individuo que supera la libertad espiritual se encarga de la renovación de la cultura, porque la superación del sujeto necesita de otros para comprender y formar el carácter de la comunidad en un obrar discontinuo. En suma el concepto de santidad se da en la libertad, gracias a la superación de la discontinuidad se llega a la santidad, que en últimas termina por ser un concepto conciliativo con el absoluto hegeliano.

Esta razón infinita dentro de la naturaleza y la historia humana que trabaja hacia la autoconciencia (y, en última instancia, la libertad) es lo que la religión representa como "Dios". Para Hegel, entonces, Dios no trasciende el mundo finito, como Descartes nos haría creer, pero vive y se mueve dentro del mundo finito. "Dios,^{es} simplemente el proceso racional infinito por el cual el ser logra la unidad consigo misma.^{en} la autoconciencia y el autoconocimiento. Uno debe recordar, sin embargo, que esta concepción del verdadero infinito va más allá de lo que tenemos derecho a ir sobre la base de lo que hemos aprendido hasta ahora en la lógica. (Houlgate 2006, p. 426).⁹

Andrew Devis (2012) tiene una posición del absoluto con la que estoy de acuerdo: "No estoy afirmando que cada individuo sea absoluto, sino que lo absoluto no es más que la actividad que siempre está individualizada. El absoluto lo hacemos nosotros mismos"(p.190). El absoluto para Hegel se vuelca en la religión porque es allí donde expresa su totalidad, entre superación de la moralidad y el reconocimiento de los hombres como iguales porque "para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición suya, de la cual es él la *verdad* y, por tanto, lo absolutamente primero en ella" (Hegel 2017, p. 671, §381[392]), ya que es en el absoluto donde se ha concentrado la religión porque muestra que se debe conocer la palabra y a su vez, dar a

⁹ This infinite reason within nature and human history working toward selfconsciousness (and, ultimately, freedom) is what religion pictures as "God." For Hegel, then, God does not transcend the finite world, as Descartes would have us believe, but lives and moves within the finite world. "God" is simply the infinite rational process whereby being achieves "unity with itself" in selfconsciousness and self-knowledge. One should remember, however, that this conception of true infinity goes further than we are entitled to go on the basis of what we have learned so far in the Logic.(trad. Sebastian Zuluaga Salazar).

conocer a Dios como espíritu. El pueblo encarna un espíritu libre, se apropia de sus necesidades entendiendo que la esencia de la sustancia ética es la libertad y esta solo se logra a través de la Verdad. “La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta.” (Hegel 2017, p. 905, §552 [555]) Hegel propone esto porque coloca a Dios como parte de la manifestación infinita de cada individuo que posee la libertad para llegar a la Verdad.

4. Consideración final

La construcción de la libertad se haya en comunidad cuando la identidad del pueblo como sustancia encuentra que la esencia es la igualdad que hay en cada uno de ellos como individuos al entenderse como sujetos. La religión muestra que en la contradicción porque está la unidad de lo exterior y lo interior puesto en uno, es decir, el infinito ha llegado a ser equivalente en la Verdad inagotable, en tanto cada uno asuma el papel edificante como sujeto social. Hegel dirá entonces, que siendo la razón parte del hombre ella encuentra el concepto de Dios como un camino hacia la Verdad, por ende, será tarea de la filosofía estudiar la religión.

Solo en tanto la pura forma infinita, o sea, la auto manifestación que permanece consigo, renuncia a la unilateralidad de lo subjetivo (en la que reside la vanidad —del pensar), es aquella forma del pensamiento libre que tiene al mismo tiempo su determinación infinita como el contenido absoluto, que está siendo en y para sí, y lo tiene como objeto en el que es igualmente libre. El pensar mismo es, por tanto, lo solamente formal del contenido absoluto. (Hegel 2017, p. 943, §571 [10/378])

La libertad para ambos autores es la esencia del espíritu del pueblo, de una comunidad que construye la Verdad a través de un proceso racional que cimienta el reconocimiento en la reflexión para superar la finitud de la *Wirklichkeit* a través del amor, y que en la Verdad encuentre el regocijo infinito de la mirada humana que se anhela, de una labor edificante por que “el contenido es, según la *libertad* de su ser, es el sí-mismo despojándose de sí y exteriorizándose, o la unidad inmediata del saberse a sí mismo” (Hegel 2010, p. 917, [432]) en otras palabras, la razón hace libre al hombre.

Bibliografía

- Davis, A., (2012), “Hegel’s Idealism: The infinite as self-relation”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 29, No. 2, April, pp. 177-194, University of Illinois, <http://www.jstor.org/stable/23212827>
- Dudley, W., (2009), *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498091>
- Duque, F., (1990), *Hegel: La especulación de la indigencia*, Ediciones Granica, Buenos Aires.

- Fink, E., (2011), *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la fenomenología del espíritu*, trad. Ivan Ortega Rodríguez, Ed. Herder, Barcelona.
- Florenski, P., (2010), *La columna y fundamento de la verdad*, tr. Francisco José López Sáez, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Graham, L. & Kantor, J.M., (2012), *El nombre del infinito: Un relato verídico de misticismo religioso y creatividad matemática*, trad. José Manuel Álvarez-Flórez, Ed. Acantilado.
- Haney, F., (2001), Pavel Florenskij: “Tradition und Moderne”, *Studies in East European Thought*, Vol. 53, No. 4, December, pp. 285-306. <https://doi.org/10.1023/A:1011845423796>.
- Hincapie Herrera, H. & Osorio Valencia, A.E., (2019), *Prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel: traducción y comentarios a sus párrafos*, Editorial Universidad de Caldas.
- Houlgate, S., (2006), *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Ed. Purdue University Press.
- James, D., (2012), “Subjective freedom and necessity in Hegel's ‘Philosophy of Right’”, en *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Vol. 59, No. 131, June, pp.41-63. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/42705241>.
- López Sáez, F.J. (2008), *La belleza, memoria de la resurrección: Teodice y antropodicea en Pavel Florenskij*, Ed. Monte Carmelo.
- Llano, A., (2013), “La Dimensión cognoscitiva y el deseo. Una lectura de deseo y amor de Alejandro Llano”, en *Pensamiento y Cultura*, Vol, 16-2, Diciembre, pp. 146-160.
- Miranda J. P., (2002), *Hegel tenía razón: el mito de la ciencia empírica*, Ed. Iztapalapa, UAM- Plaza y Valdés, México.

Obras de Hegel

- Hegel, G.W.F, (1969), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Felix Meiner.
- , (1952), *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner
- , (2010), *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Ed. Abada Editores, Madrid.
- , (1984), *Lecciones sobre filosofía de la religión 1*, trad. Ricardo Ferrara, Ed. Alianza Editorial, Madrid.
- , (1985), *Lecciones sobre filosofía de la religión 3*, trad. Ricardo Ferrara, Ed. Alianza Editorial, Madrid.
- , (2018), *Filosofía de la religión: Últimas lecciones*, trad. Ricardo Ferrara, Ed. Trotta, Madrid.
- , (1998), *Escritos de Juventud*, trad. Zoltan Szankay & José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México.

Stoa

Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 123–140

ISSN 2007-1868

LA FAMILIA EN LA TEORÍA CRÍTICA: DOMINACIÓN Y UTOPIA

The family in Critical Theory: Domination and utopia

CAMILO SEMBLER

Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago, Chile)

camilo.sembler@gmail.com

RESUMEN: La familia representa un problema clave en la filosofía política moderna. En este artículo se examinan las principales claves filosóficas a partir de las cuales la Teoría Crítica buscó descifrar el significado de la familia en la sociedad capitalista. Siguiendo la herencia de Hegel y Marx, el estudio de la familia es abordado por esta tradición desde la perspectiva de una crítica dialéctica de la ideología. Esto supone evidenciar su significado para la reproducción de la dominación, así como las posibilidades utópicas latentes en la vida familiar.

PALABRAS CLAVE: Familia · dominación · utopía · autoridad · teoría crítica

ABSTRACT: The family represents a key problem in modern political philosophy. In this article, I examine the key philosophical principles by which Critical Theory has sought to decipher the meaning of the family in capitalist society. Following in the footsteps of Hegel and Marx, this tradition approaches the study of the family through a dialectic critique of the ideology, proposing evidence of the family's relevance to the reproduction of domination, as well as the latent utopian possibilities of family life.

KEYWORDS: Family · domination · utopia · authority · Critical Theory

Recibido el 27 de enero de 2020

Aceptado 29 de febrero de 2020

Introducción

La familia constituye un problema crucial en los orígenes de la filosofía social y política moderna. Pues mientras la filosofía clásica describía el hogar familiar (*oikos*) en términos de una unión natural, el pensamiento político moderno —asumiendo la relevancia del valor de la autonomía individual (Schneewind, 2009)— comenzará a preguntarse hasta qué punto los lazos familiares son naturales o más bien instituidos por los individuos.

La relevancia de esta pregunta sobre el carácter de “naturalidad” o “institución” de la familia quedará asociada, en especial, con el problema de la autoridad y el fundamento de legitimidad de su obediencia. En efecto, si según las premisas básicas del contractualismo moderno, la única autoridad política legítima es aquella que descansa en el ejercicio de la autonomía de los individuos, la pregunta por el fundamento de la autoridad en el marco de la vida doméstica-familiar y su relación con la autoridad política se mostrará especialmente acuciante en los albores de la modernidad. John Locke, por ejemplo, escribirá su *Tratado sobre el gobierno civil* (1689) a partir de una crítica del patriarcalismo de Robert Filmer —esto es, la pretensión de fundar el poder monárquico a partir de la imagen poder doméstico— y en otra de las obras claves para la filosofía política moderna, como es *El contrato social* de Rousseau, puede encontrarse la siguiente sugerente formulación en torno a este problema:

La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. Sin embargo, los hijos no permanecen ligados al padre sino el tiempo necesario para su conservación. En cuanto esta necesidad desaparece, el lazo natural se rompe. Los hijos, al verse libres de la obediencia que deben a su padre, recuperan la independencia, al igual que el padre, que se libra de los cuidados que debía a los hijos. Si continúan unidos, ya no es de manera natural, sino voluntariamente; y la familia misma sólo se mantiene por convención (Rousseau 2000, p. 4).

En otras palabras, Rousseau creía poder encontrar un lugar particular para la familia al situarla en el orden de lo natural y, al mismo tiempo, en el orden de lo socialmente instituido (“convención”). Esta descripción poseía sin duda la ventaja que al tiempo que permitía aún fundar la obediencia doméstica en lazos naturales, expresaba el valor reconocido a la autonomía de cada individuo, manifiesto ahora en el ejercicio de su voluntad libre una vez que el deber de dicha obediencia ha expirado.

Esta relación entre vida familiar y autoridad volverá a emerger, ahora desde otro ángulo de preocupación filosófica, con especial fuerza a inicios del siglo XX. Por aquel entonces será sobre todo el ascenso de los regímenes totalitarios el motivo que volverá instalar la pregunta por la relación entre familia y autoridad, principalmente a partir del interés por indagar si el surgimiento del autoritarismo político poseía también raíces culturales y psíquicas en la vida de la moderna familia nuclear. En su conocida *Psicología de masas del fascismo* (1933), por ejemplo, Wilhem Reich (1972, p. 44) sostendrá que la sociedad contemporánea expresa un “inmenso interés en la familia” derivado del hecho que ésta “se ha convertido en su fábrica de estructura e ideología”.

Una obra especialmente influyente en este tipo de aproximaciones fueron los *Estudios sobre autoridad y familia* (1936) realizados en el marco de la denominada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. A través de una serie de investigaciones teóricas y empíricas, este esfuerzo colectivo intentaba explorar desde distintos ángulos las dimensiones más profundas, tanto a nivel cultural como en la vida psíquica de los individuos, que permitirían ofrecer una explicación a las tendencias subjetivas contemporáneas a una sumisión pasiva frente a la autoridad existente, esto es, la formación de un “carácter autoritario”.

El presente artículo examina las principales claves filosóficas a partir de las cuales la Teoría Crítica pretendió descifrar el significado de la familia en relación con el problema de la autoridad. Siguiendo la herencia de Hegel y Marx, el estudio de la familia nuclear es abordado en esta tradición desde la perspectiva particular de una crítica dialéctica de la ideología. Esta orientación implicó, como se intenta mostrar en especial a partir de las reflexiones de Max Horkheimer que sirven como fundamento filosófico a los *Estudios sobre autoridad y familia*, un interesante esfuerzo por dar cuenta de la vida familiar tanto en su significado a propósito de la reproducción de la dominación, como en relación con sus tendencias utópicas latentes.

1. Cultura e ideología: el lugar de la familia

El surgimiento de la tradición filosófica que, recién años más tarde, vendría a ser conocida con la denominación de Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt coincide con importantes debates en el escenario político e intelectual de inicios del siglo XX en Europa. En especial el escenario de crisis económica y la destructividad evidenciada durante la Primera Guerra Mundial, contribuyeron a instalar entonces en el centro de la discusión filosófica la pregunta por

la relación entre el avance del conocimiento científico-técnico y el progreso social. Conocidamente, fue Sigmund Freud quien se encargó de sintetizar esta importante preocupación de albores de siglo con la idea del “malestar en la cultura”:

En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la Naturaleza, [...] pero comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz. (Freud 1992, p. 31).

Para el campo intelectual vinculado al marxismo, en específico, este interrogante se expresó sobre todo en un intenso proceso de autocrítica y revisión de sus postulados fundamentales. Por una parte, se trató de una reflexión en torno a la pertinencia o efectividad de las estrategias políticas que esta tradición desde su origen había venido elaborando con el objetivo de una transformación revolucionaria del capitalismo. Los levantamientos y movilizaciones de masas que sucedieron a la experiencia bolchevique en otros países del continente no habían logrado culminar con éxito, instalando así con especial urgencia la pregunta por la especificidad histórica que caracterizaría a las condiciones políticas y culturales de las sociedades capitalistas occidentales. Fue esta preocupación la que condujo al surgimiento de diversas expresiones del marxismo especialmente atentas al estudio de los fenómenos culturales e ideológicos propios del capitalismo avanzado, constituyendo dicha innovación teórica el aspecto distintivo de aquella renovación intelectual que Perry Anderson (1979) denominará como “marxismo occidental”.

Junto con ello, aun cuando igualmente vinculada a la preocupación política recién aludida, este proceso de autorevisión de la tradición marxista condujo a su vez a una pregunta por el lugar del conocimiento científico en su arquitectura epistemológica. En rigor, al menos en sus versiones más ortodoxas o dominantes, el marxismo había permanecido hasta entonces fuertemente vinculado a un paradigma cientificista de interpretación del desarrollo histórico-social, igualmente manifiesto en su lectura de las tendencias de crisis del capitalismo y las etapas del conflicto social expresadas en la lucha de clases. La pregunta por el sentido del conocimiento científico se tradujo entonces, en este caso, en variados intentos de volver a vincular el pensamiento social de inspira-

ción marxista con sus fundamentos filosóficos, en especial en relación con el idealismo de Hegel, tal como se expresó por ejemplo con la publicación de *Historia y conciencia de clase* por György Lukács en 1923.

La denominada Escuela de Frankfurt, a contar de los años veinte, será un lugar de expresión de ambas preocupaciones filosóficas. Al momento de su fundación (1923) el Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*) de Frankfurt asumirá como principal interés el registro historiográfico de los recientes procesos de lucha del movimiento obrero. Será un par de años después, a partir del momento en que Max Horkheimer asume su dirección (1930), que comenzará en su seno a ser desarrollado aquel programa de investigación filosófica en diálogo con las ciencias sociales empíricas que, con posterioridad, será asociado con el nombre de “Teoría Crítica” (Dubiel 1978).

El objetivo de una “crítica de la cultura” asumirá un lugar preponderante en la investigación filosófica-social de la Teoría Crítica. Bastante recordadas resultan en este contexto sus influyentes investigaciones sobre la “industrial cultural” o el carácter ideológico de la “cultura de masas”, así como su crítica del positivismo y la razón instrumental llevado a cabo a través de distintas vías tanto por su “núcleo” más íntimo (Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Theodor W. Adorno) como por otros destacados pensadores asociados a este círculo intelectual (Leo Löwenthal, Franz Neumann, Walter Benjamin, Otto Kirkheimer). En todos estos campos, la Teoría Crítica intentará renovar la consideración marxista de la cultura mediante la “superación de la metáfora de la superestructura” (Dubiel 1982), esto es, desarrollando una visión más compleja acerca del significado de los elementos culturales y las instituciones sociales que aquella que los consideraba como simple expresión de las relaciones económicas características de un modo de producción.

El estudio de la familia se inscribirá en este ámbito de esfuerzos, encontrando su más importante expresión en los *Estudios sobre autoridad y familia* (1936), principal investigación colectiva llevada a cabo en esta primera etapa en el marco del *Institut für Sozialforschung*: “En los *Estudios sobre autoridad y familia* se muestra de manera ejemplar qué significaba en la praxis aquello que Horkheimer siempre repetía —también en el Prólogo a los *Estudios*— acerca del trabajo conjunto de disciplinas y la articulación entre métodos constructivos y empíricos” (Wiggershaus 2008, p. 172). Se trataba en efecto de un conjunto de investigaciones que, iniciadas en el período previo a la llegada del nazismo y finalizadas ya en el exilio de los principales miembros del Instituto, buscaban explorar las tendencias más profundas —culturales y

psíquicas— que explicarían la disposición presente en ciertos individuos a asumir una posición de sumisión y pasividad frente a la autoridad. La continuidad de este interés filosófico quedará posteriormente de manifiesto con la publicación del importante estudio acerca de *La Personalidad Autoritaria* bajo la dirección de Adorno en 1950.

Un primer aspecto sin duda importante de destacar en relación con los *Estudios sobre autoridad y familia*, es el enfoque particular a partir del cual se elige abordar en ellos el por aquel entonces acuciante problema del autoritarismo político. En efecto, sobre todo tras el ascenso de los regímenes totalitarios, la Teoría Crítica comenzó a dedicar gran parte de sus esfuerzos a comprender las mediaciones culturales, sociales y psicológicas que hicieron posible el surgimiento del autoritarismo político y la experiencia del exterminio masivo. Así, en su interés por abordar el problema del autoritarismo se distanció de aquellas descripciones formales o institucionales más habituales (esto es, su estudio desde el ámbito del régimen político), intentando explorar sus dimensiones más profundas a nivel de las tendencias subjetivas y las disposiciones inconscientes que caracterizan a la estructura psíquica de los individuos en las sociedades capitalistas. Se trataba, en otras palabras, de comprender la reproducción cultural y las raíces psíquicas del autoritarismo político en tanto fenómeno social.

La familia moderna, con su estructura de relaciones internas y pautas de socialización marcadas por la figura predominante del padre, será descrita desde este interés como una institución clave para comprender la formación y reproducción de aquellas disposiciones psíquicas y pulsionales que permitirían caracterizar el “carácter típico” de la individualidad moderna y sus tendencias autoritarias. Este modo de exploración de la relación entre autoridad y familia vino a expresar con claridad, además, aquella aspiración antes mencionada de una renovación de la consideración marxista de la cultura a través de un renovado diálogo con sus fuentes filosóficas, en especial con la filosofía de Hegel. La “crítica de la cultura” será entendida así desde la perspectiva particular de una “crítica dialéctica de la ideología”, lo cual se expresará precisamente —entre otros ámbitos— en la descripción que realizará la Teoría Crítica acerca del lugar y significado de la familia nuclear en la sociedad capitalista.

En efecto, en su aproximación a la familia la Teoría Crítica pretenderá —en primer lugar— conservar el supuesto marxista básico asociado a describir la estructura y dinámica de las distintas instituciones sociales en relación con las condiciones materiales de organización del trabajo. La reproducción de la

vida familiar, tanto en sus formas como en sus dinámicas internas, debía ser comprendida en su vínculo con la división del trabajo y la organización de la propiedad que caracteriza a las distintas épocas históricas: “El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dado, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra” (Engels, 2017, p. 6). Se expresa aquí, en definitiva, aquella premisa central del materialismo histórico consistente en situar “los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social” (Lukács 1985, p. 82).

Este aspecto resulta crucial para comprender la forma en que la Teoría Crítica propuso abordar el problema del autoritarismo político, esto es, a partir de su relación con la reproducción cultural de la vida familiar burguesa. Como ha advertido Martin Jay (1989, p. 200), en caso de haber elaborado “una teoría de la autoridad específicamente *política*, hacerlo hubiera implicado una fetichización de la política como algo distinto de la totalidad social”. Por el contrario, si se trataba de considerar el autoritarismo en tanto fenómeno social, su comprensión no podía tener lugar de manera aislada, sin dar cuenta de su imbricación con otras instituciones centrales en la época histórica moderna, entre ellas la familia nuclear patriarcal.

Este tipo de análisis, si bien heredero del materialismo histórico, venía al mismo tiempo sin embargo a poner en entredicho el marcado optimismo acerca de la disposición revolucionaria de la clase obrera que había caracterizado a distintas filosofías de la historia de inspiración marxista (por ejemplo, el mismo Lukács en su *Historia y conciencia de clase*). Por el contrario, los *Estudios sobre autoridad y familia* pretendían mostrar que la disposición autoritaria también era cultivada en el seno de las familias de clase obrera, ofreciendo así una explicación más profunda al hecho del fracaso de la revolución en las sociedades capitalistas avanzadas y las tendencias ideológicas a la pasividad o conformidad también entre los grupos de trabajadores. La familia obrera debía ser considerada, en suma, como parte de la misma estructura de dominación propia de la sociedad capitalista, no inmune por tanto al influjo de “las potencias culturales formativas propias de la época” (Horkheimer 2011a, p. 130).

De igual manera, esta crítica de inspiración materialista de la familia moderna intentaba también distanciarse de toda forma de reduccionismo economicismo. El recurso a la psicología, en especial el psicoanálisis freudiano, será aquí un elemento clave que la Teoría Crítica incorporará en su comprensión

de la moderna institución familiar, buscando interpretar la formación de aquellas motivaciones y mecanismos de adaptación subjetiva al orden establecido también más allá de enfoques exclusivamente racionalistas. Como sostendrá Horkheimer (1988, p. 54) al momento de explicar el lugar de la psicología en el programa filosófico de la Teoría Crítica, se trataría de comprender en toda su complejidad —más allá de esquemas reducidamente deterministas o utilitaristas— el comportamiento a los individuos en tanto “seres psíquicos”.

Este objetivo de una visión no reduccionista acerca de la formación del “carácter típico” en las distintas épocas históricas es la que, según se sostiene en los *Estudios sobre autoridad y familia*, exigía prestar una especial dedicación al análisis de las instituciones sociales, pues son ellas las que concretamente ejercen una función de mediación entre la individualidad y las condiciones económicas dominantes:

El proceso de producción influye en los individuos no solo en la forma directa y presente, tal como ellos lo viven en su trabajo, sino también en la forma en que aquel se conserva, mediado, en las instituciones relativamente estables, es decir, de transformación lenta, como familia, escuela, iglesia, organizaciones artísticas y otras semejantes (Horkheimer 2011a, p. 130).

Esta comprensión del rol mediador de las instituciones, destacándose entre ellas la familia por su condición de agente socializador primario, permite comprender dos aspectos importantes que la Teoría Crítica subrayará en su significado para la reproducción de la dominación social. Por una parte, en tanto las instituciones corresponden a formaciones históricamente sólidas y, por ende, cuyo cambio se experimenta en un largo plazo, el “carácter típico” de los individuos debe ser comprendido considerando no solo el momento actual, sino además el desarrollo histórico previo. En tal sentido, existirían formas de comportamiento e inclinaciones subjetivas que resultarían compartidas o comunes para el conjunto de individuos pertenecientes a una época histórica.

Y al mismo tiempo, sin embargo, las influencias que ejercen las instituciones sobre los individuos pertenecientes a distintas clases sociales tampoco se podrían comprender de manera estrictamente homogénea, pues ello implicaría pasar por alto el hecho de la dominación. La mediación formativa que ejercen instituciones como la familia se expresa así de manera diferenciada para los distintos grupos sociales, toda vez que sus mecanismos constitutivos “para cada estrato social funcionan de una manera peculiar” (Horkheimer

2011a, p. 130). En definitiva, el significado que la Teoría Crítica atribuye a la familia en su reproducción del orden establecido, se sostiene en comprender a la dominación como un fenómeno social que articula internamente momentos de unidad y diferencia.

Ahora bien, este significado para la reproducción de la dominación no agota el propósito de una consideración de la familia nuclear desde la perspectiva de una crítica de la ideología. Un rasgo igualmente decisivo del estudio de la familia burguesa por parte de la Escuela de Frankfurt se asocia a su orientación dialéctica. Desde aquí, buscando continuar la recepción del idealismo de Hegel en la filosofía crítica de Marx, el programa de la Teoría Crítica insistirá en el hecho que someter a crítica el orden establecido también necesariamente supone evidenciar sus posibles condiciones de transformación.

El diagnóstico de un momento utópico resultará entonces decisivo para la Teoría Crítica, concebido éste además no simplemente como una toma de posición individual, sino más bien —en la herencia de Hegel y Marx— a partir de un esfuerzo de interpretación de un “contenido de verdad” inscrito en las instituciones sociales e ideales culturales vigentes en una época y que empujan —como posibilidad utópica— más allá del orden vigente. Esta orientación distintiva de una crítica dialéctica de la ideología será descrita por Horkheimer (1991, p. 336) como la “función social de la filosofía”:

En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni siquiera el maldecir contra esta o aquella medida, tampoco la simple negación o el rechazo. [...] lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social.

Según la lectura que años más tarde realizaría Herbert Marcuse en *Razón y Revolución*, este carácter dialéctico de la crítica social —por una parte crítica de la dominación y al mismo tiempo autoconciencia de sus posibilidades utópicas latentes— correspondería precisamente a un desarrollo de la filosofía moderna que va desde el idealismo de Kant y Hegel hasta Marx: la crítica de la razón se comprendió en este camino progresivamente en términos de una crítica socio-histórica y, con ello, asumió como objetivo central la realización de una “sociedad racional” o una “comunidad de individuos libres” (Marx) caracterizada por el hecho de su autodeterminación a través del uso de la razón.

La crítica de la ideología sería, por tanto, expresión de este movimiento de “negación de la filosofía” entendido como la aspiración de realizar la razón en la historia (Marcuse 2003, p. 259)

De esta manera, en lugar de solamente insistir en el contenido expresivo de la dominación que portarían las instituciones sociales e ideales culturales propios de una época, la crítica de la ideología buscaría rescatar su “contenido de verdad” y evidenciar sus posibilidades de realización. Nuevamente, ahora con esta apelación a una idea utópica de verdad, la Teoría Crítica revela su necesario componente filosófico: “El hecho de que el hombre puede ser algo más que un sujeto utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases, es un convencimiento que vincula profundamente a la teoría crítica con la filosofía” (Marcuse 1970, p. 92). Por el contrario, una filosofía que acentúa de manera unilateral su diagnóstico de los rasgos ideológicamente negativos de una época, sin identificar al mismo tiempo sus potencialidades utópicas, contribuye a consagrar las tendencias adaptativas al orden dominante. Son por tanto los conceptos básicos mismos con que trabaja la Teoría Crítica los que deben dar cuenta, sostendrá Horkheimer (2011b, p. 236), de “las vicisitudes de la lucha por un nivel más elevado de la convivencia humana”.

Es esta ambivalencia o tensión entre dominación y utopía aquello que la Teoría Crítica identificó, por ejemplo, en su conocido diagnóstico acerca de la “cultura de masas” en las sociedades capitalistas avanzadas. Si por una parte su existencia resulta indisociable de los mecanismos ideológicos propios de la “industrial cultural” que explican su funcionamiento como “engaño de masas” (Horkheimer y Adorno 1998, p. 165), al mismo tiempo contiene la posibilidad latente —abierta igualmente en las condiciones históricas del capitalismo— de un disfrute universal de la cultura, más allá de privilegios estamentales heredados. Nuevamente se trata aquí de una consideración, al menos en parte, ya avizorada por la descripción de Marx acerca de los efectos corrosivos del capitalismo sobre la vieja cultura aristocrática.

El estudio de la familia por la Teoría Crítica se distinguirá, en suma, por asumir la perspectiva de una crítica de la ideología. Así, intentará identificar aquellos mecanismos que entrelazan sus formas y dinámicas internas (mecanismos de socialización) con la reproducción de la dominación social, sin perder de vista no obstante las posibilidades utópicas que se encuentran inscritas en ella en tanto institución expresiva del devenir de la razón en la historia. Aquí, como en otros casos, resulta determinante la articulación filosófica en-

tre Hegel y Marx para comprender el tipo de crítica de la familia moderna elaborado por la Escuela de Frankfurt.

2. La ambivalencia de la familia moderna

La manera en que los *Estudios sobre autoridad y familia* abordan a la familia nuclear y su significado en la sociedad burguesa expresa con claridad este tipo de crítica de la ideología hasta aquí descrito. En efecto, un primer elemento que se destaca en esta aproximación es el esfuerzo por situar los procesos históricos de transformación de la vida familiar, desde el nacimiento de la época moderna hasta la crisis del capitalismo liberal a inicios del siglo XX, en relación con las dinámicas sociales y económicas más generales que han caracterizado la evolución socio-histórica del mundo moderno. Es decir, aun cuando se trata de comprender ante todo las dinámicas que caracterizan el mundo interior de la familia moderna y sus pautas de socialización, este entramado cotidiano no puede ser comprendido (a riesgo de negar su carácter histórico y, por ende, la posibilidad de su crítica) sin dar cuenta del vínculo con el restante orden social.

Aun cuando esta intención permitiría quizás caracterizar en general a la filosofía social y política interesada en el estudio de la familia, un elemento distintivo de la aproximación de la Teoría Crítica radica en pretender descifrar esta imbricación de la familia con el orden social desde el punto de vista del proceso material de producción y, en específico, a partir del problema de la autoridad. Tal como explica Horkheimer, esta relación entre producción y autoridad se deriva del hecho de que el proceso de transformación de la naturaleza y la organización del trabajo social, hasta el presente, se ha realizado bajo el signo de la dominación, vale decir, en el marco de un orden político caracterizado por la dependencia y subordinación. Es esto lo que otorga entonces al problema de la autoridad su relevancia en tanto clave de comprensión histórica:

[C]omprender al individuo como un ser socializado significa, a la vez, que los impulsos y las pasiones, las disposiciones de carácter y las formas de reacción son moldeados por la relación de dominio dentro de la cual se cumple el proceso de vida de la sociedad. El sistema de clases en el que transcurre el destino externo del individuo se refleja, no solo en su intelecto, también en su vida interior, en sus preferencias y deseos. Por tanto, la autoridad es una categoría histórica central (Horkheimer 2011a, p. 145).

Entender a la familia en tanto institución con un sentido histórico, por ende, implica entonces plantear la pregunta por su significado a propósito de la consolidación del orden de dominación existente, así como al mismo tiempo por sus posibilidades de transformación. El estudio de la familia desde la perspectiva de una crítica de la ideología supone por tanto la imposibilidad epistemológica de realizar juicios universales acerca de la institución familiar, pues su carácter afirmativo o negativo en relación con las posibilidades de cambio social solo es posible de ser develado a partir del análisis de su conexión con otras dinámicas históricas y sociales, en particular aquellas asociadas a la reproducción cultural de la autoridad.

Siguiendo de esta manera la orientación antes descrita de una crítica de la ideología, los *Estudios sobre autoridad y familia* describen la moderna familia nuclear en términos normativos marcadamente ambivalentes. Es decir, por una parte, la familia nuclear es considerada como expresión de las tendencias progresivas o emancipatorias asociadas a la época liberal, en especial su pretensión de no asumir como legítima ninguna autoridad que no pueda ser justificada ante la razón. La familia moderna, caracterizada por el hecho de su institución a partir de la voluntad afectiva de sus miembros y ya no por el peso de la tradición o las obligaciones estamentales, se concibe de esta manera como un lugar privilegiado en el ejercicio de la autonomía y libertad moderna.

Al mismo tiempo, sin embargo, sus estrechos vínculos con un orden social y cultural caracterizado por la dominación, tal como es la sociedad capitalista, socavan la efectiva realización de sus tendencias progresivas o utópicas y, por el contrario, instalan a la institución familiar como un pilar clave en la afirmación del orden y la autoridad vigente. El propósito de describir esta doble tendencia o ambivalencia constitutiva de la familia nuclear burguesa representa, en definitiva, el rasgo básico de su estudio desde una crítica de la ideología.

En cuanto a sus aspectos progresivos o utópicos, éstos se expresarían —en primer lugar— en el hecho que el mundo interior de la familia moderna aparece caracterizado por una aspiración crítica a la afirmación de la autoridad meramente a partir de la costumbre o la tradición. En efecto, su estructura interna de relaciones se caracterizaría por reemplazar la obediencia ciega a la autoridad del padre en tanto fundamento de los lazos familiares por el “uso de la razón” (Horkheimer 2011a, p. 177), de manera tal que ahora “en lugar de la esclavitud y la sumisión, se encuentran la consideración racional y la obediencia voluntaria” (Horkheimer 2011a, p. 182). La vida familiar bur-

guesa representa, en tal sentido, una esfera expresiva del individualismo y la autonomía moderna, pues sus relaciones y trama de interacciones se liberan de los imperativos de la producción característicos en la economía doméstica familiar, fundándose a contar de entonces en la naturaleza afectiva y en la individualidad de sus miembros. Por este motivo, la familia nuclear —si bien inserta en la estructura de dominación propia de la sociedad capitalista— expresaría una tendencia normativa o ideológica opuesta a la dominante en general en la vida social, marcada más bien por perspectivas instrumentales de dominio de unos sobre otros:

En contraposición a la vida pública, en la familia —donde las relaciones no pasan por la mediación del mercado y los individuos no se enfrentan como competidores— el individuo siempre ha poseído, sin embargo, la posibilidad de no actuar meramente como función, sino como ser humano. [...] en tal sentido la familia no lleva hacia la autoridad burguesa sino hacia el presentimiento de una mejor condición humana. (Horkheimer 2011a, p. 191)

Junto con ello, un momento especialmente utópico —en el sentido de anunciar una posible transformación del orden dominante— se expresaría además en el conjunto de prácticas asociadas al amor conyugal y sexual, así como en el “cuidado materno” que tiene lugar en el marco de la familia moderna.¹ Esto en la medida que todas estas prácticas se basan no en condiciones de cálculo de utilidad económica o maximización de poder, tal como resultaría propio de la socialidad deformada por el intercambio capitalista de mercancías, sino en la aspiración desinteresada por la satisfacción de las necesidades y la “felicidad del otro” (Horkheimer 2011a, p. 191). De manera muy clara, Horkheimer sigue aquí aquella descripción que ya Hegel había realizado en su *Filosofía del derecho* (1821) acerca de la familia como un ámbito de libertad en que la satisfacción personal resulta indisociable —y no en contraposición o competencia, como acontece en la “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*)— de la satisfacción de las necesidades del resto de integrantes.

En su conjunto, este tipo de consideraciones conducen finalmente a Horkheimer a la conclusión de que la familia nuclear burguesa representa nada

¹ Resulta necesario señalar que aspectos importantes de la descripción que realiza la Teoría Crítica acerca de la familia nuclear moderna, a pesar de someter a crítica a la autoridad paterna, descansan a su vez en un supuesto tradicional acerca de una división naturalizada de roles que permite una suerte de complementariedad moral entre géneros en la familia. Este problema, entre otros, es abordado por Jessica Benjamin (1982) a partir de su idea de las “antinomias del pensamiento patriarcal” en la obra de Adorno y Horkheimer.

menos que una “reserva de fuerzas de resistencia contra el completo agotamiento anímico (*Entseelung*) del mundo y contiene en sí un momento anti-autoritario” (Horkheimer 2011a, p. 195). Sus aspectos progresivos encarnan por tanto no solo la posibilidad futura de un lazo social no dominado por la razón instrumental, sino además ofrecen, en el presente mismo, un espacio en abierta tensión con las restricciones dominantes: “Aun cuando en el apogeo del orden burgués la vida social solo se ha renovado a costa de privaciones para la mayoría, la familia ha sido un lugar donde el sufrimiento se ha podido expresar libremente y el interés los individuos ha encontrado un refugio de resistencia” (Horkheimer 2011a, p. 190).

Sin embargo, como se indicó, estas tendencias utópicas se encontrarían al mismo tiempo atravesadas y deformadas por la influencia de otras “fuerzas sociales formativas” que operan en la moderna vida familiar (Horkheimer 1988, p. 60). Serían estas fuerzas socializadoras las que generan aquella específica “impregnación del alma” (*seelische Prägung*) que termina por asociar la estructura de la familia nuclear con el surgimiento de esa específica disposición subjetiva en sus miembros a aceptar la realidad y la autoridad sin mayores cuestionamientos, esto es, la formación de un “carácter autoritario”.

Las raíces de semejante proceso formativo se encuentran en una serie de rasgos típicos que Horkheimer (2011a, p. 185) describe como “la eficacia sugestiva de la situación en la pequeña familia”. Esta situación estaría marcada ante todo por el hecho que en la vida intrafamiliar la figura del padre asume un papel preponderante provisto de cualidades presuntamente especiales en tanto fundamento de su autoridad. En sentido contrario a la tendencia progresiva antes descrita que apuntaba hacia una crítica de la autoridad irracional, los atributos en que descansa la autoridad del padre en la familia nuclear moderna no guardan relación alguna con el uso de la razón. La obediencia que se debe a su figura aparece, por el contrario, amparada exclusivamente en la facticidad del poder que posee, es decir, sin mayor respaldo racional de legitimidad. En suma, en la figura del padre que domina la escena intrafamiliar burguesa nuevamente la legitimidad de la autoridad —a contramano de lo que afirma la época liberal de sí misma— se disuelve en la mera facticidad del poder: “Porque que el padre *de facto* es el más poderoso, también lo es *de iure*” (Horkheimer 2011a, p. 177).

En efecto, Horkheimer explica en detalle que la autoridad paterna descansa en dos atributos fácticos, derivados ambos únicamente de su posición de poder en el mundo. Por una parte, en el hecho de concentrar mayoritariamente la

fuerza física y, por ende, las posibilidades del uso de la violencia: “El padre tiene derecho moral a que el niño se subordine a su fuerza y no porque se manifieste como digno; antes bien, se manifiesta como digno porque es el más fuerte” (Horkheimer 2011a, p. 178). Y por otra, su autoridad descansa en su posición de poder en la esfera económica, esto es, por ser el principal proveedor del sustento material del hogar: “Es el señor de la casa porque gana el dinero o, al menos, lo posee” (Horkheimer 2011a, p. 182).

Ambas cualidades —fuerza física y poder económico— corresponden de esta manera a atributos basados exclusivamente en la posición fáctica del padre, sin mayor sustento racional. La eficacia sugestiva de la familia burguesa consiste, sin embargo, en producir la profunda impresión que dichos atributos encarnan cualidades naturales o consustanciales del padre. De esta manera, a pesar de las aspiraciones de autonomía individual y crítica de la autoridad irracional que legitiman la vida familiar burguesa, sus relaciones internas contribuyen a generar una disposición subjetiva a obedecer de manera pasiva ante la existencia fáctica del poder, esto es, la tendencia —profundamente arraigada en la estructura psíquica de los individuos a partir de su socialización familiar— a un “ciego reconocimiento” de la autoridad (Horkheimer 2011a, p. 182).

Ahora bien, las consecuencias de estos procesos formativos exceden con creces el contexto de la vida familiar. En efecto, la tendencia generada por la moderna familia patriarcal a afirmar sin más las diferencias fácticas de poder, constituye un rasgo que caracteriza a la individualidad moderna hasta en sus formas más básicas de percepción y clasificación del mundo social. De manera interesante, Horkheimer destaca esta consecuencia mediante una referencia a la categoría kantiana de “entendimiento”:

El mundo espiritual en que el niño crece a causa de esta dependencia, así como también la fantasía por cuyo intermedio anima la realidad, sus sueños y deseos, sus representaciones y juicios, todo esto está dominado por la idea del poder ejercido por unos hombres sobre otros, por la idea del arriba y el abajo, del mandar y obedecer. Este esquema es una de las formas que adopta el entendimiento en esta época, es una función trascendental (Horkheimer 2011a, p. 183).

Junto con esto, haciendo uso ahora de categorías psicoanalíticas, Horkheimer cree que la formación del “carácter autoritario” también conduce finalmente al surgimiento de un “sentimiento de culpa” o “disposición al sacrificio” en los individuos. Una vez neutralizada la figura del padre ante toda

posible crítica—y, con ello, a largo plazo, la autoridad en general— los individuos aprenden a buscar las causas de sus frustraciones o fracasos ya no en condiciones externas, sino en la propia individualidad: “El resultado de la educación paterna son individuos que de antemano buscan el error en sí mismos”. (Horkheimer 2011a, p. 186).

En suma, como se puede apreciar, en su aproximación al estudio de la familia desde una perspectiva de crítica de la ideología, Horkheimer asume la importancia de traer a consideración tanto su significado para la reproducción de la dominación como sus tendencias utópicas latentes. Ahora bien, este carácter ambivalente de la familia moderna no solo debe ser entendido en el sentido que sus aspiraciones progresivas o utópicas entran en contradicción con la realidad de la dominación. Más allá de esto, la crítica de la ideología asume no solo el objetivo de identificar tensiones en la cultura moderna, sino más bien pretende dar cuenta de una profunda contradicción existente entre lo que una época histórica afirma de sí misma y su efectiva realidad social. En tal sentido, la época liberal o burguesa se muestra en general como ideología.

La moderna familia nuclear es vista de esta manera como un lugar privilegiado para una crítica de la forma en que la ideología de la época burguesa se relaciona con el problema de la autoridad. La vida familiar burguesa surge, en efecto, encarnando la promesa de una ruptura con las formas tradicionales de subordinación doméstica en nombre de la libertad de los individuos; su realidad efectiva es, sin embargo, la subordinación de la autonomía sus miembros a la ciega afirmación de la autoridad existente. El destino de la familia burguesa se muestra de esta manera, concluirá Horkheimer, indisociable del destino de la época histórica que la vio nacer:

El pensamiento burgués se inicia como lucha contra la autoridad de la tradición, contraponiendo a ella la razón de cada individuo como legítima fuente del derecho y la verdad. Termina con la exaltación de la mera autoridad como tal, tan vacía de contenido determinado como el concepto de razón. (Horkheimer 2011a, p. 149)

3. Consideraciones finales

A pesar de los sustantivos cambios de orientación que experimentará con posterioridad el programa filosófico originario de la Teoría Crítica, especialmente a partir de la publicación de la *Dialéctica de la Ilustración*, su interés en torno a la familia permanecerá como una constante. En efecto, a contar de los años

cuarenta la Teoría Crítica insistirá en el diagnóstico de una crisis definitiva de la época liberal y sus promesas emancipatorias, deviniendo la sociedad capitalista en diversas formas de totalitarismo expresivas del dominio de la razón instrumental en la historia. La crítica dialéctica de la ideología se convertirá así en una “filosofía negativa” de la historia (Honneth 1989, p. 43).

Este pesimismo filosófico acerca del destino de la civilización expresa, al mismo tiempo, un pesimismo sobre el destino de la familia burguesa. La crisis de los ideales de autonomía y libertad individual no solo se explicaría por la pérdida de autonomía de los empresarios privados en la esfera del mercado como consecuencia de la conversión monopolista del capitalismo, sino además por una serie de tendencias estructurales de cambio en la familia nuclear burguesa que conducirían a la disolución de sus aspectos utópicos. Por aquel entonces sostendrá en tal sentido Horkheimer: “El individuo ya no tiene vista alguna hacia el futuro, debe simplemente estar dispuesto a adaptarse, a complacer cualquier gesto, a manejar cualquier palanca, a hacer siempre algo diferente y siempre lo mismo. La célula de la sociedad ya no es la familia, sino el átomo social, el individuo solo” (Horkheimer 2011c, p.288).

La centralización burocrática del poder en el capitalismo avanzado estaría así acompañada por un desplazamiento de las funciones socializadoras desde la familia nuclear hacia el aparato técnico-económico y los dispositivos de la cultura de masas, generando una manipulación sistemática de los individuos en sus tendencias más profundas de comportamiento. El individuo se enfrenta entonces ahora de manera directa a las exigencias socializadoras de los aparatos de dominación, sin aquella mediación de la institución familiar que, a pesar de todas sus dimensiones de dominación, permitía el surgimiento de la conciencia moral y anunciaba de manera utópica la posibilidad de una transformación del orden vigente.

Con la crisis de la familia nuclear la Teoría Crítica cree ver consumada, en definitiva, la disolución de los ideales emancipatorios propios de la época burguesa. Precisamente así lo describirá Adorno en sus aforismos de *Minima moralia*: “Aun cuando el sistema subsiste, con la familia se disolvió no solo el agente más eficaz de la burguesía, sino también el obstáculo que sin duda oprimía al individuo, pero que también lo fortalecía, si es que no lo creaba. El fin de la familia paraliza las fuerzas de oposición” (Adorno 1970, p. 17).

Referencias

- Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., Sanford, R. N. (1950), *The Authoritarian Personality*, Harper & Row, Nueva York.
- Adorno, T.W. (1970), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Anderson, P. (1979), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
- Benjamin, J. (1982), Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse, en W. Bonß y A. Honneth 1982, pp. 426-455.
- Bonß, W. y Honneth, A. (1982), *Sozialforschung als Kritik: Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Dubiel, H. (1982), “Die Aufhebung des Überbaus. Zur Interpretation der Kultur in der Kritischen Theorie”, en W. Bonß y A. Honneth 1982, pp. 456-481.
- Engels, F. (2017), *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Ediciones Akal, Madrid.
- Freud, S. (1992), *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid.
- Honneth, A. (1989). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Lukács, G. (1985), *Historia y conciencia de clase*, Editorial Sarpe, Madrid.
- Jay, M. (1989), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus Ediciones, Madrid.
- Horkheimer, M. y Adorno, T.W. (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Horkheimer, M. (1988), *Geschichte und Psychologie (Gesammelte Schriften 3)*, Fischer, Frankfurt/M.
- Horkheimer, M. (1991), *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (Gesammelte Schriften 4)*, Fischer, Frankfurt/M.
- Horkheimer, M. (2011a), *Autorität und Familie*, Fischer, Frankfurt/M.
- Horkheimer, M. (2011b), *Traditionelle und kritische Theorie*. Fischer, Frankfurt/M.
- Horkheimer, M. (2011c), *Vernunft und Selbsterhaltung*, Fischer, Frankfurt/M.
- Marcuse, M. (1970), *Cultura y Sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires.
- Marcuse, M. (2003). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Alianza Editorial, Madrid.
- Reich, W. (1972), *Psicología de masas del fascismo*, Editorial Ayuso, Madrid.
- Rousseau, J.-J. (2000), *El contrato social o principios de derecho político*. Editorial Tecnos, Madrid.
- Schneewind, J. B. (2009), *La invención de la autonomía: Una historia de la filosofía moral moderna*, Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Wiggershaus, R. (2008), *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Stoa

Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 141–170

ISSN 2007-1868

SEGANDO LAS SOMBRAS EN SILENCIO.
LA LITERATURA COMO UNA FORMA
ABERRADA DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO
EN LA ESPAÑA DEL BARROCO

(Mowing the shadows in silence. Literature as an aberrated form of
philosophical thought in Spain of the Baroque)

FERNANDO GÓMEZ CABIA.
Universidad Nacional Española a Distancia.
fgomezcabia@gmail.com

Si he segado las sombras en silencio
me queda la palabra.
(Blas de Otero)

RESUMEN: El presente artículo supone un ejercicio de articulación entre literatura e historia a partir del pensamiento filosófico del Barroco español. La literatura española del Barroco se emplaza como marco incomparable para asomarse al pensamiento español del Siglo de Oro. El trabajo rescata la propuesta humanista de los siglos XVI y XVII, de ese Barroco que se muestra como una modernidad fracasada a partir de la *Leyenda Negra* que difundió la idea de una España incapaz de generar civilización que lo único que podría engendrar eran mugrones monstruosos o deformes.

PALABRAS CLAVE: Literatura · pensamiento español · historia · Barroco.

ABSTRACT: The present paper is an exercise in articulation between literature and history within the philosophical thought of the Spanish Baroque. Spanish literature of the Baroque is placed as an incomparable framework to peep into the Spanish thought of the Golden Age. The present work rescues the humanist proposal of the 16th and

Recibido 7 de mayo de 2020
Aceptado 28 de mayo de 2020

17th centuries; of that Baroque that appears as a failed modernity according to the Black Legend, which spreads the idea of a Spain incapable of generating civilization, and only able to produce monstrous or misshapen dwarfs.

KEYWORDS: Literature · Spanish thought · history · Baroque.

Introducción

Siempre hemos andado los españoles a vueltas con la *Leyenda Negra*.¹ Ese invento de propaganda ideológica gestado a mediados del siglo XVI en las cortes de Inglaterra, Holanda y Francia difundió a los cuatro vientos la crueldad atroz del Imperio español, la intolerancia ciega de nuestros connacionales y la incapacidad del pensamiento, la moralidad y la civilización ibéricas para alinearse en una Europa moderna y en progreso. Alentado muchas veces por la disidencia interior, este proyecto denigratorio se ha cebado en la figura de don Felipe II, al que retrató como un monarca sibilino, cruel, incapaz de sentimientos humanos, zafio y vengativo. La insistencia en el tópico ha llegado muchas veces a convencer a las mejores inteligencias españolas, que han desarrollado, desde al menos el siglo XIX, una sobre la esencia nacional y los logros de nuestra civilización. Este *nacional-masoquismo*, como lo definiera Américo Castro, terminó por alejar a la intelectualidad española de la idea de tradición y de continuidad de su esfuerzo con la cultura nacional preexistente.² Es difícil querer vincularse con matanzas atroces de indígenas americanos, tal como las pintaba fray Bartolomé de las Casas³; con oscuros frailes torturadores en los conciliábulos secretos de la Inquisición toledana

¹ Siempre incluye hasta ahora mismo. La polémica en la historiografía española que más ruido ha hecho en estos últimos años es la que desencadenó la aparición del libro *Imperiofobia y leyenda negra* de Elvira Roca (2016), en pro del rearme moral de una visión tradicionalista de la historia de España y con una a veces violenta carga contra los historiadores progresistas que se han hecho eco, a juicio de la autora, de la propaganda antihispánica extranjera. Este trabajo fue impugnado por otro título, *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, de José Luis Villacañas (2019), que intentaba dismantelar las supuestas mistificaciones políticamente interesadas del libro de la profesora Roca. Esta potente polémica ha conseguido lo impensable: que de un libro, y encima de historia, se hayan impreso veinticuatro ediciones en sólo tres años (es el caso del de Roca), y del otro hayan visto la luz cinco en apenas un año. A su estela han aparecido títulos tan expresivos como el de Paul Preston (2019), *Un pueblo traicionado. España de 1876 a nuestros días. Corrupción, incompetencia política y división social* o el de Henry Kamen (2020), *La invención de España. Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*. Es evidente que el asunto de la Leyenda Negra y de la mismidad de España sigue agitando nuestras conciencias.

² El concepto de nacional-masoquismo está presente en toda la obra de Américo Castro. Citaremos aquí sólo algunos de sus estudios mayores: Castro, 1954, 1961, 1965.

³ Véase Las Casas, 1552; y Bataillon, 1985.

según los retrata Poe⁴; con miserables contubernios de incesto y poder, con el asesinato de un príncipe por celos repugnantes de su padre, con persecuciones políticas de mezquindad inusitada.⁵ Los mejores españoles desde finales del XIX prefirieron romper con esta caricatura de la patria y buscar un sueño limpio de convergencia con Europa. El franquismo fue sólo un largo anestésico que *tibetanizó* el país y que generó más rechazo a una idea de tradición española injustamente manipulada hasta lo grotesco por el régimen.⁶ El progresista medio ibérico se desentiende irónicamente de una historia de boina y berza, de rosario en familia y procesión de flagelantes cadavéricos.

Pareciera que la *España de cerrado y sacristía* que acuñó Antonio Machado no tiene nada que ofrecer al entendimiento fino.⁷ La comparación con Europa ofende. Mientras que entre 1550 y 1750, por acotar amplio, el Occidente continental desarrolló unos nuevos esquemas de pensamiento filosófico y acometió una empresa de crecimiento técnico y económico basada en las libertades individuales y los sistemas democráticos, España vivió una etapa oscura y represiva sin parangón en el mundo civilizado. No hay pensamiento sistemático de la Modernidad en nuestros clásicos. No hay inventos que transformen la realidad. No hay acumulación inteligente de capitales. No hay desarrollo de las conciencias individuales, sino apenas una falsa unanimidad en torno a la religión y al absolutismo exigida a sangre y fuego. No hay ciencia moderna en unas universidades enrocadas en un aristotelismo trasnochado y en una paralizante escolástica postmedieval. La *Leyenda Negra* difundió la idea de una España incapaz de civilización homologable, que sólo podría parir frutos monstruosos o deformes. Se diría que perdimos el tren de la Modernidad porque nos empeñamos (nos empeñaron) en ser *martillo de herejes* y espada de la Religión verdadera...⁸

⁴ Poe, 1842.

⁵ Sobre el asunto del príncipe don Carlos, véase Fernández Álvarez, 2006a.

⁶ El concepto de tibetanización de España aplicada al cierre de fronteras decretado por Felipe II para prevenir del contagio protestante está presente *passim* en la amplísima obra del filósofo y charlista español José Ortega y Gasset. La tentación del aislamiento para salvar no se sabe exactamente qué esencias patrias es desde entonces una constante en todos los regímenes dictatoriales y nacional-fascistas ibéricos. Para asomarse brevemente a la ambivalente actitud que Ortega y Gasset tuvo en torno a la política nacional en los confusos años treinta y siguientes puede consultarse Flórez, 1999.

⁷ La cita de Machado extraída del poema "El mañana efímero", del libro *Campos de Castilla* (Machado, 1912).

⁸ La feliz expresión "España, martillo de herejes" fue creada por don Marcelino Menéndez Pelayo, sin duda el más brillante de los creadores del ultranacionalismo españolista. Aparece por primera vez en el vibrante epílogo de su magnífica *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo, 1880).

Pero esa imagen de España, con tener un cimiento real incuestionable, no es del todo cierta. O no es la única cierta. Don Antonio Machado, en el mismo poema que antes citábamos, contraponía a esa pobre patria narcotizada otra *España de la rabia y de la idea* que él veía alborear en ese 1912 de la primera edición de *Campos de Castilla*. Esta versión digna del país, no obstante, no era un fruto artificial, contemporáneo y de imitación europea, sino *otro modelo diferente de tradición española*, aumentado y recrecido *con esa eterna juventud que se hace / del pasado macizo de la raza*. Otra España que venía desde el fondo de los siglos, que fue suplantada y secuestrada por un artificio extranjero, el austracismo contrarreformista implantado en nuestro país a mediados del siglo XVI como escudo contra el contagio herético luterano y como herramienta de imposición imperial de la fe católica. Ante esta imposición violenta, la España de la Escuela de Traductores de Toledo, de Ramón Llull, de Avicena y Averroes, la de la tolerancia medieval de las tres culturas, tuvo que replegarse y adoptar formas cautas y disimuladas para expresar su pulsión íntima. Y en la invención de estas formas tangentes de pensamiento nuestra cultura alcanzó cimas de modernidad universal incomparables.⁹

Y es que los siglos de Montaigne y de Descartes, de Spinoza, Hobbes y Locke no fueron en absoluto para España un tiempo de vacío cultural. Fueron nuestros orgullosos Siglos de Oro, especialmente en el mundo de las artes. España inventa la gran pintura moderna con *Las Meninas* de Velázquez, que no es otra cosa que la representación pictórica de la duda barroca sobre la realidad y el hallazgo de cimiento filosófico estable en la *res cogitans* (la *res pictrix*, en este caso) que representa la figura valiente de don Diego de Silva pintando con ojo atento a los reyes apenas reflejados para el espectador en el espejo del fondo. ¿Pintura cartesiana? Español es San Juan de la Cruz, que juzga engañoso y embaucador el mundo, la *res extensa*, y decide retirarse a una privacidad intocable para depurar la esencia de un yo personal que busca la sabiduría. Hace de ello la poesía más arrebatada de nuestra lengua. ¿Una poesía a lo Montaigne? Paradigma de hispanidad es el *Quijote* cervantino, en el que se retrata la sospecha de que la realidad es un embeleco que aturde y estorba para perseverar en la constitución del yo del personaje. Con esos mimbres, don Miguel de Cervantes crea la gran novela europea, el género indiscutible de la modernidad. ¿Una creación adscrita al racionalismo filosófico

⁹ Y así siguió la cosa per omnia saecula saeculorum, a lo que parece. Para las sucesivas traiciones de la plutocracia española y su maquinaria ideológica a esa otra España popular y libertaria desde finales del XIX hasta hoy, vid. el ya citado Preston, 2019.

occidental? Quevedo afila los cuchillos de una percepción negativa del hombre y busca cimentar con sus ensayos políticos un Estado absoluto que libre al mundo del caos ininteligible de la vida. ¿Un Hobbes hipercatólico?

Preocupaciones vitales muy parecidas darán resultados bastante divergentes en el Occidente europeo y en España. ¿Por qué? Aclarar esta cuestión será el empeño de mi trabajo. Bástenos apuntar ahora que en la España posterior a 1559 (años de aparición del *Index Librorum Prohibitorum* del inquisidor Valdés, años de las quemas de luteranos en Valladolid y en Sevilla) la publicación de ideas que aun de lejos pudieran considerarse heterodoxas se volvió muy peligrosa, prácticamente suicida.¹⁰ Y que nuestros mejores ingenios, plantados en la corriente central de la Modernidad por una tradición ibérica antigua y por un primer renacimiento abierto y europeizante, debieron embozar sus reflexiones so capa de un excipiente artístico aparentemente inocente y salvaguardador. La *non nata* filosofía de la Modernidad española adoptó, por necesidad imperiosa, formas artísticas para su expresión segura, y se vertió en moldes principalmente literarios. Son las *formas aberradas* del pensamiento español de las que trata nuestro ensayo.¹¹

El sueño imperial también produce monstruos.

¹⁰ La primera edición del Index de Valdés es de 1551; en él aparecen solamente dieciséis autores, todos ellos luteranos confesos. En 1558 una pragmática real establece la censura previa de todo manuscrito que pretenda imprimirse en España, al tiempo que se decreta el cierre completo de fronteras para la importación de libros extranjeros en castellano. El año siguiente, 1559, otra pragmática prohíbe estudiar o enseñar fuera de España a súbditos de la Corona. Ese mismo año se amplía la nómina del Índice de Valdés hasta incluir a cincuenta y seis autores más, especialmente a traductores y glosadores de Biblias comentadas, ninguno declaradamente luterano. Es el fin del Humanismo y la llegada del Terror. ¿Es casual que coincidan en estos años también el dismantelamiento de presuntos núcleos protestantes en Sevilla y Valladolid, y los consiguientes autos de fe con quema de herejes? La España Eterna, curioso invento ajeno a la tradición española, bastante moderno, y, por cierto, errónea piedra fundamental de la Leyenda Negra, acababa de consumir su golpe de estado. Remitimos al siguiente capítulo de nuestro trabajo. Conviene recordar que, hasta su abolición definitiva en 1833, el Index Librorum Prohibitorum fue ampliado otras diez veces... Sobre este asunto es muy útil el clásico libro de Henry Kamen, *La Inquisición española. Una revisión histórica* (Kamen, 1999), del que sacamos algunos de estos pormenores.

¹¹ Y que bien podrían ampararse bajo una cita cervantina. En el prólogo al desocupado lector de la Primera Parte del Quijote, Cervantes deja caer como por casualidad un refrancillo popular que quiere darle al dicho lector la clave para interpretar lo que se le viene encima: "y sabes lo que comúnmente se dice, que debajo de mi manto al rey mato". Exactamente eso es, de ese obrar a cencerros tapados (válganos también a nosotros echar mano de esa sabiduría popular perseguida por la biempensancia) es de lo que trata este ensayo. (Para la cita exacta, Cervantes, 1605, p. 7). Pero sígase leyendo...

España tuvo muy mala suerte con su vocación de imperio. Nos pasamos toda la Edad Media en una difusa empresa nacional mal llamada *Reconquista*, y eso generó una visión del mundo *more ibérico* excesivamente militante y agresiva. Castilla, *un pequeño rencón* en el mapa de España, según feliz frase del anónimo autor del *Poema de Fernán González*¹², se vio casi sin querer dirigiendo una especie de cruzada sin prisa y sin demasiado ardor religioso contra los enemigos de la *fe verdadera*. El éxito de la empresa sorprendió a los mismos mantenedores del empeño. Castilla, en principio el peor dotado de los territorios cristianos hispánicos, se extendió sobre Al Ándalus e impuso su ley y su idioma a los otros reinos del norte. La combinación de libertades individuales otorgadas a una población descontentadiza asentada en zona de frontera (los *fueros: nadie es más que nadie*), y el ansia de medro y honra resuelta en belicosidad como factor de excelencia (*cuantos más moros más ganancia*) determinaron que Castilla se viera a mediados del siglo XV como la potencia hegemónica de la vieja Hispania romana. Sobre su esfuerzo, y mediante el matrimonio de los Reyes Católicos, se fundó la nueva España, el primer estado europeo moderno.¹³

Este nuevo país nace con altos designios. El empuje de ocho siglos de Reconquista ha creado unas necesidades expansivas innegables. Elio Antonio de Nebrija, el autor de la primera *Gramática de la Lengua Española* impresa en 1492, apunta en su prólogo que *todo imperio necesita una lengua* para cimentar su unidad, como sucedió con el latín y Roma. Lo curioso es que España aún no tiene imperio: las carabelas de Colón todavía no han tocado tierra, y el país sigue siendo una potencia meramente ibérica, sin presencia europea. Pero hay un fermento que indica que algo va a pasar.¹⁴

Los Reyes Católicos toman las riendas de esta ansia colectiva. Reforman la administración interior, terminando con la nobleza levantisca y creando el germen de un estado moderno. Inician la expansión por el norte de África. Copian la política portuguesa de viajes transoceánicos, subvencionando a un orate genovés que, al cabo, nos dará el añorado imperio por el camino que menos se esperaba. Y empeñan su descendencia en una ambiciosa política matrimonial orientada a culminar la unidad ibérica con Portugal y a establecer relaciones con las casa reales más importantes de Europa.¹⁵

¹² Manejamos la edición de Juan Victoria en la Colección Letras Hispánicas de la Editorial Cátedra. Véase Anónimo, hacia 1250.

¹³ Para los inicios del Condado (y luego reino) de Castilla, García González, 2008.

¹⁴ Léase bajo esta perspectiva el proemio de la Gramática de Nebrija (Nebrija, 1492).

¹⁵ Para una visión de conjunto del reinado de los Reyes Católicos es muy útil consultar Pérez, 2002.

Por un azar de muertes y oscuras tramas, la proyectada unión con Portugal se desvanece, y llega al trono de España doña Juana I, casada con Felipe el Hermoso, hijo de Maximiliano de Austria, Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. La maquinaria medieval centroeuropea de defensa armada del Papado y de la ortodoxia religiosa, ajena hasta entonces a nuestro país ensimismado, empieza a tener relación con España. Tras algunos hechos negros y no pocas insidias, la Reina Loca es encerrada en Tordesillas e incapacitada para el gobierno mediante un golpe de estado en toda regla. Su hijo Carlos de Habsburgo, un mozo que no habla castellano y al que España sólo le atrae como granero de sobornos para hacerse coronar Emperador de Alemania, se asienta en el viejo solar ibérico. Allanada la revuelta de las Comunidades y elegido merced a su deseo Emperador, reinará bajo el nombre de Carlos I de España y V de Alemania. Comienza aquí una historia de mando imperial español en Europa que va a vaciar el país de hombres y capitales en los dos siglos próximos. Y que transformará hasta hacerla irreconocible la tradicional *vividura* española¹⁶, creando una nueva manera de ser español que se hará segunda naturaleza patria. La así llamada *España Eterna* está a punto de nacer como fruto de una ideología y unas líneas de actuación extranjeras y muy poco asentadas en la tradición nacional.¹⁷

El reinado del Emperador es un tiempo agridulce para el país. Nuestros dominios se extienden, se cimienta la fama heroica tan necesaria al ego español. El Humanismo europeo se mestiza con la tradición postmedieval castellana y crea un híbrido muy particular de acusada personalidad: el Renacimiento español. El *plateresco* arquitectónico, de fondo gótico y hechuras mudéjares cuajadas en arquetipos clásicos, representa el símbolo de esta vía netamente española¹⁸. Hay una fuerza creativa peculiar y a veces no bien entendida en Europa, que considera a España como un país semitizado y no del todo europeo. Cuando el Cardenal Cisneros funda la Universidad de Alcalá para injertar un foco humanista en el corazón de Castilla intenta atraer a Erasmo de Rotterdam al claustro complutense; el desprecio del más grande humanista, *non placet Hispania*, tiene que ver con esa excentricidad cultural ibérica

¹⁶ Sobre el concepto de *vividura*, véase Castro, 1954.

¹⁷ Para hacerse una idea de la peripecia vital de Juana la Loca puede recurrirse a Cantalapiedra, 2005 y a Fernández Álvarez, 2006b, *La historia de la revolución de las Comunidades de Castilla está excelentemente contada en Pérez*, 1977; conviene también leer a Maravall, 1963. Una perspectiva general sobre Carlos I y su tiempo puede conseguirse con la visita a Erlanger, 2000 y Fernández Álvarez, 2001. Lectura interesante sobre el concepto de la España Eterna es sin duda Novella, 2008.

¹⁸ En relación con este momento de la Historia del Arte español conviene citar el capítulo correspondiente al Plateresco en Bozal, 1972.

¹⁹. Ello no obsta para que se alcancen allí (y en Salamanca, y en Valladolid, y entre los españoles de La Sorbona o de Bolonia) algunos de los mejores frutos de la filología y del pensamiento humanista del continente. Hacia los años de 1520 a 1530, la *España de la idea* está en marcha.

Pero la nueva ligazón de los territorios ibéricos de la Corona con el Imperio Romano Germánico está a punto de producir un vuelco atroz en esta dinámica. Tras una época de malestar religioso difuso en Alemania, en 1517 Lutero clava en la puerta de la iglesia del castillo de Wittemberg sus célebres 95 tesis en las que desafía la autoridad papal sobre la venta de indulgencias y apunta la teoría de la justificación por la fe. El acontecimiento pasa casi desapercibido. Pero en la volátil política alemana, un corral de nobles electores y elegibles para emperador, muy celosos del dominio respectivo de cada uno, la irrupción de este nuevo acontecimiento será utilizada para resituar los equilibrios de poder. Carlos V convocará la Dieta de Worms en 1521 para escuchar las razones de Lutero; de ahí sale una declaración imperial de lealtad al Papado. El Emperador, fiel a la tradición medieval centroeuropea, pondrá su espada al servicio del catolicismo. Los españoles, de hoz y coz, seremos movilizados a ejercer de *martillo de herejes* con nuestras vidas y nuestras haciendas, en guerras y pleitos que nada nos interesan. Comienza aquí la suplantación de nuestra identidad nacional.²⁰

El resto es bien conocido. Lutero se refugia al amparo de ciertos nobles alemanes. Surgen escisiones radicales en la reforma. Todo se encona; Carlos V, atado por las campañas bélicas con Francia, no puede acudir a sofocar el fuego de la reforma. En 1529, libre ya de guerras, el Emperador convoca la Dieta de Spira para intentar que los príncipes luteranos se sometan a la autoridad del Papa, aunque sin ningún resultado. Al año siguiente se reúne la Dieta de Augsburgo con la intención de llegar a un acuerdo programático entre protestantes y católicos que evite el peligro de cisma. Ya no sirve de nada: los luteranos emiten la Confesión de Augsburgo como sistema al margen de la autoridad del Roma. Los católicos inician una senda paralela de definición de identidad. El cisma es un hecho.

Carlos V intenta que el Papa convoque un Concilio general para superar la situación, pero en Roma recelan de las pretensiones políticas del Imperio en Italia. Se pierde un tiempo precioso. En 1546 los príncipes luteranos ar-

¹⁹ Para todo lo relacionado con Erasmo y España es imprescindible Bataillon, 1956.

²⁰ Para entender la Reforma protestante y su relación con el Imperio son recomendables Serrano, 2017; MacCulloch, 2003; y Belenguer, 1995.

man la Liga de Esmalcalda contra el Emperador. Comienzan las guerras de religión, que desangrarán Europa en los dos siglos siguientes. Tras aparentes triunfos iniciales, Carlos V es traicionado por los nobles alemanes católicos, celosos de su excesivo poder, que se unen a los protestantes contra él. En 1555, un César desengañado debe plegarse a las exigencias rebeldes y firma el Compromiso de Augsburgo; a partir de ahí, cada príncipe alemán profesará la religión que quiera, sin que el Emperador pueda hacerle fuerza, y tendrá derecho a obligar a sus vasallos a practicar la confesión elegida. Este principio de *eius regio, cuius religio* generará un ambiente paneuropeo de sospecha y paranoia, de caza de brujas y recelo ante el pensamiento libre. Todo se vuelve sospechoso a ambos lados de la raya del cisma. La época de las conjuraciones y las hogueras ha comenzado.

El Concilio general requerido por el Emperador se convoca al fin en Trento, en 1545, pero ya se celebrará sin la presencia de los luteranos. Su desarrollo será desesperadamente lento (durará hasta 1562, cuando Carlos V ya haya muerto), y en él el catolicismo romano desistirá de arreglos y se enfrentará decididamente en lo religioso y en lo político a la emergente Reforma. Se depurará la doctrina para evitar cualquier sospecha o contagio de tesis luteranas y se unificarán criterios para conjurar escisiones. Un catolicismo nuevo (pero revestido de autenticidad tradicional) sustituirá a las viejas formas preconciiliares. Esta suplantación irá apoyada en un renacer del celo inquisitorial y en una odiosa labor de *policía del pensamiento*.²¹

Carlos V, asqueado, abdica en su hijo Felipe II y se retira a Yuste en 1556. Morirá dos años después. El viejo espíritu de *España en marcha* al que aludíamos más arriba termina con el viejo emperador. Son nuevos tiempos. Don Felipe, hombre joven y brioso, pondrá su espada y su corona al servicio del Papado. La Contrarreforma católica buscará en España la potencia militar que defiende sus pretensiones, y la adhesión inquebrantable a los principios eternos de la religión verdadera. Nuestras sucesivas generaciones de jóvenes irán a desangrarse absurdamente por los campos de Europa, en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen o de la Transubstanciación real del pan en *Corpus Christi, Agnus Dei qui tollis peccata mundi*. En fin.

En el interior, la política contrarreformista generará un cambio total de paradigma ideológico. La vieja España mestiza y abierta a influencias ajenas va a cobrar miedo de su propia esencia. Aterrada, buscará imponer la unanimidad

²¹ Los cinco densos volúmenes del estudio sobre el Concilio de Trento que preparó Jedin, 1981 son una preparación teológica e histórica excelente para entender estas dinámicas.

a la fuerza. Se volverá un Caín de sí misma y perseguirá con saña los viejos restos de heterodoxia semitizante. La vida de los cristianos nuevos entrará en una *edad conflictiva*, según concepto de Américo Castro.²² La vieja excelencia de los judíos en las disciplinas intelectuales hará que la ciencia se vea como un peligro (*Fulano sabe... a tocino, si le untan*, decía todavía mi abuela Aurora cuando yo era pequeño: la inteligencia *mancha*). Las actividades económicas y financieras se abandonarán prudentemente, como cosa de hebreos; el desembarco de banqueros extranjeros enjugará muy aplicadamente el flujo constante de oro americano, que hará riqueza en Génova y Holanda, nunca en España. Las ocupaciones mecánicas y manuales, labor paciente de moriscos, serán miradas con desconfianza: un hidalgo no debe mancharse las manos. Hasta el idioma cambia: hacia 1550 se produce un cataclismo fonológico sin precedentes que los filólogos conocemos como *revolución de las sibilantes*, y que intentará sustituir la vieja pronunciación toledana (Toledo era la patria común de la España mestiza) por la manera tradicional de las hablas norteñas, de tierras sin apenas moriscos y judíos. Malos tiempos para ir de por libre.²³

A estas obsesiones de vieja raíz intraibérica se unirá enseguida una nueva preocupación: el miedo al contagio luterano. El pánico a deslizarse sin querer en la pendiente de la herejía y la condenación hará del país un aplicado patio de escuchantes, delatores y malsines. Vuelve el horror medievalizante al pecado de *pensamiento, palabra, obra u omisión*. Estamos rodeados. Se echa la culpa a la vieja libertad paganizante del Renacimiento: los viejos sueños nos han llevado al cisma. El Hombre fue centro y medida de todas las cosas... y nos perdió en la herejía. La libertad humanista, y su corolario de intimidad burguesa, conciencia crítica individual y libre ejercicio de la Razón, ha traído al luteranismo. ¿O a poco no es uno de los dogmas heréticos el *libre examen* de la Biblia?

Se decretará la persecución del Hombre conceptual del Humanismo. Su Naturaleza, gozosamente aceptada como imperfecta y falible, deberá ser borrada y sustituida por la Gracia divina y santificante, que según los cánones de Trento es la única fuente de salvación verdadera. El español, y más el intelectual, deberá olvidarse de viejas libertades engañosas y dejará de defender opiniones razonables para abroquelarse en la Verdad. Ya no seremos lo que

²² Véase el ya citado Castro, 1961.

²³ Si interesa profundizar en la fonología diacrónica del castellano, son muy recomendables Fradejas, 2000 y Cano, 2005.

somos, sino tal como Dios quiere que seamos. Aunque nos cueste la vida. Esta alta exigencia será una seña de identidad del español en los próximos siglos, según mandato de la Autoridad.

De forma paulatina pero rapidísima España entrará en la senda del aislamiento internacional. Y del terror íntimo. Se decretará el cierre de fronteras como política sanitaria de cuarentena ante la infección luterana; nuestra vieja relación universitaria con Europa y con la nueva ciencia emergente desaparecerá, sin más. Un instrumento eficazísimo para evitar contagios indirectos será el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* del inquisidor Valdés, de 1551.²⁴ El fin de los contactos comerciales con la Europa del Norte también ayudará mucho, aunque signifique la ruina total de la industria lanera castellana. La vía heroica tiene su precio.²⁵

En el interior del país, se perseguirá cualquier foco heterodoxo. Si no los hay, se inventan, aunque las razones estén traídas por los pelos. El caso es ejemplificar y hacer ejercicios de poder. Argumentar luego por qué los miserables *alumbrados* de Llerena, un grupúsculo de cristianos nuevos místicos, lúbricos y analfabetos, tienen conexiones evidentes con Lutero y los dogmas protestantes es algo accesorio: nadie lo va a pedir, tal vez por miedo ²⁶. Y si las predicaciones del doctor Cazalla no transparentan protestantismo sino para algún paranoico buscador de herejes, tanto dará: el caso es montar un buen auto de fe al que asista el propio Rey y que inflame el santo celo del español de abajo. Como para disentir en el canto unánime. Había bofetadas por ser *familiar* del Santo Oficio. . . ²⁷

En fin. La España pujante que asomaba al siglo XVI se ha transformado en torno a 1559 de tal manera que cuesta reconocerla. No hay seña de

²⁴ Véase nuestra nota 10.

²⁵ Para tener una idea general del tiempo de Felipe II son útiles Braudel, 1984; Escudero, 2002; Fernández de Retana, 1958; o Kamen, 1997.

²⁶ Sobre los conocidos como alumbrados, consúltense Huerga, 1978, Márquez, 1980 y Santonja, 2001.

²⁷ Para conocer el caso del doctor Cazalla, descendiente de conversos de alto nivel económico, canónigo de la catedral de Salamanca, capellán de Carlos I en sus años de andanza por Europa. . . y quemado en el auto de fe del 20 de mayo de 1559 en Valladolid por luterano, conviene ver la ficha que le dedica Menéndez Pelayo en sus *Heterodoxos* (Menéndez Pelayo, 1880, ya citado), así como León de la Vega, 1997 y De los Ríos, 2007. Con Agustín de Cazalla se quemó también a tres hermanos suyos e incluso a los restos desenterrados de su madre; otros dos hermanos son condenados a cárcel perpetua. Lo llamaban justicia. Este edificante espectáculo se celebró bajo la presidencia de Su Majestad. Como para disentir estaba el ambiente. . . Sólo un comentario de nuestra cosecha: una de las penas accesorias que se le impuso al ejecutado doctor Cazalla fue la de arrasar su casa, sembrar el solar de sal e impedir que nunca se volviera a edificar en él; hoy mismo, la mella vacía de la casa fantasma de Cazalla sigue perfectamente reconocible en la trama urbana de Valladolid. Sí que parece que esa superchería de la España Eterna se nos va eternizando a los españoles. . .

las viejas libertades, del empuje creativo ni de la riqueza antigua. Nos vaciamos demográfica y económicamente en defensa de una ideología importada. Morimos en campos ajenos por intereses que no son nuestros. España pagó carísimo el sueño imperial que pretendía allá por 1492.

Algunas ideas nuevas y ciertos casos personales.

En una Europa hondamente religiosa, el cisma protestante traerá unas consecuencias que supondrán a medio plazo un cambio profundo de civilización. El hombre europeo sufre un proceso de angustia difícil de entender desde nuestras posiciones. En la vieja época de unanimidad religiosa, la salvación del alma era un negocio relativamente fácil: bastaba con obedecer a la autoridad. Pero, tras el cisma, ¿cuál era la autoridad? ¿Qué debe hacer el creyente para salvarse? ¿Y si habita un estado que ejerce una religión que él considera errónea? La angustia existencial se apodera de la masa pensante europea. Aparece la duda sobre la vida y sus procedimientos: la evidencia sensible, antaño imposible de discutir, se hace porosa, se adelgaza, se vuelve incierta. Vuelve el miedo medieval al error; el *horror vacui* románico se trasplanta al retablo del XVII. La falta de certezas absolutas angustia al hombre y le obliga a repensar lo antaño obvio: hoy ya nada es lo que parece. El atormentado mundo barroco sustituye a la confiada y plácida cosmovisión renacentista. No hay viejas recetas clásicas que nos salven. Ya nada vale. El nihilismo y la desesperación acompañan a los ejércitos que asuelan crueles y embriagados los países europeos. La milagrería, el terror instalado en el eje vital, la miseria moral aparecen en el continente. No se saldrá fácilmente de la incertidumbre. Ni de una sola manera.

Las nuevas pautas ideológicas de la Contrarreforma tridentina profundizarán además antiguas fronteras interiores en Europa. El mundo mediterráneo occidental se mantendrá fiel a la ortodoxia romana, mientras que los países del norte y centro del continente verán mayoritariamente el triunfo de las distintas versiones del protestantismo. Esta barrera ideológica irá profundizándose con el tiempo. Según Max Weber, la Europa noroccidental, antaño atrasada, empezará a conocer un tiempo de prosperidad derivado de la aplicación a la vida cotidiana de los nuevos dogmas protestantes. Así, el libre examen de los textos sagrados generará un uso sin precedentes de la lectura, que será puerta del estudio y la mejora técnica. Por su parte, la idea de la predestinación

angustiará al creyente, que buscará en su andanza terrena indicios del destino que Dios le guarda, y se empeñará en la acumulación inteligente de capital y en la generación de empresas pensando que el éxito comercial es indicio cierto de su salvación ultraterrena. Ambas circunstancias serán, para el historiador alemán, el desencadenante de la Modernidad y del triunfo rápido e incuestionable de la civilización occidental en los siglos siguientes.²⁸

Estas nuevas coordenadas de civilización no afectan a la Europa católica. En el sur, las cosas cambian para que todo siga igual, como diagnosticó Lampedusa.²⁹ Un rigorismo obediente y una unanimidad obligatoria son las señas de identidad del orbe romano. El pensamiento libre tendrá más problemas que en el norte. O, mejor dicho, tendrá todos los problemas. Ya no cabrá sitio para la disidencia ideológica. Pensar libre es cosa del pasado: convendrá no salirse de la estricta ortodoxia, no improvisar, no significarse. La hoguera del pobre doctor Cazalla de Valladolid todavía está caliente: los ejercicios de autoridad no se hacen por capricho. Las opiniones habrá que guardarlas donde nadie las sospeche: hay mucho oído atento, y la Inquisición se nutre de delaciones siempre anónimas. Lo dijo mejor Quevedo: *¿Siempre se ha de sentir lo que se dice? / ¿Nunca se ha de decir lo que se siente?*³⁰

A los españoles nos tocó, además, la versión rigorista del invento. *España, martillo de herejes*. Francia, con una guerra de religión a cuestas, pudo tomarse la ortodoxia con más holgura por razón de Estado; en la nación en la que *París bien vale una misa* pudo crecer como filósofo Descartes (aunque prefiriera *pensar* en Holanda, y luego en Suecia). Felipe II y nuestra Casa de Austria, sin embargo, se empeñaron en la defensa de una *tradición* postiza, extranjera y sin antecedente ninguno, cuya seña de identidad es la oposición reaccionaria a los factores de modernidad, que se consideran heréticos. Aparece así el mito de la *España Eterna*, tan caro a la extrema derecha contemporánea, basado en la irrenunciable catolicidad española, en la espiritualidad tridentina, la moral rigorista impuesta por ley y una relación atormentada con el *Mundo* y la *Carne*, sicarios del *Demonio*, que entra tentando a los incautos con la *Libertad*. Una España nueva y extranjerizante, insisto, que se venderá

²⁸ Cfr. Weber, 1905.

²⁹ En *Il Gattopardo* (Lampedusa, 1959).

³⁰ Son versos de su Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos, escrita a don Gaspar de Guzmán, Conde-Duque de Olivares, en su valimiento, creada en torno a 1630. Nótese cómo el énfasis literario del retruécano intenta hacer perdonar con su bufonada la acerba crítica que esconde; de ello hablaremos enseguida. El texto completo del poema puede consultarse en Quevedo, 1971.

no obstante como *la auténtica*. Esta nueva España laminó sus propias dinámicas reformistas y su pensamiento sin albarda, sus viejas libertades civiles, sus fueros y tolerancias, la insobornable individualidad de su gente, todo por miedo a un improbable contagio luterano. Duras medidas represivas alemanas cercenaron la libertad de conciencia en España. *Y terminaron llamándose España*. Y aún lo creemos, para bien o para mal.³¹

Hacer filosofía en España se volvió un empeño insensato. Incluso mantener opiniones independientes se llegó a pagar carísimo: el nuevo Poder estaba alerta para los castigos ejemplarizantes. La generación de intelectuales que se crió con Carlos I, antes del cisma, fue posiblemente la última promoción de pensadores libres según la vieja tradición española. Formados al calor del Humanismo, aún se atrevieron a mantener posturas independientes, sin aceptar agachar la cabeza. Aun así, murieron ya exiliados Juan Luis Vives (en Brujas, 1540), Alfonso y Juan de Valdés (en Viena, 1532 y en Nápoles, 1541, respectivamente). De ahí en adelante, las cosas se pusieron imposibles.³²

Pongamos un solo ejemplo. Fray Bartolomé Carranza de Miranda (1503-1576) fue un brillante humanista producto de la Universidad cisneriana de Alcalá y del Colegio de San Gregorio de Valladolid. Dominico, brilló en las sesiones del Concilio de Trento. Fue protegido por el Emperador Carlos, quien le envió a Inglaterra y a Flandes con la intención de reconducir a la ortodoxia romana a ciertos cismáticos locales. Como pago, fue elevado a la mitra toledana por patrocinio imperial, donde desarrolló una impecable labor pastoral y caritativa. En 1558, movido por la terrible desorientación religiosa que percibió entre la cristiandad europea y para aclarar puntos de la doctrina oficial, este humanista de la antigua usanza publicó en Amberes unos modestos *Comentarios sobre el catecismo romano*. Tuvo la desgracia de que su libro, entre otros muchos, fuera leído y comentado por el círculo del doctor Cazalla y los presuntos luteranos de Valladolid. El propio Inquisidor Valdés empezó a formarle un proceso secreto. Fue atraído a España, donde asistió a la muerte de su valedor, Carlos I, y enseguida fue detenido con engaños. En vez de callar, asumir posibles errores y no porfiar con el que manda (aunque mande

³¹ Para entender el origen extranjero y moderno de los mitos del pensamiento reaccionario español es muy interesante asomarse a Herrero, 1973.

³² De Juan Luis Vives tratan Fontán, 1975; Noreña, 1978; y García Villoslada, 1987. Sobre Alfonso de Valdés, presunto autor del Lazarillo, es conveniente leer lo que de su postura filosófica dice Bataillon, 1956, así como consultar a Navarro, 2003 para la parte literaria. En torno a Juan de Valdés recomendaríamos la lectura de su excelente Diálogo de la lengua (Valdés, 1553), así como del estudio de Monreal, 2011.

mal), este humanista a la antigua se empeñó en defender su inocencia: recusó al Inquisidor General, lió la madeja, hizo de su caso un *caso político*. Y ahí gestó su perdición. Entre 1559 y 1567, el Primado de las Españas estuvo preso sin sentencia. El propio Papa Pío V, escandalizado, pidió que se le llevara a Roma. No obstante, las presiones del Felipe II hicieron que su destino allí fuera también la prisión. Muerto el Papa que quería haberle absuelto (Carranza no tenía suerte con la Parca), su sucesor, Clemente XIII, enfangó su proceso por obedecer intereses españoles. El siguiente pontífice, Gregorio XIII, fiel al Rey Católico, le sentenció en 1576 como sospechoso de herejía por una obrita que el propio Concilio de Trento había declarado profundamente ortodoxa años antes (1563). Sus amigos siguieron enredando, y consiguieron por fin su absolución. Pero Carranza estaba quebrantado, posiblemente hundido de ánimo, y murió a los pocos días en un convento romano. Allí fue enterrado, y allí siguió hasta que ¡en 1993! se le *rehabilitó*, trasladándose sus restos a la Catedral de Toledo.³³

En su cautiverio, Carranza escribió por desahogo unos versitos ciertamente no brillantes, pero que podrían haber servido como aviso a futuros navegantes de por libre:

Son hoy muy odiosas / cualesquier verdades / y muy peligrosas / las habilidades, / y las necedades / se pagan muy caras. / El necio callando / parece discreto, / y el sabio hablando / se verá en aprieto. / Y será el efecto / de su razonar / acaecerle cosas / que aprende a callar. / Conviene hacerse / el hombre ya mudo, / y aun entontecerse / el que es más agudo, / de tanta calumnia / como hay en hablar. / Sola una pajita / todo el monte prende, / y una palabrita / que el necio no entiende / muy gran fuego enciende. / Y para apagar / no hay otro remedio / si no es con callar.

Es posible que Fray Bartolomé de Carranza fuera la víctima más ruidosa del nuevo sistema ideológico que se establecía en España. En todo caso, su peripecia sirvió como ejemplo. De ahí en adelante no hubo disidencias de fuste. La gente, y más los intelectuales, entienden bastante bien el lenguaje del palo. Ahí se acabaron la heterodoxia y los ejercicios de libertad individual. De aquí en adelante, si alguien quiso decir algo, se guardó mucho de escribirlo llanamente. Y si se dijo, hubo que echar mano de mecanismos elípticos, de *formas aberradas de pensamiento*.

Resumiendo: desde 1559 han llamado *España* a un constructo mental, no español de origen, dominado por una uniformización intransigente en lo

³³ Léase sobre fray Bartolomé de Carranza la monografía de Tellechea, 1994.

ideológico y por una moral única y estrecha en lo ético. *Reaccionarismo* (político y especulativo) y *antivitalismo* (marcadamente negador de la sexualidad libre y gozosa, aunque no sólo), vividos como *tragedia*, serán desde el prebarroco algunos de los componentes de la sedicente *esencia nacional*, curiosa superchería excluyente que se quiere ingénita e imperecedera. Y que se prolonga hasta al menos el final de ese anestésico histórico que fue el franquismo. Y que manifiesta voluntad de perdurar en el nuevo esquema ideológico ultrarreaccionario presente.³⁴ En este punto pretendo rastrear estas dos vías *ad aeternam Hispaniam*: la restricción moral y el antiintelectualismo. Conocer los cimientos tridentinos de estas dos constantes ideológicas nos facilitará entender el porqué del abroquelamiento de nuestros pensadores barrocos detrás de cánones menos peligrosos que la teorización a la intemperie.

Empecemos con la introducción de una moralidad restrictiva y pacata en el eje de nuestro pensamiento. Permítase que revise a un viejo amigo. Walter Pabst imprimió en 1967 uno de esos estudios impecables que han dado justa fama a los romanistas alemanes. *La novela corta en la teoría y en la creación literaria. Notas para la historia de su antinomia en las literaturas románicas es un texto denso*, lleno de la erudición minuciosa de toda una vida, con ideas brillantes y conexiones luminosas. Una cantera magnífica para varias generaciones de aprendices de filólogos y teóricos de la literatura entre los que me cuento.³⁵

En el capítulo referido a España y Portugal, Pabst analiza una constante española que separa los libros de *novelle* a la italiana impresos en nuestro país de los que corrían por Europa entera. Al sur de los Pirineos, todos los volúmenes de estas narraciones breves y especiosas iban precedidos de un ambiguo *prólogo al lector* en el que se defendía una licitud moral que el género estaba muy lejos de tener, trufado como estaba de historias galantes, de engaños y picardías. En este sentido, las *novelle* traducidas o compuestas por la hechura de Poggio o Bandello en nuestra lengua intentan hacerse pasar (a veces con dudosa intención) por *exempla* moralizantes, género de honda tradición medieval bien admitido por la estricta observancia ultracatólica.

En las décadas finales del siglo XVI, y ya durante el siguiente, se sigue la costumbre de censurar las traducciones de este género que se vierten del ita-

³⁴ Véanse a esta luz fenómenos de ahora mismo en la vida colectiva española, desde el fulgurante ascenso de Vox, fuerza política de extrema derecha que sólo maneja los más manidos argumentos del recetario franquista, hasta la ya citada emoción que ha suscitado el canto a las viejas grandezas nacionales que es Imperiofobia y leyenda negra de María Elvira Roca Barea (vid. nuestra nota 1).

³⁵ Pabst, 1967.

liano o del francés en nuestra lengua. La resaca de la Contrarreforma se está apoderando de los rincones de la vida cultural hispana. La excusa para estas *versiones españolas*, obviamente, es la defensa moral del incauto lector ibérico, al que hay que preservar en nombre de valores superiores, y aún contra su voluntad. Dos ejemplos espigados de Pabst. En Salamanca, en 1589, Vicente de Millis Godínez imprime unas *Historias trágicas exemplares sacadas de las obras del Bandello Veronés*, fusiladas desde otra traducción, francesa en este caso. En los distintos prefacios, el adaptador declara que de las *novelle* del italiano

escogí catorce, que me parecieron a propósito para industrializar y disciplinar la juventud de nuestro tiempo en actos de virtud, y apartar sus pensamientos de vicios y pecados (...) Así las recogí, añadiendo o quitando cosas superfluas, y que en el Español no son tan honestas como debieran, atento que la Francesa tiene algunas solturas que acá no suenan bie.³⁶

En el mismo tono, Juan Gaitán de Vozmediano vierte a nuestro romance una *Primera parte de las cien novelas de Micer Iuan Baptista Giraldi Cintio: donde se hallarán varios discursos de entretenimiento, doctrina moral y política, y sentencias y avisos notables*, volumen que ve la luz en Toledo en 1590. En el prólogo al lector, Gaitán defiende la honestidad irreprochable de las novelillas, debida a su atención vigilante y sus desvelos. Los cuentos le han quedado *honestos*:

Honestos, digo, respecto de los que andan en su lengua, que para lo que en la nuestra se usa no lo son tanto que se permitieran imprimir sin hacer lo que se ha hecho, que fue quitarles lo que notablemente era lascivo y deshonesto. Para lo cual hubo necesidad de quitar cláusulas enteras, y aun toda una novela (...) Esto y otras cosas semejantes hallará quitadas y mudadas el que confierré la traducción con el original.³⁷

La *España Eterna* no entraba (en el XVII, en el XX, ¿en el XXI?) en componendas con la inmoralidad. Hay una punta de segundones y aun tercerones

³⁶ Pabst 1967, p. 191.

³⁷ Pabst 1967, pp. 191-192. Escalofría pensar que exactamente estos mismos argumentos eran los que esgrimía la autoridad eclesiástica franquista encargada de censurar las películas extranjeras aún en la España de mi infancia. ¡Ay!

literarios que se aplican en el empeño de moralizar, de *hispanizar* al cabo, tanta doctrina sucia y preocupante como por ahí corre. Éste sería el tono medio, cada vez más extendido a lo ancho de nuestras letras y nuestro pensamiento. La Contrarreforma se quería omniabarcadora. No dejaba resquicio ¿O sí?

Para nuestros primeros espadas las cosas son más complejas. El hombre de genio se pliega menos, o más a desgana, o al menos tal vez con subterfugios, que el obediente adocenado. Y busca estrategias. Cervantes, que reclama para sí el título de primer español que noveló a la italiana en nuestro castellano, titula (*debe titular*) como *Novelas ejemplares* la colección de casos ficticios que manda imprimir en 1613, al calor del éxito del *Quijote*. Pero léase *El amante liberal*, con glosa de los amores homosexuales entre la morería, que Cervantes observó, con la correspondiente distancia, en Argel; o *El celoso extremeño*, la crónica de un viejo picajoso burlado con industria carnavalesca por su mujer encerrada; o *El casamiento engañoso*, la amarga confidencia de un militar burlado por una meretriz bajo pretexto de buena boda inexistente, de la que el fogoso marte sólo sacará su ingreso en un hospital de galicosos incurables en Valladolid... ¿*Ejemplares*? La estrategia del disimulo será una vía para burlar el rigor del discurso oficialista. *Debajo de mi manto al rey mato*, cita el propio don Miguel en el prólogo de la primera parte del *Quijote*, en 1605. No es puntada sin hilo, sino una declaración de intenciones. La estética (y la ética, y la doctrina filosófica) de Cervantes *no puede* exhibirse al aire libre. Pero se emboza so capa de ejercicio literario ambiguamente benemérito. O como parodia, acogida a la venia del bufón. Y crea este híbrido de literatura con pensamiento, o pensamiento en odres literarios, que es la sustancia de la que intenta nutrirse este trabajo. Volveremos sobre el tema, más adelante.³⁸

Antes de cambiar de asunto, una consideración más. Esta pretendida *constante* moralista de la cultura hispánica no es ni tan *constante* ni tan *hispánica*. Podríamos hablar del ambiguo Arcipreste de Hita. Pero no hay que remontarse tan lejos ni aludir a excepciones rebuscadas. Menos de un siglo antes de las pudibundas traducciones de *novelle* italianas que glosábamos, en 1499, se publicó en Burgos la primera edición de la *Comedia de Calisto y Melibea*, la inmortal y españolísima *Celestina*. Pues bien, esta comedia humanística, hecha para leída y no para representada, es el producto de las calenturas de un

³⁸ Para las *Novelas Ejemplares* manejamos la edición de Federico Carlos Sainz de Robles reseñada en la bibliografía como Cervantes, 1613. Sobre la cita del prólogo de la Primera Parte del *Quijote*, véase nuestra nota 11.

estudiante de Leyes veinteañero en el tórrido ambiente del verano salmantino. Su autor encontró, en la mudanza del final del curso, un manuscrito olvidado en el que arrancaba una historia de amor con problemas. Lo leyó con gana y decidió continuarlo. En dos semanas, este muchacho converso, encrucijada de los varios mundos que eran *las Españas*, parió una ficción descarnadamente realista, sin Dios, sin moral, sin piedad. La mostración crudísima de las pasiones más ciertas tiene su asiento en las páginas vibrantes de *La Celestina*. La lujuria de Calisto, disfrazada muy someramente de amor cortés, desencadena la codicia de sus criados, Pármeno y Sempronio, que se echan en manos de Celestina para saquear el patrimonio del amo enajenado. La sagaz semihechicera compone los amores entre Calisto y la semiinocente Melibea. Se ven, se manosean, se enardecen. Todo funciona hasta que la avaricia de Celestina hace que retenga ciertas prendas de precio que Calisto le ha entregado por sus tercerías, y que no las comparta con sus socios. Éstos, muy parvulillos pese a todo, son manipulados por *la puta vieja* (*sic* en la tercera edición de la *Tragicomedia*) echándoles en brazos de Elicia y Areusa, dos pimpollos que ejercen oficio antiguo en su casa. Enojados y ebrios a lo último, demasiado toreados, se plantan armados ante Celestina para reclamar su parte y la asesinan. Serán ejecutados. Pero Calisto, que ya tenía apalabrada la cita definitiva en casa de su *amor*, cegado por la lujuria, decide ir pese a todo. Sus nuevos criados le abandonan, huye, cae de la escala y se parte la cabeza. Melibea, que lo anda viendo desde la torre, se arroja y muere. No hay Dios que lo evite, no hay moral en este retablo de la lujuria, la avaricia y la muerte, agrídulce y absurdo como la vida misma. Tan contemporáneo que da hasta vértigo. Y en 1499, víspera del conflictivo siglo XVI en el que nos volvieron pacatos y antiintelectuales.³⁹

Antiintelectualismo. Ésa era la otra pata de la presunta *identidad española original y permanente* que estamos persiguiendo en este trabajo. Podríamos hacer en este punto un monográfico sobre viejos chistes del modelo *iban un español, un francés y un alemán* alusivos al orgullo mesturado de rabia y envidia con el que los españoles de hace algunas décadas encarábamos el proverbial atraso técnico e intelectual de la patria que nos dolía. El ingenioso *español* siempre encontraba un remedio pedestre pero con salero para salvar la cara y humillar las pretensiones de modernidad y alto nivel de *los extranjeros*. En este sentido, rastrear en estos cuentecillos el tema de *España / el Extranjero* nos llevaría por vericuetos muy aleccionadores a esos mediados del siglo XVI

³⁹Rojas, 1499.

a los que nos conducen todas nuestras pesquisas. Este tipo de cuentecillos, curiosamente, casi ha desaparecido del imaginario jocoso español. Hace veinte, treinta años, aún seguíamos notando, con el rencor del ofendido, las fronteras mentales que impuso en Europa el viejo cisma luterano. La reflexión inteligente al norte, el *salero* al sur. *Que inventen ellos*. Parece que las cosas han cambiado. ¿Alguien se ha tomado en serio reflexionar sobre por qué nadie en España dice ya en bloque el *extranjero*? ¿O por qué tampoco se decía en la España preimperial, donde tan *extranjero* era para un castellano Aragón como Italia, y, sin embargo, el mundo era ancho y abierto?

La infraliteratura es muchas veces una herramienta de indagación antropológica de primer orden para entender determinadas formaciones mentales complejas y difíciles de desentrañar. Podríamos hacer aquí casi un libro de frases hechas, chascarrillos e ingeniosidades populares que ponen unguento sobre esta herida de *la patria*. Pero esta vez venceremos la tentación: vamos deprisa, y el testimonio del caso del Arzobispo Carranza antes expuesto nos permite hacer una elipsis sobre el miedo que entre la intelectualidad libre en la España áurea generó la vigilancia insomne del aparato represivo. Y la frustración nacional que generaron siglos y siglos de callar por prudencia. Si alguien quiso decir algo, debió ocultarse, por la cuenta que le traía. Pero, ¿cómo?

Me queda la palabra.

Para eso estaba la Literatura. Un *logos* mentiroso, bastardeado, menor, es cierto. Pero *logos* al cabo. Y desde el que se puede poner gesto de inocencia para que la verdad no cueste tan cara.

Perdónese un remiendo de Teoría de la Literatura. Es el caso que una de las características del discurso literario que más pone de manifiesto la Pragmática Literaria es la *ficcionalidad*. Frente al paradigma estructuralista de análisis ensimismado de la tecnología del artefacto literario, en los años ochenta y siguientes la investigación teórico-literaria reabrió el campo especulativo a los fenómenos extrínsecos al texto *en sí*. Y ahí estaba la condición de *mentira verdadera* que desde Aristóteles venía dando vueltas para explicar por qué una metáfora suele llegar más lejos que una ecuación. Agarra al receptor por el cerebro, pero también por el corazón y aun por las tripas. Y permite jugar (pero jugar *como si fuera verdad*, suspendiendo la distancia crítica del incrédulo) y esconderse (pero *dando la cara* como autor literario). ¿*Se lo ha tomado en*

serio? ¡Pero si era mentira...! Este carácter radicalmente ambiguo, esta *suspensión en el discurso de la fuerza ilocutiva* –no pasa nada, no es real- (pero no *locutiva* –decirlo, lo digo- ni *perlocutiva* –busco reacciones en el receptor-) permite, además, plantear problemas implantables o irresolubles. Es la idea del que pide consejo *porque a un amigo mío le pasa que...*, y ya deja de tener vergüenza del caso peregrino que tanto le duele. O la del que canta las verdades del barquero acogándose a la libertad engañosa del bufón, a la fuerza de la parodia, del viejo carnaval de plaza pública. La Literatura puede convertirse así en la tabla del naufrago ayuno de libertad, en el (ficticio) manual de instrucciones de la vida, cuando la vida se pone de punta y caen chuzos del cielo del Poder.⁴⁰

Salgámonos un tanto de nuestro marco. En el franquismo terminal de los años sesenta y setenta se dio un auge notable de la subliteratura narrativa. Novelas *del oeste* y de ciencia ficción inundaban los incipientes quioscos y los tradicionales portalillos. Se desarrollaron industrias de cambio de novelas, negocios de país pobre pero con hambre de leer. Albañiles y *currelas* de talleres y fábricas llevaban en el bolso de atrás del buzo su *marcial lafuenta estefanía*, su *far west* de andar por casa, o su novelilla de marcianos. La difusión entre la clase proletaria de esta literatura de cordel fue infinitamente superior a la que nunca imaginó alcanzarse con la así llamada *poesía social* (*todavía me leen pocos analfabetos, pero ya me leerán*, decía Blas de Otero, poeta inocente y grandísimo; *poesía para el pobre, poesía necesaria / como el pan de cada día*, apuntaba el no menos enorme Gabriel Celaya: nada pasaba de los cenáculos de mediana burguesía capitalina que jugaban a ser *rojos* y teóricos obreros; nada llegaba a los tajos). Y, conscientes de esta penetración realmente existente, los *negros* de Lafuente Estefanía y los oscurísimos autores de ficción científica, parapetados tras pseudónimos improbables y anglosajonizantes, empezaron a destilar ideología so capa de literatura prístina y sin malicia.

La cosa tuvo que tener un plan, porque menudean los ejemplos. Álvaro Cunqueiro, el gran polígrafo gallego, contó muchas veces con su retranca habitual que él escribió en los tiempos de proscripción de su lengua materna una noveliña del oeste en la que los apaches *falaban galego* y el Séptimo de Caballería y el chérif manejaban un oficial castellano. ¡Y coló! Y se leyó en las

⁴⁰ Tal vez quede un poco atropellado, dicho así de repente. En ese caso, léanse con más calma Mayoral 1987 (excelente resumen de las principales ideas de la Pragmática aplicada a la Teoría de la Literatura) y Bajtún 1965 (imprescindible estudio sobre la parodia y el carnaval aplicados a la técnica literaria).

cunetas, en los andamios, en los duros terrones del hambre y de la negación de la lengua vernácula. Pongamos que Cunqueiro, gran erudito a su modo y pensador de formación razonable, hubiera querido producir un sesudo tomo sobre la licitud de manejar la lengua gallega como patrimonio real del sufrido pueblo trabajador del Noroeste. Por menos estaban en el exilio, prohibidos o silenciados, los Castelao, Blanco Amor, los poetas y ensayistas de la generación de la República. *Por hacer política*, que era solamente pensar sin obedecer a rienda prieta.⁴¹

José María Merino cuenta en *El heredero*, una novela actual pero ambientada en los años feroces, que un viejo republicano represaliado se encierra en su casa aislada de los Montes de León para escribir absurdas novelas sobre extraterrestres que se apoderan de la Tierra bajo forma de berzas asturianas y repollos. El hombre, escondido detrás de un nombracho vagamente inglés que le defiende de su historial de *rojo*, va publicando alguna cosa e, ilusionado, va haciendo que las berzas invasoras vayan transparentando cada vez más las mañas y la fisonomía del Movimiento, sus hombres vestiditos de azul y su rebaba paralizante. Termina mal, pero ahí lo intenta.⁴²

Manuel Vázquez Montalbán pasa (con no demasiada justicia) por ser el fundador de la novela policiaca moderna y de calidad en castellano. En una entrevista que concedió a cierta revista literaria de los años ochenta le preguntaron por qué un poeta reconocido, un teórico de la sociología y la política española con amplísima formación y, sobre todo, un resistente marxista del sector ortodoxo, se puso de repente en los primeros setenta a escribir novelillas *de guardias y ladrones*, un género escapista y descomprometido por definición. Manolo Vázquez se revolvía con una pregunta: ¿cuántos obreros / sujetos de cambio revolucionario leen poesía, cuántos áridos tratados de acción política y cuántos novela policiaca? Su intento nacía de la constatación numérica de

⁴¹ Cunqueiro contó esta anécdota de varias maneras distintas y aplicada a épocas diferentes, fundamentalmente en coloquios y conferencias (en una de éstas lo contó, y así nos lo contaron a nosotros). Tal vez sea hasta cierta. El brillante conversador que era Cunqueiro tendía al automito, a generarse una imagen protectora y polimorfa de divagatorio extravagante y socarrón, tal vez para poder decir, pillado en falta: son opiniones de la bestia en el fondo inofensiva, no de la persona. Y le funcionaba: Cunqueiro vivió con tranquilidad en el asfixiante mundillo cultural de la España de Franco. Un paso más allá es el de que el literato con un punto de pensador componga un personaje excesivo y comeniños, que se opone vociferantemente a todo y que tiene licencia absoluta para decir las enormidades que, planteadas en serio, llevarían a malos pasos. Es la sublimación airada del viejo papel de bufón cortesano, el único que podía espetarle al rey que estaba desnudo. El energumenismo es otra figura aberrada del pensamiento español, presente en Quevedo, Unamuno o Cela. Sobre este asunto amenazamos con otro estudio venidero.

⁴² Merino 2003.

estos datos. Pero también de la *invisibilidad* política del género: ningún censor encarnizado se cebaría en una simpática e inofensiva novela menor en la que el detective quema libros, hace paellas y frecuenta ambientes de dudoso compromiso de izquierda. Ahí estaba la herramienta que, como poeta y ensayista revolucionario, había buscado infructuosamente en la España de plomo. Y tenía razón: Pepe Carvalho, su detective, hizo más por mostrar al común de los españoles las contradicciones de la dictadura que todos los tomazos del benemérito Manuel Sacristán, de la misma forma que la labor de zapa de las Comisiones Obreras de Marcelino Camacho, infiltrándose en los sindicatos fascistas, sirvieron más en el hundimiento del sistema que los contubernios de la *gauche divine*. A cambio de un puñado de excelentes novelas negras, el pensamiento político español perdió (*semiperdió*) a un magnífico teórico marxista.⁴³

Pero quizá convenga centrarse en nuestro Siglo de Oro. El sistema es dolorosamente el mismo, aunque cueste creerlo. Miguel de Cervantes fue hombre de bien asentada formación humanista; conoció la explosión libertaria (soy consciente del anacronismo) de la Italia del Cinquecento; luchó con uñas y dientes por la libertad, no la teórica, sino la necesaria que se siente en las tripas y en las muñecas sin grilletes, cuando intentó huir hasta cuatro veces de la esclavitud en Argel, enfermo y manco. Ese hombre dejó escrito en el *Quijote*: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres”⁴⁴. Ese hombre inteligente y de buen juicio, trasunto de su *Caballero del Verde Gabán* quijotesco, viajado y liberal, no podría estar de acuerdo con la asfixia intelectual española, con la policía del pensamiento y de la sangre, con la exhibición de un casticismo agresivo y empleado contra *el otro*, contra el sospechoso, el intelectual, el hombre que no dice *amén* por sistema. No podía quedarse callado quien se la jugó en Lepanto y en Argel. Pero tampoco era un suicida. Así que usó la Literatura.

Y no sólo en el *Quijote*. Es conocido que, después de repatriado a España por la caridad de los frailes trinitarios, Cervantes intentó ganarse la vida como fuera; pero eran malos tiempos, y el héroe de Lepanto fue progresivamente

⁴³ La revista aludida es Gimlet. La opinión, como en el caso anterior, se la oímos al propio autor en charlas y conferencias hacia 1990, muy a toro pasado de los hechos.

⁴⁴ Así en Cervantes, 1615a, cap. lviii, pp. 984-985.

cayendo en el lado oscuro. Casó por dinero y sin amor; intentó triunfar en un teatro mercenario que le dio la espalda; fue recaudador de impuestos para la Invencible, y terminó en la cárcel de Sevilla porque cierto dinero se le pegó a las uñas; siguió a la Corte a Valladolid, buscando arrimarse a los buenos, y terminó de palanganero de putas. Allí, así, escribió el *Quijote*. El impresor, en 1605, le engañó con un contrato leonino: el autor sacó muy poco de su obra genial. Al calor del éxito potente de su empeño mayor, Cervantes intentó publicar algunos trabajos que tenía escritos de antes y que permanecían inéditos, por ver si hacía algo de caja. Desde 1613 hasta su muerte, don Miguel sacó sus *Novelas ejemplares* (1613), un extraño poema narrativo titulado *Viaje del Parnaso* (1614), un volumen impreso de teatro (1615b), la Segunda Parte del *Quijote* (1615a) y, póstumo ya, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1616).⁴⁵

A este ciclo de publicación se adscribe el entremés titulado *La elección de los alcaldes de Daganzo*, un juguete escénico aparentemente sin importancia ni ambición, hecho para representarse entre acto y acto de una comedia seria, mientras se cambiaban los actores o se hacía mutación del escenario. Un texto *literario* y además *invisible*, lleno de humor festivo y personajes sanchopancescos y que fuerzan a risa franca y sin doblez. ¿O no? La trama es sencilla. Los regidores de Daganzo, pueblo madrileño prototipo de rusticidad, deben elegir alcaldes de año. Se presentan ante estas *fuerzas vivas* varios candidatos, todos labradores. Los regidores deciden que deben ser analizados en sus destrezas y merecimientos para el cargo. Uno es buen catador de vinos, otro arquero. . . El *Bachiller Pesuña* pide examen de ingenio de los candidatos. *Humillos*, riqueza y prepotente, ofrece sobornos para su elección. El *Bachiller*, empero, le pregunta por cosas de ciencia:

BACHILLER: ¿Sabéis leer, Humillos?

HUMILLOS: No, por cierto, ni tal se probará que en mi linaje haya persona de tan poco asiento que se ponga a aprender esas quimeras que llevan a los hombres al brasero y a las mujeres a la casa llana. Leer no sé, mas sé otras cosas tales que llevan al leer ventajas muchas.

BACHILLER: ¿Y cuáles cosas son?

⁴⁵ Para la vida de Cervantes y la inclusión de episodios reales en sus obras de ficción es muy interesante el breve pero intenso trabajo de Rey y Sevilla, 1995.

HUMILLOS: Sé de memoria todas cuatro oraciones, y las rezo cada semana cuatro y cinco veces.

RANA: ¿Y con eso pensáis de ser alcalde?

HUMILLOS: Con esto y con ser cristiano viejo me atrevo a ser un senador romano.

¿Y si un pensador español de hacia 1615 hubiera dejado por escrito y comentado en público que el uso rigorista de la religión estorba la ciencia, es la causa del atraso y la decadencia de España y se emplea como herramienta injusta y prepotente para la aniquilación de otros compatriotas? ¿Si hubiera denunciado el antiintelectualismo cerril y la sospecha que se habían adueñado fraudulentamente de las instituciones españolas? Mal le hubiera ido, de cierto. En 1615 y hasta mediados del siglo XX al menos. Recordemos de nuevo el dicerio tradicional que repetía mi abuela Aurora, ya citado, semejante hasta el escalofrío a la frase de Humillos de Daganzo: *Fulano sabe... a tocino, si le untan*: saber es cosa de judíos o de luteranos, caminos distintos que igualmente te llevan *al brasero* del entremés cervantino. Mejor era callar, antaño y hogaño.

Se sabe que la realidad está así. Se siente, se sufre. Pero hay que callar. A nadie se le hubiera podido ocurrir siquiera la idea de hilar su descontento en frases seguidas. En frases *en serio*. La autocensura funcionaba (funciona) al nivel de la ideología *seria*. Pero la Literatura, y principalmente los géneros ambiguos, *jocoserios* e invisibles, permite decir incluso lo impensable. Cervantes lo sabe, lo practica en toda su obra con socarronería *inocente*. Esta pretendida inocencia llegó a engañar incluso a los más conspicuos cervantistas decimonónicos, que calificaron al Manco de *ingenio lego*, acertador por casualidad, muy inferior a sus personajes y a su obra.⁴⁶ Esta confusión cerril habría divertido a don Miguel, y habría reforzado la autoridad de la frase rigurosamente apócrifa *ladran, luego cabalgamos*, que en *absoluto* aparece en

⁴⁶ Lo de ingenio lego se lo endosó a sí mismo Cervantes en el Viaje del Parnaso (1614). Pero en fecha tan temprana como 1624 un crítico literario, Tomás Tamayo de Vargas, se lo aplicó con crueldad para justificar el enorme éxito de lectores del Quijote: un mal escritor infradotado (tal era la opinión general de sus contemporáneos sobre Cervantes) dio de pura casualidad con la receta maravillosa; si no, no se explica. Lo curioso es que esta aseveración se ha repetido hasta la saciedad, mayoritariamente entre los cervantistas españoles, hasta llegar al siglo XX. Discute de ello Castro, 1925 y 1957.

el *Quijote*. Otro juego de espejos detrás del que esconder un *yo* heterodoxo y magullado. En fin.

Sin embargo, no conviene buscar excesiva trascendencia ideológica a estos atrevimientos. Nunca llevaron a nada: se asumieron como un juego carnavalesco, como cuando en Carnestolendas las turbas llevaban a predicar a un menguado en la catedral, o sacaban de procesión a un burro vestido de obispo.⁴⁷ El Poder aceptaba la demasía liberadora, pero al miércoles de ceniza todo volvía a su cauce. No había pasado *realmente* nada. Es parte del juego, condición necesaria para que éste se permita. El entremés de *La elección de los alcaldes de Daganzo* termina con la entrada de gitanos y músicos que cantan y bailan, se mantea a un sacristán, se arma un bureo risueño y todo acaba. Y acaba bien. La seriedad monológica del discurso contrarreformista no debe sentirse en crisis. Por si las represalias.

Por eso es una demasía interpretar *tropológicamente* la Literatura barroca, y señaladamente a Cervantes, como un criptoliberal contemporáneo emboscado que andaba dejándonos pistas en su obra. Durante todo el siglo XIX, los apaleados liberales exaltados buscaron en la obra de don Miguel, señaladamente en el *Quijote*, notas y descuidos forzados que presuntamente sirvieron al autor para enviar mensajes a sus *correligionarios* de la posteridad. Por casa de mi padre había un tomazo de un coronel de Artillería decimonónica, con evidente formación de seminario, en el que se interpretaba *cada pasaje* del *Quijote* como si la novela hubiera estado escrita en clave para uso de carbonarios y mandilones de distinto pelo. Al libro del artillero se lo llevó el viento que amontona papeles en los desvanes.⁴⁸ Esperemos que a su intención, también. *Hay lo que hay*, es cierto, *pero no más que lo que hay*. Desahogos de un héroe maltratado por la perra vida, pero no un tratado de filosofía sobre la *res cogitans* o la libertad del hombre. Los tiempos y el país no lo permitieron. Los filósofos discrepantes que se atrevieron a la cara descubierta acabaron en *el brasero* que les pronosticaba el Tío Humillos de Daganzo. Recordemos al

⁴⁷ No inventamos. Estas actividades ancestrales eran típicas del antiguo carnaval de Burgos, mi ciudad natal. Eran bien toleradas por la jerarquía eclesiástica hasta que, al acabar la guerra civil de 1936-1939, el gobierno dizque nacionalista y ultrahispano del general Franco las prohibió tajantemente. Hoy se ha recuperado la costumbre del Obispillo, la prédica episcopal del niño más pequeño de la Schola Cantorum de la Catedral; pero, como sucede con los anestésicos nuevos carnavales en España, la ruptura con la tradición ha vaciado de valor paródico el acto. Además, ya sólo interesan los disfraces a la brasileira y el desfase callejero. Para lo del burro vestido de pontifical mi ya citada abuela Aurora, referente máximo de la cultura tradicional, tenía también su frase: a un burro le hacían obispo y entodavía lloraba... Lo agarra Cervantes y lo incluye en el Quijote.

⁴⁸ Pero lo citamos aquí, vuelto del más allá. Se trata de Villegas, 1897.

Doctor Cazalla, quemado vivo por luterano en Valladolid, en auto de fe al que asistió el propio Felipe II (y muchas decenas de miles de turistas *gore*: debió de ser un espectáculo magnífico). El célebre Campo Grande de la ciudad del Pisuerga llegó al siglo XIX llamándose todavía el *Quemadero de la Villa*...

No era conveniente *ir en serio*, pues. Era necesario esconder la mano después de tirar la piedra. Rápida e inequívocamente. A renglón seguido, metiendo cante y baile o profesión expresa de ortodoxia (*yo no sé de esto, doctores tiene la Santa Madre Iglesia, me ajusto a su doctrina*). El propio Cervantes nos dejó una declaración de intenciones al efecto en el estrambote a su conocido soneto dedicado al túmulo mortuorio de Felipe II en la Catedral de Sevilla. Un valentón monta mucha bulla, tanta que teme las represalias de un soldado, posiblemente valiente de verdad. Ha de salir digno, sin arrugar la pose feroz. Suelta lo suyo,

*y luego, incontinente,
caló el chapeo, requirió la espada,
miró al soslayo, fuese y no hubo nada.*⁴⁹

Es literatura, no más. Da sólo para eso. *Pero para eso sí que da*. A veces la valentía es apenas no callarse del todo.

Bibliografía

- Anónimo, (h. 1250), *Poema de Fernán González*, Ed. de Juan Victoria, Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 1981.
- Bataillon, M., (1956), *Erasmus y España*, FCE, México.
- , (1971), *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Globus, Madrid, 1994.
- Batllori, M., (1987), *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona.
- Belenguer, E., (1995), *El Imperio Hispánico (1479-1665)*, Grijalbo, Barcelona.
- Bozal, V., (1972), *Historia del Arte en España. Desde los orígenes hasta la Ilustración*, Istmo, Barcelona.
- Braudel, F., (1984), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, FCE, México.
- Cano, R., (2005), *Historia de la Lengua Española*, Ariel, Barcelona.
- Cantalapiedra, C. L., (2005), *Juana la Loca, reina de España*, Edimat Libros, Madrid.
- Castro, A., (1925), *El pensamiento de Cervantes*, Noguer, Barcelona, 1972.

⁴⁹ Léase completo en Cervantes 2005, pp. 41-42.

- , (1954), *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1973.
- , (1957), *Hacia Cervantes*, Taurus, Madrid.
- , (1961), *De la Edad Conflictiva*, Taurus, Madrid, 1976.
- , (1965), *La Celestina como contienda literaria: castas y casticismos*, Revista de Occidente, Madrid.
- Cervantes, M., (1598), “Soneto al túmulo de Felipe II en Sevilla”, en *Cervantes*, 2005, pp. 41-42.
- , (1605 y 1615a), *Don Quijote de la Mancha. Edición del IV  Centenario*, RAE-Asociación de Academias de la Lengua Española-Santillana, Madrid, 2004, *Primera Parte* (1605), *Segunda Parte* (1615a).
- , (1613), *Novelas Ejemplares*, Ed. de Federico Carlos Sainz de Robles, Sarpe, Madrid, 1986.
- , (1614), *Viaje del Parnaso*, en *Cervantes*, 2005, pp. 51-144.
- , (1615b), *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca antes representados*, en *Cervantes*, 2016.
- , (1616), *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Austral, Madrid, 1980.
- , (2005), *Poesía*, Aneto Publicaciones, Zaragoza.
- , (2016), *Teatro completo*, Ed. de Florencio Sevilla Arroyo, Penguin, Barcelona.
- De Los Ríos, F., (2007), *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, Biblioteca Valenciana, Valencia.
- Erlanger, P., (2000), *Carlos V*, Ediciones Palabra, Madrid.
- Escudero, L. J. A., (2002), *Felipe II, el rey en el despacho*, Eds. de la Universidad Complutense, Madrid.
- Fernández  . M., (2001), *El imperio de Carlos V*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- , (2006a), *Felipe II y su tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid.
- , (2006b), “1568, annus horribilis. El príncipe don Carlos”, en Fernández  lvarez, 2006a, pp. 395-425.
- , (2006c), *Juana la Loca, la cautiva de Tordesillas*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Fernández De Retana, L., (1958), *España en tiempos de Felipe II*, vol. 19 de Menéndez Pidal (ed.), 1958.
- Flórez, M. C., (1999), “Ni quito ni pongo rey: los últimos años de Ortega y Gasset”, en *Limbo*, núm. 7, 1999, pp. 7-13.
- Fontán, A., (1975), “Juan Luis Vives, un español fuera de España”, en *Revista de Occidente*, 145, 1975, pp. 37-52.
- Fradejas, R. J. M., (2000), *Fonología histórica del español*, Visor, Madrid.
- García G. J. J., (2008), *Castilla en tiempos de Fernán González*, Dosssoles, Burgos.
- García V. R., (1987), “El humanismo europeo de Juan Luis Vives”, en *Batllori*, pp. 1-51.
- Herrero, J., (1973), *Los  rdenes del pensamiento reaccionario español*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- Huerga,  ., (1978), *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Fundación Universitaria Española, Madrid.

- Jedin, H., (1981), *Historia del Concilio de Trento*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Kamen, H., (1997), *Felipe de España, Siglo XXI*, Madrid.
- , (1999), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Crítica, Madrid.
- , (2020), *La invención de España. Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*, Espasa, Madrid.
- Lampedusa, G. T., (1959), *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milán, 2008.
- Las Casas, F. B., (1552), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Castalia, Madrid, 1999.
- León De La Vega, M., (2011), “Agustín de Cazalla”, en *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo XVI*, Ed. on line, saavedrafajardo.com.
- Mcculloch, D., (2003), *The Reformation. A History*, Penguin, Nueva York.
- Machado, A., (1912), “El mañana efímero”, en *Campos de Castilla*, Cátedra, Madrid, 1976.
- Maravall, J. A., (1963), *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Revista de Occidente, Madrid.
- Márquez, A., (1980), *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid.
- Menéndez, P. M., (1880), *Historia de los heterodoxos españoles*, Ed. de Enrique Sánchez Reyes, CSIC, Santander, 1947.
- Menéndez, P. R., (ed.) (1958 y ss.), *Historia de España*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Merino, J. M., (2003), *El heredero*, Alfaguara, Madrid.
- Monreal, P. J. L., (2011), “Juan de Valdés, humanista y lingüista”, en *Cuadernos del Instituto de Historia de la Lengua*, 6, 2011, pp. 141-174.
- Navarro D. R., (2003), *Alfonso de Valdés, autor del Lazarillo de Tormes*, Grados, Madrid.
- Nebrija, E. A., (1492), *Gramática de la lengua castellana o española*. (Ed. crítica de Antonio Quilis), Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1992.
- Noreña, C. G., (1978), *Juan Luis Vives*, Ediciones Paulinas, Madrid.
- Novella S. J., (2008), “Retóricas de la Tradición: de la España Eterna a la España Cívica”, en *Revista de Filosofía*, 2008, supl. 2, Universidad Complutense, Madrid.
- Pabst, W., (1967), *La novela corta en la teoría y en la tradición literaria. Notas para la historia de su antinomia en las literaturas románicas*, Gredos, Madrid, 1972.
- Pérez J., (1977), *La revolución de las Comunidades de Castilla, Siglo XXI*, Madrid.
- , (2002), *La España de los Reyes Católicos*, Nerea, Madrid.
- Poe, E. A., (1842), “El pozo y el péndulo”, en *Cuentos*, Ed. de Julio Cortázar, Alianza Editorial, Madrid, 1997, vol. 2.
- Preston P., (2019), *Un pueblo traicionado, España de 1874 a nuestros días. Corrupción, incompetencia política y división social*, Debate, Barcelona.
- Quevedo F., (h. 1630): “Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos, escrita a don Gaspar de Guzmán, Conde-Duque de Olivares, en su valimiento”, en *Quevedo*, 1996.
- , (1971), *Obra poética*, Ed. de José Manuel Blecua, Castalia, Madrid.
- Rey H. A., Sevilla, A. F., (1995), *Cervantes, vida y literatura*, Alianza Cien, Madrid.

- Roca, B. M. E., (2016), *Imperiofobia y leyenda negra, Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Siruela, Madrid, 2019.
- Santoja, P., (2001), *La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*, Biblioteca Valenciana, Valencia.
- Serrano, R. A., (2017), *La reforma protestante. Una introducción*, Edición del autor.
- Tellechea, I. J. I., (1994), *Fray Bartolomé Carranza: documentos históricos*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- Valdés, J., (1533), *Diálogo de la lengua*, Ed. de Juan M. Lope Blanch, Castalia, Madrid, 1969.
- Villacañas, B. J. L., (2019), *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español*, Lengua de Trapo, Madrid.
- Villegas, B., (1897), *Estudio topológico sobre el Don Quijote de la Mancha del sin par Cervantes*, Imprenta de El Correo de Burgos, Burgos.
- Weber, M., (1905), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Stoa
Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 171–182
ISSN 2007-1868

LA VERDAD SIN COMILLAS*

François Rastier

La idea de verdad, aunque sea hoy muy criticada, encubre una fuerza crítica necesaria frente a las urgencias políticas, económicas y ecológicas. En una tribuna publicada en *Libération* el 10 de octubre de 2019, el historiador italiano Carlo Ginzburg recordaba la sospecha de que a fines del último siglo la verdad era ya un objeto en los Estados Unidos: “Recuerdo que cierta vez, al asistir a un coloquio en Yale, hace tal vez treinta años, cuando pronuncié la frase “verdad, sin comillas”, los presentes rieron a carcajadas. Efectivamente, en la época y en los Estados Unidos era un gesto automático entrecomillar la palabra verdad. Pero la cuestión de la verdad -y de la prueba- se han vuelto hoy más que nunca insoslayables”.

1. Desarreglos

La verdad científica está hoy amenazada tanto por las políticas de la “post-verdad” como por la corrupción financiera y las presiones empresariales. En los medios científicos, la ansiedad por “la excelencia” lleva constantemente a embellecer los resultados o a solo conservar los resultados esperados, a limitarse a los temas ventajosos, etc., lo que alienta una desconfianza entre el público. De esta manera prolifera un desprecio por la ciencia y un desprestigio de la noción misma de verdad, ambos peligrosos para la democracia.

* Traducción de Enrique Ballón Aguirre.

Recibido 13 de abril de 2020
Aceptado 4 de mayo de 2020

Sin embargo, *¡queremos saber la verdad!* se ha convertido en un lema unificador que se escucha por doquiera en las manifestaciones populares contra diversos escándalos políticos y medioambientales, como recientemente luego del incendio de la fábrica Lubrizol en Rouen.

En una época de desenfreno económico y climático, las normas científicas y, más generalmente, intelectuales parecen insoportables, lo que ocasiona un relativismo cómodo que concilia el individualismo metodológico: el lema “a cada quien su verdad” presupone que la creencia es el criterio de la verdad y que todas las creencias valen por igual.

Bien sabemos que las ciencias han surgido del rechazo a someterse a las creencias. No obstante, los científicos no radicalizan la verdad y no hacen de ella una norma a priori que se impondría como una creencia, pese a que le reconocen una idea directriz: cada etapa de la investigación es ciertamente temporal, pero cada hecho establecido permanece mientras sus condiciones de fijeza sean explícitas y repetibles. El teorema de Tales puede ser reformulado y comprobado a diario, aunque actualmente sepamos que solo vale en geometría euclídeana.

2. Sobre la verdad histórica

El reconocimiento de realidades históricas compartidas es, evidentemente, una condición del establecimiento de un mundo común y de una vida social.

El escepticismo puede contribuir, por cierto, a la empresa científica, mas la denegación depende de otra dimensión. Luego del movimiento democrático y el optimismo científico de las Luces, los ideólogos reaccionarios tentaron desacreditarlos por diversas teorías de la conspiración, invirtiendo el sentido de los hechos históricos o negándolos. Diversos filósofos y teóricos, prolongando sus esfuerzos en la segunda mitad del siglo XX hasta el presente, se han dedicado a negar toda legitimidad a la investigación histórica e incluso a toda investigación científica. Por ejemplo, el discurso histórico solo sería un mito entre otros por el simple hecho de que aplica las estructuras narrativas, como lo pretendieron Roland Barthes y Hayden White.¹

¹ Ver Roland Barthes, “El discurso de la historia” [“Le discours de l’histoire”], 1967, incluido en *El murmullo de la lengua. Ensayos críticos IV* [*Le Bruissement de la langue. Essais critiques, IV*], París, Seuil, 1984, pp. 163-177; Hayden White, *La historia se escribe* [*L’histoire s’écrit*], traducción francesa de Philippe Carrard, París, Éditions de la Sorbonne, 2017.

Complementariamente, la imposibilidad de establecer una verdad histórica es evocada regularmente por los negacionistas que se sustentan en autores como Heidegger, conocido por su negación radical del exterminio nazi.

3. Algunos prejuicios

Si se colocase la fuente de la verdad más allá de su comprobación científica o simplemente racional, podría ser considerada como la emanación de una vivencia personal, de un consenso social o de un poder que pretende imponerla.

1. *Lo vivido no es un criterio de verdad.* El criterio de lo que ha sucedido es solo un síntoma aleatorio del mundo interno o externo que se trata de describir.

La verdad es a menudo anti-intuitiva y el criterio de evidencia no es suficiente para determinarla; para ello, debe ser confirmada por un método crítico. Es entonces que puede ser objetivada; como nos recuerda la célebre expresión de Galileo “Sin embargo, se mueve”, dígame lo que se diga, la rotación de la tierra no solamente es anti-intuitiva sino verdadera.

Tanto la experiencia vivida como las creencias se originan en *certidumbres* variables según las personas y los momentos. Esas certidumbres, incluso cuando pretenden ser evidentes, pueden ser refutadas por las ciencias. Ellas pertenecen, de suyo, al objeto de las ciencias sociales (por ejemplo, a las encuestas de opinión), pero no a su método ni a su epistemología.² A fin de cuentas, las filosofías de la vida que se fundan en las «concepciones del mundo» individuales o colectivas, no han aportado nada a la filosofía de las ciencias.

Los que atacan la verdad científica paradójicamente defienden con vehemencia su propia verdad, pero una verdad identitaria cuyo criterio es la certeza. No se trata ya de la verdad (obtenida de la incertidumbre luego de una demostración o de un experimento comprobatorio) que induce a la certidumbre; es más bien el convencimiento el que determina la verdad. Esta certeza resumida en la sentencia *creo, entonces es verdad*, se sostiene, en el fondo, a partir de una forma de religiosidad tan dogmática como críptica.

2. *La verdad no emerge del consenso*, puesto que nada logra mejor la conformidad que el prejuicio. Al contrario, una verdad establecida, una vez que es reconocida, puede obtener un consenso.

² Después de todo, las filosofías de la vida que se fundan en las «visiones del mundo» individuales o colectivas no han aportado nada a la filosofía de las ciencias.

Sin embargo, la llamada al consentimiento se torna ambigua, como lo prueba el dicho de los *geeks* libertarios: “Rechazamos el voto; creemos en el consenso insolente y en el código movedido”.³

El trabajo colectivo de los investigadores supone, sin duda, una gestión crítica del conocimiento mutuo, pero puede llevar a refutar la opinión mayoritaria. En pocas palabras, el consenso, para ser convalidado, debe ser establecido mediante procedimientos que se le escapan.

Así, en la historia de las ciencias abundan las certezas compartidas sobre el éter, el flogisto, la generación espontánea, etc. No eran verdades de momento, sino certidumbres falsas disipadas por las mismas ciencias.

3. *Hay cuestiones resueltas.* El negacionismo y su desarrollo conspirador se presentan como una defensa de la libertad de pensamiento contra las pretensiones de una elite científica tendenciosa o manipulada. En nombre de la libertad de investigación, la misma empresa científica es criticada y se ve, por ejemplo, teóricos autoproclamados -desde la moda youtube al pastor evangelista o hasta el imán iletrado- dudar de la redondez de la tierra acusando a la NASA de falsificación⁴, etc.

Todo hecho establecido podría ser puesto en duda, comenzando por la redondez de la tierra y terminando con la inocuidad de las vacunas. Ahora bien, el conocimiento científico progresa refutando falsos problemas y se sustenta en dificultades resueltas para abrir nuevas interrogantes.

El espíritu crítico se ejerce tanto respecto a los prejuicios como a las evidencias personales. Al variar los puntos de vista, el espíritu crítico se aparta así de las creencias sociales e individuales para alcanzar las verdades independientes de todo punto de vista.

El negacionismo y las maquinaciones pretenden ciertamente defender el espíritu crítico. Empero, si de entrada rechazan las verdades establecidas y demostradas, rebajándolas al rango de clichés difundidos, esta denegación escapa a toda crítica al redoblarse con una afirmación rotunda perteneciente a la superstición e incluso a la fe. El escepticismo metodológico que concretiza

³ David D. Clark, investigador del MIT y uno de los creadores de internet a cuenta de la DARPA, luego de una conferencia-culto titulada «A Cloudy Crystal Ball – Visions of the Future» (1992) ante la *Internet Engineering Task Force* (IETF), lanzó esta consigna fetiche: «We reject: kings, presidents, and voting. We believe in: rough consensus and running code».

⁴ “La Tierra plana, es simple. La Tierra redonda, no”, sostuvo Prisca Côco en la primera conferencia de los planistas brasileiros de Sao Paulo, el 10 de noviembre de 2019. Olavo de Carvalho, astrólogo planista, es considerado como la principal referencia intelectual del presidente Jair Bolsonaro quien recomienda públicamente sus libros.

el espíritu crítico aplicado a las ciencias, abandona entonces su lugar en aras a una convicción casi religiosa y que, por lo común, encuentra albergue en los diversos integrismos.

4. *La verdad no procede de un Poder*, pese a Michel Foucault y a varios de sus seguidores. Por ejemplo, en una entrevista de 1977 Foucault afirmaba: “la ‘verdad’ está relacionada circularmente con los sistemas de poder que la producen y la sostienen, así como con los efectos de poder que ella induce y que la acompañan”.⁵ Al contrario, la verdad se opone incluso al Poder. En este punto y como lo recordaba Gramsci, la verdad es revolucionaria. Si la verdad solo fuese la emanación de un Poder, ella se confundiría con la “mentira colosal” según Goebbels o con los “hechos alternativos” según la portavoz de Trump, Kellyanne Conway.

Surgida de Nietzsche y de Heidegger, esas dos fuentes tardíamente reivindicadas, la cínica tesis de Foucault de que el Poder define la verdad, justifica en última instancia la insurgencia contra la ciencia, instrumento del «Poder», así como el desorden destructivo que lleva a un relativismo absoluto.

El relativismo es, por supuesto, la expresión de un Poder o, al menos, de una Voluntad de potencia que conduce a poner cada punto de vista, aunque sea erróneo, en igualdad de condiciones con todos los otros, incluso si son verdaderos.

4. Sobre el método

En resumen, establecer una verdad no es imponer algo, sino permitir a algo imponerse gracias a una objetivación controlada.

1. La verdad se define por corrosión de los prejuicios y eliminación de las hipótesis infundadas. Los conocimientos científicos no se obtienen únicamente emancipándose de la ignorancia sino combatiendo los prejuicios y las mentiras.

La actividad investigadora termina por eliminar las hipótesis, aun cuando se alejen del prejuicio: tal es el principio de «falsificabilidad» según Karl Popper. La recusación metódica se halla en el fundamento de la actividad crítica del pensamiento, y así ella concuerda con el aspecto dialógico de la filosofía y la deliberación democrática.

⁵ “Entrevista con Michel Foucault” («Entretien avec Michel Foucault»), en *Dichos y escritos (Dits et écrits)*, París, Gallimard, 1994-2001, p. 160.

2. Para caracterizar la verdad científica, hay que precisar el método de establecimiento de los hechos. Toda ciencia, cualquiera sea su campo de investigación o de aplicación, observa por ciertos principios de racionalidad que no se reducen de ningún modo a la deducción. Sin embargo, esos principios gobiernan diferentes formas características tales como la demostración en las ciencias lógico-formales, la prueba en las ciencias de la naturaleza o la conjetura metodológicamente puesta a prueba en las ciencias de la cultura. Esos tres regímenes pueden evidentemente ser combinados mediante relaciones interdisciplinarias de apoyo como, por ejemplo, el uso de modelos estadísticos en lingüística.

Los procedimientos para instaurar una verdad científica pueden articular diferentes estados de objetivación: alistamiento de los observables, selección y establecimiento de los hechos, explicación (por relaciones de correlación o de causalidad entre esos hechos), predicción por extrapolación de hechos todavía no observados. Se puede acceder al estado predictivo desde un estado explicativo: la tabla de Mendeleiev previó los elementos transuránicos que no eran técnicamente observables en su tiempo.

3. Un hecho científico depende no únicamente de sus condiciones de convalidación sino también de sus condiciones de validez, sin las cuales pierde su sentido. Entre ellas se encuentran las condiciones de escala: los fenómenos microfísicos casi no tienen pertinencia en macrofísica o, en todo caso, pueden ser descartados. Sabemos desde Anaximandro que la tierra es redonda, pero el hecho tardíamente establecido que sea algo periforme solo precisa ese descubrimiento inicial.

Las verdades científicas son incrementables. Por ejemplo, las geometrías no euclidianas no invalidan el teorema de Tales puesto que lo incluyen, si se puede decir, como un caso-límite. De modo semejante, la física newtoniana ha sido superada, pero se mantiene válida en el seno de teorías más potentes.

En pocas palabras, todos los hechos, todas las relaciones causales o no entre los hechos, son asociados a las condiciones contextuales que no los relativizan sino, al contrario, esclarecen su dominio de validez.

4. La verdad no es la representación de una naturaleza de las cosas que las ciencias se empeñan en caracterizar. En otras palabras, las ciencias no parten de una preconcepción de lo que existe. Ellas se fundan en el principio de que nada es dado y que los datos resultan de una elaboración; en suma,

los datos son lo que ellas se dan. Las ciencias no parten de la verdad, pero intentan llegar a ella. Este proceso no tiene fin, ya que cada hecho establecido permite formular nuevas interrogantes, esto es, ampliar el círculo de nuestra ignorancia. La verdad es la idea directriz que excluye el principio del buen placer y gobierna un proceso continuo e indefinido de objetivación.

El círculo de los conocimientos científicos se extiende correlativamente, aunque como lo constataba Cassirer hace un siglo: "...el rígido concepto de ser parece fluir y caer en un movimiento general..."⁶ Una forma de constructivismo no relativista es entonces concebible y, tal vez, necesaria: "los conceptos fundamentales de cada ciencia (...) no aparecen, en modo alguno, como reflejos pasivos de un ser dado por demás, sino como símbolos intelectuales creados de manera autónoma" (*Ibid.*). Así, en 1894 Heinrich Hertz escribía que los conceptos "para cumplir con su tarea, no necesitan de ninguna otra especie de conformidad con las cosas".⁷

Por lo tanto, la hipótesis según la cual las verdades científicas corresponden a una realidad preexistente, no es indispensable. La mayoría de los matemáticos son realistas; otros, no; esto no cambia en nada el estatuto de las matemáticas. Se puede pensar, sin embargo, que el conjunto de hechos científicamente establecidos diseña poco a poco una realidad objetiva, sin que ello implique mantener la idea de que esta realidad tenga los caracteres de una ontología dada a priori.

5. Posiciones críticas

La verdad no es la conformidad con una realidad planteada a priori, sino un valor que orienta la indagación. De tal manera que los hechos establecidos por la ciencia, incluidos los hechos históricos, no constituyen, en conjunto, una Verdad (con una V mayúscula) estable y definitiva, sino un círculo creciente de verdades que se federan de manera imprevisible con la evolución de las investigaciones.

La verdad científica ejerce, o debería ejercer, un rol regulador, permitiendo al principio de realidad aclarar la acción en un mundo peligroso y en riesgo.

⁶ *La filosofía de las formas simbólicas* [*La philosophie des formes symboliques*], t. I, París: Minuit, 1972, p. 15; versión española, Ernst Cassirer. *Filosofía de las Formas Simbólicas, I. El Lenguaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 14. Traductor: Armando Morones, de la edición de 1964 de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt.

⁷ *Principios de mecánica* [*Die Prinzipien der Mechanik*], Leipzig, p. 1.

La investigación científica se halla, no obstante, limitada por las políticas empresariales y sus principios chocan con las ideologías identitarias.

1. Merced a los hechos que establece, la investigación científica se opone a la ideología empresarial entendida como instrumento de poder. Además, el empresariado esteriliza la investigación, no solo porque transforma los laboratorios en simples oficinas de estudios sino porque la temporalidad y los procedimientos empresariales que disimulan las relaciones de poder arbitrario se oponen, en principio, a los procedimientos científicos que imponen su propia agenda, gracias a indagaciones previas, planificaciones renovadas y circunvoluciones críticas.

Escondiéndose detrás del secreto de los negocios, buen número de empresas dirigen las investigaciones, pero se cuidan bien de difundir sus resultados. Hace más de cuarenta años, en 1979, un memorándum interno de Exxon revelado en 2015 por *Los Angeles Times*, afirmaba, por ejemplo: “la tendencia actual de la combustión de recursos fósiles causará efectos medioambientales dramáticos antes de 2050”. Mientras que los estudios encargados son irrefutables en el plano científico y las previsiones han sido verificadas, la comunicación de la firma (como la de sus aliados y concurrentes) asumirá esos resultados para financiar una multitud de artículos que niegan el cambio climático. Tenemos, en consecuencia, una privatización de la verdad y una internacionalización de la mentira y la denegación cuya eficacia se mide actualmente.

En la primera conferencia internacional sobre el clima realizada en Ginebra el mismo año 1979, los autores del informe de síntesis, llamado *Informe Charney*, concluían: “Esperar para ver antes de obrar significa esperar a que sea demasiado tarde”.⁸

2. La verdad no tiene dueño; por poco que sea reconocida, por más discutida que sea, potencialmente pertenece a todos. Una verdad científica forma parte de los bienes comunes de la humanidad. Toda verdad tiene una pretensión universal y puede, en principio, ser comprendida por cada quien, independientemente de todo prejuicio de pertenencia a un grupo nacional, étnico, racial, sexual u otro.

⁸ Citado por Stéphane Foucart, “Decenios de prédica en el desierto” (“Des décennies de prêche dans le desert”), diario *Le Monde*, 1-2. 12. 2019.

Ello mismo puede extenderse, esperamos, a la verdad de ciertos hechos morales como los derechos del hombre.

6. Posiciones políticas

Si los lazos entre racionalidad y verdad científica son bien reconocidos, se descuida a menudo la concomitancia histórica entre el desarrollo de las ciencias y el de la democracia. Así, en medio del siglo VI antes de nuestra era, los primeros físicos y matemáticos, como Tales y Anaximandro, concluyeron que el universo obedecía a sus propias leyes sin recurrir a las intervenciones divinas precedentemente usuales. En la misma época, Solón dictaba los fundamentos de la democracia al abolir las leyes draconianas, suprimiendo la esclavitud por deudas, instituyendo una justicia popular y aboliendo los criterios de nacimiento en provecho de las elecciones (véase especialmente Aristóteles, *Política*, 1274). La autonomía prima en los dos casos: la autonomía de la naturaleza respecto a los dioses y la del pueblo en relación a los aristócratas cuya imagen simbólica eran, sin duda, los dioses; esta última analogía se repite dondequiera, desde las monarquías de derecho divino hasta las teologías políticas contemporáneas.

Asistimos hoy, sin embargo, a la triple deslegitimación de la racionalidad, la democracia y la verdad. Por ejemplo, la teoría del Poder de Foucault no deja espacio alguno a la diversidad de poderes propia de la democracia; tampoco a su necesaria separación ni a su equilibrio. Cuando, conforme al proyecto totalitario, el ejecutivo absorbe lo judicial y lo legislativo, entonces se funda en lo religioso. Se sabe que Foucault llegó hasta defender la instauración de la teocracia iraní, en que las decisiones del jefe religioso tienen fuerza de ley y de verdad revelada.

Algunas corrientes de la filosofía contemporánea se suman a las tiranías religiosas, en detrimento de las democracias. Dos filósofos desconstruccionistas, Creston Davis y Santiago Zabala, escribían hace poco sobre *Al-Jazira*: “Desde un punto de vista político, la gente cree todavía en ideas *nostálgicas* y *peligrosas* como ‘objetividad’, ‘realidad’, ‘verdad’ y ‘valores’ como una *precondición de la democracia*” (El énfasis es mío. Ellos ven ahí, incluso, ideas “fanáticas”).⁹

⁹ “La lógica de la democracia” («The logic of democracy»), *Al-Jazira*, 13 de mayo de 2013, en línea: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/05/20135138427260651.html>. El estado feudal-riquísimo- del emirato de Qatar cuyo órgano es *Al-Jazira*, excluye por supuesto la democracia y, naturalmente, disfruta de su “deconstrucción”: la verdad sería un asunto de fanáticos (los científicos y

De esta manera, más allá de la verdad científica, es el concepto mismo de realidad el que está en debate. Por ejemplo, Karl Rove, responsable de comunicación de G. W. Bush y promotor de la victoria de su sucesor, sostuvo lo siguiente en una entrevista que le hizo el periodista Ron Suskind: “Me dijo que las personas como yo formábamos parte de esos tipos pertenecientes a lo que nosotros llamamos la comunidad basada en la realidad [*the reality-based community*]”. Añade: “No es más de esta manera que el mundo marcha realmente. Somos ahora un imperio, prosiguió, y cuando actuamos creamos nuestra propia realidad”.¹⁰

En consecuencia, los ataques contra la verdad llevan al abandono de todo principio de realidad, usando todos los sofismas y todos los medios de propaganda para edificar e imponer un mundo de sustitución perfectamente ilusorio. Es extraño y hasta inquietante que aún sea necesario subrayar los peligros económicos, sociales, políticos y medioambientales de esta ofuscación concertada.

De hecho, ellos se muestran a más y mejor desde la pandemia actual que acompaña y refuerza una *infodemia*, término empleado por el director de la OMS para designar el flujo creciente de la desinformación.

La infodemia es peligrosa pues lleva a subestimar el peligro epidémico, asimilado al de una simple gripe, y a poner en duda las medidas de precaución presentadas, entonces, como atentados contra las libertades frente a los cuales deberíamos alzarnos. Ella invita, finalmente, a tomar medicamentos peligrosos o absorber productos dudosos que llevan a lamentar muertos suplementarios.

En el dominio de la desinformación, se distinguen y a menudo se encuentran dos grupos: los dirigentes populistas clasificados en la extrema derecha, como Donald Trump o Jair Bolsonaro, y los filósofos post-modernos clasificados en la extrema izquierda, como Alain Badiou o Giorgio Agamben.

Así, hemos visto a Trump hablar de gripe, recomendar medicamentos cuya eficacia es menos segura que sus efectos secundarios, incluso de tratamientos mediante inyección de desinfectantes; por último, llamar a «liberar» los estados demócratas del confinamiento. Bolsonaro obra de manera comparable.

los racionalistas). Al contrario, ningún fanatismo en el predicador-vedette de *Al-Jazira*, Al Qaradawi, ese ideólogo jefe de los Hermanos musulmanes que en ese entonces defendía la ablación de las niñas.

¹⁰ Artículo del *New York Times* publicado algunos días antes de la elección de 2004; traducción de Christian Salmon, diario *Le Monde* del 5 setiembre de 2008

Paralelamente, Badiou, pensador del Acontecimiento, proclama en la prensa “que no hay nada nuevo bajo el sol”¹¹ y que esta epidemia es análoga a las precedentes, cuando cuatro mil millones y medio de personas son confinadas. Agamben habla primero de gripe, luego de un «complot objetivo» que tendría como fin imponer un estado de excepción, confundido a propósito con urgencia sanitaria¹²

No obstante, esas curiosas convergencias no pueden disimular un nuevo hecho: en el espíritu del público como en los grandes medios de comunicación, los científicos ganan de mano a los hombres políticos y, sin duda, a los filósofos elocuentes. Los virólogos y los epidemiólogos participan en las conferencias de prensa en comunidad con los ministros y los jefes de Estado. Y, cosa inusitada en ese contexto, tienen la osadía de decir: “No se sabe”, a la vez que explican que la investigación excede las intuiciones y exige convalidaciones.

La esperanza de curación no explica todo, ya que también puede satisfacerse con oraciones y prácticas supersticiosas. Aquí se asiste, mejor, al retorno del principio de realidad que se impone poco a poco, a expensas de la demagogia y del *storytelling*. Esperemos que ese principio fundamental permita superar las crisis por venir.

París, 2 de mayo de 2020.

N. B. — Estas reflexiones resultan del debate titulado “¿Por qué tenemos necesidad de verdades ciudadanas y qué prácticas científicas pueden contribuir a ello?” (*Pourquoi avons-nous besoin de vérités citoyennes et quelles pratiques scientifiques peuvent y contribuer?*) en el marco de la Noche de los Debates organizados por la ciudad de París el jueves 17 de octubre de 2019, a

¹¹ *Sur la situation épidémique*, Paris, Gallimard, col. Tracts de crise, 27 de marzo 2020, p. 7.

¹² De ser necesario, en referencia a todo esto se podrá consultar “Le conspirationnisme légitime: Giorgio Agamben et la pandémie”, *Conspiracy Watch*, en línea, 28 de marzo de 2020 <https://www.conspiracywatch.info/le-conspirationnisme-legitime-giorgio-agamben-et-la-pandemie.html>. Para Agamben, la única verdad es la existencia de la mentira: “La humanidad entra en una fase de su historia en que la verdad se reduce a un momento en el movimiento de lo falso. La verdad es el discurso falso que debe ser tenido por verdad incluso cuando su no-verdad se encuentra demostrada. Pero así el lenguaje mismo como lugar de la manifestación de la verdad se encuentra confiscado a los humanos. Entonces, solo pueden observar en silencio el movimiento -verdadero porque es real- de la mentira”. «Sul vero e sul falso», *Quodlibet*, 28 de abril de 2020, en línea: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>.

propósito de la obra *Verdades ciudadanas. Las ciencias contra la post-verdad (Vérités citoyennes. Les sciences contre la post-vérité)*, dirigida por Maryvonne Holzem, París: Éditions du Croquant, 2019. Agradezco las observaciones de Maryvonne Holzem, Catherine Bourgain, Michel Goldberg, Créola Thénault y Nick Riemer.

Revisado y aumentado aquí, ese texto apareció inicialmente el 23 de marzo en la revista electrónica *Non-fiction*, con el título *Se réconcilier avec la vérité : enjeux scientifiques et politiques* en línea : <https://www.nonfiction.fr/article-10242-se-reconcilier-avec-la-verite-enjeux-scientifiques-et-politiques.htm>.

Stoa
Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 183–226
ISSN 2007-1868

“AUN EL PAPÚA ES UN HOMBRE Y NO UNA BESTIA”:
HUSSERL SOBRE EL UNIVERSALISMO Y LA RELATIVIDAD
DE LAS CULTURAS*

Dermont Moran

“Y aun en este amplio sentido el papúa es un hombre y no una bestia”
(*und in diesem weiten Sinne ist auch der Papua Mensch und nicht Tier*,
Husserl, *Crisis*, 290/Hua. VI. 337-338).¹

“La razón es la característica del hombre,
en tanto ser que tiene actividades personales y hábitos”
(*Vernunft ist das Spezifische des Menschen*,
als in personales Aktivitäten und Habitualitäten lebenden Wessens,
Husserl, *Crisis*, 338 / Hua. V. 272)

1. Historicidades particulares y razón universal

En este artículo pretendo explorar –y sugiero una forma de resolver– las evidentes tensiones que se hallan en *Crisis de las naciones europeas* de Husserl

* Traducción de Omar Valdés Benítez

Recibido 27 de febrero de 2020
Aceptado 15 de marzo de 2020

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel, *Husserliana VI* (The Hague: Nijhoff, 1954), parcialmente traducido por David Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* [La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica] (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970). De aquí en adelante *Crisis* seguida de la paginación de la traducción inglesa (cuando existe) y el volumen y número de página de la *Husserliana*. *Husserliana* será abreviada como Hua. Otros volúmenes de la *Husserliana* se referenciarán en números romanos seguidos del número de página.

(y otros textos asociados) entre su compromiso con una universalidad de la razón como una meta o *telos* del humanismo europeo (fundado en los “avances” griegos en la filosofía y la ciencia) y el reconocimiento empírico de la pluralidad y la “relatividad” (*Relativitäten*) de las personas y los pueblos individuales (por ejemplo, indios, chinos, papúas, bantús), encerrados en sus propias socializaciones (*Socialitäten*), sus mundos locales y sus trayectorias históricas (lo que Husserl llama en términos amplios “historicidades”, *Geschichtlichkeiten Historizitäten*).² Examinaré las relaciones y tensiones complicadas entre la concepción de *universalidad* en Husserl, a través de la cual la *misma* razón funciona en todo ser humano en tanto *animal racional*, “sin importar lo primitivo que sea” (“Origen de la geometría”, *Crisis*, 378 / Hua. VI. 385), y su noción de *particularidad autoconfinada* (o *autorrodeada*) de los seres individuales y sus formas culturales singulares. En efecto, Husserl siempre enfatiza que el atributo más prominente de la pluralidad cultural es precisamente su relatividad: “relatividad encajada en el curso mismo de la vida normal”.³ Evaluaré la respuesta de Husserl, quien defiende el proyecto de realizar una racionalidad crítica universal; situaré su discusión en términos de los conflictos culturales de su tiempo, en particular el ascenso del nacionalsocialismo y su agenda de un particularismo racial, y mostraré su compromiso con una universalidad inherente como una parte del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

En sus manuscritos de los 20’s y 30’s, Husserl frecuentemente discute las complejas relaciones que existen entre las diferentes culturas y tradiciones; diferentes culturas tienen sus *historicidades* específicas, lenguas, normas, formas de vida, etc. Esto es un asunto de hecho. Existen, además, algunos pasajes husserlianos bien conocidos y polémicos, como la “Conferencia de Viena” de mayo de 1935 y también algunos de los textos de *Crisis* (cuyas dos partes principales fueron publicadas en 1936, la hasta entonces inédita tercera parte sólo se conocería más tarde)⁴, en los que Husserl habla de la universalidad

² Husserl usa ambos términos intercambiamente. Por ejemplo *Geschichtlichkeit* [*Crisis*, Hua. VI.154, VI.191, VI.196, etc.] e *Historizität*, que David Carr traduce como “desarrollo histórico”. Ver *Crisis*, 336/Hua. VI.271, VI.310, VI.323, VI.326, etc.). Husserl dice que las naciones tienen su propia “historicidad existencial” (*Lebendige Geschichtlichkeit*, Hua. XXVII.187) y diferentes “niveles de historicidad” (*Stufen Geschichtlichkeit*, Hua. VI. 502). Probablemente adoptó el término “historicidad” de Dilthey y, desde luego, de Heidegger. Usó el término a finales de la década de los veinte y principios de los treinta.

³ Husserl, *Die Relativität bleibt unauffällig im normalen Gang des Lebens* (Hua. XXVII, 231).

⁴ Las partes 1 y 2 de *Crisis* fueron publicadas en *Filosofía I* (1936 –la edición de hecho apareció a principios de 1937). Husserl había planeado publicar la tercera parte también en *Filosofía*, pero

como inherentemente europea y como resultado de la cultura filosófica del *logos*, contrastándola con otras muchas formas comunales, que son, a su juicio, *tipos* meramente “empírico-antropológicos”, encerrados en sus propias historicidades y relatividades. En efecto, en este contexto, Husserl regularmente invoca la idea de la “relatividad de toda historia”. Además, existe un conjunto de textos que guardan cierta relación, reunidos en el volumen suplementario de *Crisis*, en los volúmenes de *Intersubjetividad* así como en el recientemente editado trabajo sobre el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), que discuten las diferencias empíricas entre las personas y también entre las capas o estratos de los grupos sociales, las naciones y aun la idea de colectividades supranacionales (*Übernations*), tales como Europa, o la Liga de Naciones. Sin embargo, aun existen culturas –como Husserl indica en 1935 en carta al prominente antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl– que son unidades completamente encerradas en sí mismas, separadas unas de otras, en buena medida orbitando en la periferia de la historia. De acuerdo con Husserl, el clima de encierro cultural del mundo clásico fue resquebrajado por los antiguos griegos, quienes plantearon una nueva forma de universalismo –uno que los condujo, asidos a la *idealización* de las “*tares* infinitas”, a romper con el horizonte finito de su mundo inmediato (*Umwelt*), al que conciben como “mundo próximo”–, y arribaron al enormemente refinado concepto de “mundo verdadero” o “mundo científico cuya estructura (*Zweckgebilde*) deliberada se extiende sobre el infinito” (*Crisis*, 382 /Hua. VI.461).

Ha sido un lugar común acusar a Husserl de “eurocentrismo”, o incluso “racismo”.⁵ Claramente, él defiende los logros particulares de la cultura occi-

fue retirada con el argumento de que requería una corrección profunda. Un texto mecanografiado de Eugen Fink es la base de la edición de Walter Biemel de 1954.

⁵ El énfasis que pone Husserl en señalar que el vagabundeo de los gitanos (*Crisis*, 273/Hua VI, 318-19) no correspondía a la esencia espiritual europea, resulta especialmente inquietante a la luz de la persecución nazi de los gitanos romaníes. Sobre el etnocentrismo de Husserl véase, *inter alia*, Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999), 153ff; R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility* [Husserl, Heidegger y la crisis de la responsabilidad filosófica], *Phaenomenologica* 125 (Dordrecht: Kluwer, 1992), 31; Gary Madison & Ingrid Harris, *The Politics of Postmodernity: Essays in Applied Hermeneutics* [Políticas de la posmodernidad: ensayos de hermenéutica aplicada], contribuciones a *Phenomenology* 42 (Dordrecht: Kluwer, 2001), 38; Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, trans. Michael Barber [La invención de las Américas: eclipse del Otro y el mito de la Modernidad] (New York: Continuum, 1995), 20-26 (“Sobre Hegel”); J. M. Díaz Álvarez, “Husserl y la identidad de la cultura europea : La impugnación ‘eurocéntrica’ del eurocentrismo”, *Thémata* 23 (1999): 185-91; Edda Kapsch, *Verstehen des Anderen: Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida* [Entender al Otro: correspondencias conceptuales sobre lo ajeno en Husserl,

dental, por ejemplo la filosofía que dio vida a la idea de la ciencia. Y mantiene, por añadidura, que existe una *entelequia* de racionalidad universal innata en la existencia humana europea desde los griegos, que es caracterizada como “ley del significado absoluto” (*das Welten eines absoluten Sinnes*) o “idea absoluta” (*Crisis*, 16/Hua. VI, 14). Esta idea absoluta engendrada por Europa, según Husserl, es teórica, o implica la adopción de una actitud puramente teórica, ya que entraña el descubrimiento del idealismo así como “su realización”,⁶ el reconocimiento de la razón universal, el compromiso con la evidencia y la justificación, y la idea de la indagación infinita y las “tareas infinitas” (un concepto que Husserl no especifica suficientemente).⁷ El mundo científico, para Husserl, es un espacio que en principio está dispuesto a ser construido infinitamente; generaciones de científicos trabajan perpetuamente encauzados hacia la misma meta. Según Husserl, este nuevo *telos* fue por primera vez propagado entre la humanidad por los antiguos griegos.

... el *telos* que estaba implícito en la humanidad europea floreció con la filosofía griega ... aquello que la humanidad buscaba revitalizar, y que sólo fue posible a través de la especulación filosófica, moviéndose de un estado racional latente a uno manifiesto y buscando sus normas en ella misma, es la verdadera y genuina naturaleza humana.

La investigación filosófica (que engendró el rigor de la ciencia) ofrece un “infinito futuro humano en tanto forma infinita de trabajo”, gobernado por “intereses universales”. En otras palabras, los griegos inventaron en gran medida la forma de la “mente teórica, la mente filosófica”. Y es precisamente este compromiso greco-europeo con una teoría de alcances infinitos lo que le otorga a la cultura filosófica-científica griega su universalidad, y lleva a Husserl a

Gadamer y Derrida] (Berlín: Parados, 2007); Rodolphe Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept* [Europa o la tarea infinita. Un estudio de un concepto filosófico] (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 21–91; y Lau Kwok-Ying, “Patočka’s Concept of Europe: An Intercultural Consideration” en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology* [“El concepto de Europa en Patočka: una consideración intercultural”], eds. Erika Abrams e Ivan Chvatik, contribución a *Phenomenology* 61 (Dordrecht: Springer, 2011), 229–44.

⁶ Husserl caracteriza este idealismo de muchas maneras, incluyendo la noción de exactitud o perfección ideal, el ejemplo individual tomado como instancia representativa de la totalidad, la concepción del *immer wieder* [una y otra vez; en una traducción más libre: recurrencia], la flexibilidad de la misma idea de posibilidad, la afirmación de que una cosa existe en función de sus propiedades, etc.

⁷ Ver, Jacques Derrida, *Edmund Husserl’s Origin of Geometry: An Introduction*, trad. John P. Leavey (Sussex: Harvester, 1978), 127-41 [Origen de la geometría de Edmund Husserl. Una introducción], donde el filósofo y pensador literario francés explora la aparente contradicción de Husserl al afirmar que los griegos abrieron el concepto de infinitud matemática y al mismo tiempo cerraron la esfera de las matemáticas y las volvieron un sistema autocontenido.

afirmar que otras civilizaciones, como la china, india o papúa, son, en contraste, meramente “tipos antropológicos empíricos”, mismos que son vagamente descritos como grupos que carecen de una esencia exacta y definida.⁸

En un texto que el editor de *Husserliana VI*, Walter Biemel, incluye en *Crisis*,⁹ Husserl llama la atención tanto sobre la racionalidad universal como sobre la relatividad de las concepciones culturales de razón y lógica:

[Decir que] la filosofía, la ciencia en todas sus formas, son racionales, es una tautología. Pero cada una de estas formas por separado es sólo un camino o vía hacia una racionalidad mayor; así, hallándose perpetuamente insatisfecha debido a su relatividad, la racionalidad es conducida, gracias a sus esfuerzos, a la consecución de su verdadera y completa naturaleza. Pero al final descubre que esta racionalidad es una idea que reside en lo infinito y por tanto siempre está, *de facto*, de camino a. Lo que a su vez produce el descubrimiento de una forma final [*Endgestalt*] compuesta de una suerte de infinitud y relatividad –ello en el mismo doble sentido que significan, históricamente, las épocas de “principio de algo” y “progreso”.

Husserl cree que existe una teleología que explica el desarrollo de la cultura occidental: el compromiso con el universalismo de la razón (lo que acaso pueda ilustrarse en el hecho de que las otras culturas siempre abrazarán la europeización, y nunca al revés, Europa jamás sentirá la urgencia de “indianizarse”).

En contraste con el universalismo de la cultura europea, se hallan otras culturas o civilizaciones, otras formas de humanidad [*Menschentum*], otras humanidades [*Menschheiten*] (una palabra que Husserl emplea con frecuencia en su forma plural), diferentes grupos sociales o “socialidades” [*Sozialitäten*] que viven aisladas en mayor o menor grado, o están volcadas sobre sí mismas, “inmunes” al influjo del exterior. Cada una de estas colectividades tiene su propia forma de existencia comunitaria, dice Husserl en su “Conferencia de Viena”

⁸ Por “tipos” (*Typus*) Husserl entiende una generalización empírica o una red de nociones que empíricamente están unidas y son pre-construidas pasivamente a través de relaciones de similitud, por ejemplo: “Veo un zorro como si fuera un perro”: “El mundo factual de la experiencia es experimentado como un mundo tipificado”, Husserl, *Erfahrung und Urteil* [La experiencia y el juicio], ed. L. Landgrebe (Darmstadt: Meiner, 1999). Además, discute los “tipos humanos” en sus artículos para *Kaizo*, por ejemplo en Hua. XXVII, 26ff. En general, Husserl usa el término *Typik* (tipología, tipificación) en *Crisis* para referirse a priori a una colección de diferenciaciones concretas, por ejemplo todas aquellas que nos proporciona la experiencia empírica.

⁹ Biemel lo añade al final de la sección titulada “Schlusswort” [Epílogo], pero Carr lo reubica en su traducción como el Apéndice IV dado que el manuscrito mismo lleva la nota “zuki”, indicando que se encuentra asociado a la primera parte de *Crisis*.

La vida personal significa vivir comunalizado como un Yo y un Nosotros [*als Ich und Wir*] dentro de un horizonte comunitario, un horizonte que puede ser simple o estar sumamente estratificado a través de formas familiares, nacionales, supranacionales [*Übernation*]

En *Crisis*, Husserl tiene bien poco que decir sobre la evolución y el desarrollo histórico de esas formas culturales. Principalmente, está concentrado en dibujar una distinción imperturbable entre lo filosófico-científico y lo tradicional o lo que uno podría llamar culturas *pre-científicas* (no importa cuán tecnológicamente avanzadas estén). Las así llamadas sociedades precientíficas [*vorwissenschaftlich*] o primitivas poseen su propia concepción del mundo que las rodea [*Umwelt*] así como sus propias ideas sobre sus congéneres humanos, pero carecen de la comprensión del mundo científico y de una auténtica noción del punto de vista científico. A este respecto, Husserl habla a menudo de estas culturas pre-científicas como encerradas en sí mismas, demasiado ensimismadas o indiferentes de otros pueblos.¹⁰

En su concepción de cultura primitiva (deudora, como él mismo reconoció, de los escritos del antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl), Husserl plantea que existe un estadio por el que cada cultura atraviesa y donde usa el mito como forma de mediación de sí misma. Así lo afirma en su “Conferencia de Viena” de 1935:

Es un hecho conocido, pero también una necesidad esencialmente dispuesta a ser conocida, que los motivos religioso-míticos y la praxis religiosa-mítica son dominio de las civilizaciones que viven en la esfera de lo natural –por ejemplo, en el periodo anterior del estallido de la filosofía griega y sus efectos así como de la visión científica del mundo.

En otras palabras, no sólo es un hecho empírico sino una necesidad *eidética* que las culturas atraviesan por una fase mítica; ello como una forma anterior a la evolución cultural. Aquí Husserl pudo haberse visto influido por Ernst Cassirer o los clasicistas alemanes como Wilhelm Nestle, sobre los que volveremos más adelante (en el fondo, por supuesto, está Hegel). En el “Origen de la geometría”, Husserl aborda directamente la “relatividad de todo lo histórico”, invocándolo como una objeción de su “indagación-profunda”. Escribe:

¹⁰ En algunos de sus escritos, Husserl admite la importancia de los negocios y el comercio para crear conexiones entre los pueblos y, a partir de ahí, el reconocimiento de las diferencias.

Cada pueblo [*Volk*], grande o pequeño, posee su mundo, en el cual, para ese pueblo, todo tiene cabida, ya sea en términos mágico-míticos o europeos-rationales, y cada cosa puede ser explicada perfectamente. Todo pueblo tiene su “lógica” y, en consecuencia, si esta lógica es explicada en proposiciones, resulta a priori.

Esto conduce inevitablemente, reconoce Husserl, a ser objetado como relativista, a saber, que si existen diferentes lógicas para diferentes racionalidades entonces los europeos pueden pensar y razonar únicamente *como* europeos. En sus últimos trabajos, Husserl le otorga una gran fuerza a esta objeción relativista, pero eventualmente siempre la disminuye en favor de una comunicación intersubjetiva y una crítica mediante la cual es posible entender al otro y distinguir lo universal de lo particular en cada punto de vista. Hay continuidades y regularidades en nuestra experiencia de los otros, a pesar de obvias diferencias.

2. El repudio nacionalsocialista del universalismo y su afirmación de cosmovisiones particularistas basadas en la raza

El contexto político y cultural de los años treinta enmarca la discusión del universalismo de la razón y la particularidad de los pueblos, y en consecuencia no puede pasarse por alto. En términos de motivaciones internas, la filosofía de Husserl de los años treinta de algún modo está respondiendo al desafío de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger, que enfatiza la finitud humana y su engarce histórico hasta el grado que parece arribar a una especie de relativismo.¹¹ Para 1929 Husserl había llegado a ver *Ser y tiempo* como el desarrollo de una *antropología* de la existencia humana en estado natural. De hecho, Husserl había considerado el “antropologismo” como una forma particular de relativismo, en textos tan tempranos como *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), todavía entregado al neokantismo; aunque ahora lo situaba más como una parte de un historicismo general al modo de Wilhem Dilthey.

El contexto externo de las reflexiones de Husserl, que sin duda alguna debe ser advertido, es el que se refiere a la “bomba” (como Husserl la llama en su carta de 1935) que explotó con la imposición de las leyes de Nuremberg

¹¹ Sobre el supuesto relativismo de Heidegger, véase Cristina Lanfont, *Heidegger, Language and World-Disclosure* [Heidegger, Lenguaje y Mundo Revelado] (New York: Cambridge University Press, 2000), y Jeffrey Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* [Martin Heidegger y el problema del sentido histórico] (New York: Fordham University Press, 2003), 179 ff.

del 15 de septiembre de 1935. Por otro lado, tal como mostraré más adelante, el universalismo de Husserl era tildado de ridículo por un numeroso grupo de filósofos profesionales que simpatizaba con los nazis, como Friedrich Würzbach (sobre quien ya volveremos) y Ernst Krieck.¹² El *universalismo* era presentado por estos ideólogos académicos como una conspiración judía diseñada para debilitar las afirmaciones de raza. Ernst Krieck (1882-1947), por ejemplo, un destacado ideólogo del nazismo (que fue el profesor titular de la cátedra de Filosofía y Pedagogía en Heidelberg de 1934 a 1945), dejó clara su oposición sobre el universalismo:

Dado que la *Weltanschauung* [concepción particular del mundo, incluso ideología] del nacionalsocialismo ha ... terminado con cualquier forma de universalismo y lo ha reemplazado por el principio racial-*Volkish* [pueblo, nación, en este sentido: raza], la filosofía, que siempre ha dependido del universalismo, debe ahora ser declarada muerta y relevada por una visión y antropología raciales-*Volkish*.¹³

De modo similar, en 1938, el filósofo, político y militante nazi Alfred Klemmt (1895-1979) contrasta el espíritu (*Geist*) que es “exangüe, abstracto, universalmente humanista, desarraigado y sin asideros” con el *Gesit* que está “condicionado por la sangre, vitalmente determinado, orgánicamente enraizado... anclado múltiplemente en la realidad terrestre, firmemente incrustado en el orden eterno del mundo natural”.

Permítasenos rehacer de modo sucinto la posición nacionalsocialista en cuanto a la raza.¹⁴ Siguiendo a Gereon Wolters, podemos resumir la visión

¹² Irónicamente, en sus escritos de los primeros años treinta, Husserl utilizó con asiduidad el lenguaje que estaba políticamente en boga cuando se discutía sobre la cultura comunal (autóctona), por ejemplo, los términos *Volk* (pueblo, nación), *Weltanschauung* (cosmovisión), *Vaterland* (patria), *Boden* (suelo, tierra), etc., aunque sin insinuaciones racistas. Por supuesto, admite las diferencias físicas y raciales que todo el mundo reconoce. Escribe Husserl: “Debemos incluir por el momento a las razas como un elemento en común de nuestro aspecto físico que cumple la misma función que las características sociales específicas”.

¹³ *Da die nationalsozialistische Weltanschauung, wie soeben Reichsleiter Rosenberg durch einen Aufsatz in der Presse festgestellt hat, den Universalismus jeder Art beendet und durch das rassistisch-völkische Prinzip ersetzt, müsste folgerichtig die Philosophie, da sie stets am Universalismus hängt, als beendet erklärt und durch eine rassistisch-völkische Kosmologie und Anthropologie abgelöst werden*, citado en Monika Leske, *Philosophieren im “Dritten Reich”: Studie zu Hochschule und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland* [Filosofar bajo el Tercer Reich: estudio sobre el funcionamiento de la Universidad y la Filosofía en la Alemania fascista] (Berlín: Dietz Verlag, 1990), 303-4.

¹⁴ Para profundizar en el estudio de las teorías raciales del nacionalsocialismo, véase el interesante Hans-Christian Harten, Uwe Nairich y Matthias Schwerendt, *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs: Bio-Bibliographisches Handbuch* [Higiene racial y educación ideológica durante el Tercer Reich: manual bio-bibliográfico].

que tenía Hitler del nacionalsocialismo en un número de principios centrales. En primer lugar está la reducción de lo individual a una cuestión de raza. La pertenencia a un pueblo, nación en particular, *Volk*, o raza constituye la dimensión central de la identidad de una persona. En segundo lugar, la así llamada raza aria es, biológica y culturalmente, la más desarrollada y su culminación histórica es la “raza superior” (*Herrenrasse*), a saber: los alemanes. Tercero, la mezcla de razas conduce al deterioro y a la caída en la inferioridad, amenazando la pureza de la raza superior. Finalmente, la historia mundial debe ser entendida como una guerra continua entre las razas por el “espacio vital” (*Lebensraum*).

Hubo un número significativo de filósofos en Alemania que por diversos motivos se alinearon con la ideología nazi, incluyendo a algunos de los estudiantes del mismo Husserl, por ejemplo Oskar Becker (1889-1964) y Ludwig Ferdinand Clauss (1892-1974), al igual que muchos más, como Hans Alfred Grunsky (1902-1988) y Friedrich Weideauer (1894-¿?). Los filósofos que apoyaron al nazismo invocan la superioridad de la raza y el espíritu (*Geist*) alemanes.

Oskar Becker estudió con Husserl de 1919 a 1922, escribiendo su tesis doctoral sobre los fundamentos de la geometría. Enseñó en Friburgo y Bonn y, tras una breve interrupción de la docencia en 1945, tuvo una ilustre carrera después de la guerra.¹⁵ Becker publicó un puñado de artículos sobre raza,

¹⁵Oskar Becker publicó su segunda gran obra, *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene* [Existencia matemática. Investigaciones en lógica y ontología de los fenómenos matemáticos], en el *Jahrbuch für Philosophie und fenomenologische Forschung* 8 de Husserl [Anuario de filosofía e investigación fenomenológicas]: 440-809, en el mismo volumen que contenía *Ser y Tiempo* de Heidegger. Sobre su importancia como filósofo de las matemáticas, véase Volker Peckhaus, *Oskar Becker und die Philosophie der Mathematik* [Oskar Becker y la filosofía de la matemática]. Becker no fue, estrictamente hablando, un miembro del Partido Nacional Socialista, pero perteneció a la Asociación de Profesores Nazis (como lo fue Gadamer y muchos otros). Becker permaneció cerca de Heidegger y fue asesor de la disertación doctoral de Jürgen Habermas. En una comunicación personal conmigo, sostenida el 15 de junio de 2010 en Dublín, Habermas recordó que, siendo estudiante de doctorado, había estado al tanto del historial nazi de Becker (su temporal inhabilitación de las funciones docentes fue bien conocida) e incluso había hojeado en la librería una de sus publicaciones racistas, pero nunca habían hablado nada sobre ello, y a un nivel personal Becker fue amable con Habermas. Habermas recordó también, en aquella misma sesión, que no se acostumbraba que estudiante y asesor se vieran a menudo, de modo que el contacto entre ellos fue mínimo. En todo caso, Becker no hizo comentarios sobre la reseña de 1953 que Habermas publicó en un periódico sobre *Introducción a la metafísica* de Heidegger, en la que criticó el hecho de que este último hubiera dejado caer una referencia a la “verdad interior y grandeza” del movimiento nacionalsocialista. Habermas había comentado esta reseña en su artículo “Trabajo y *Weltanschauung*. La controversia de Heidegger desde una perspectiva alemana”, *Critical Inquiry*, trans John McCumber (invierno, 1989): “En 1953, Heidegger publicó sus conferencias de 1935 con el título de *Introducción a la metafísica*”

incluyendo su comentado ensayo titulado “Metafísica nórdica” (*Nordische Metaphisik*).¹⁶ Aún más, mientras que en 1935 en el *Kürschners Deutscher Gelehrtenkalendar* (Catálogo académico de materias y seminarios doctorales alemanes) su campo de estudio se centraba en “historia y filosofía de las matemáticas”, en la edición de 1940-1941 se agregó un nuevo interés: *Rassenseelenkunde* (psicología y raza o, para ser más literales, estudio psicoracial), un término asociado con el trabajo de otro estudiante de Husserl en sus años de Friburgo (1917-1919), el psicólogo y antropólogo Ludwig Ferdinand Clauss, un buen amigo de Becker.¹⁷ El mencionado artículo “Metafísica nórdica” contrasta los rasgos característicos de la gente del Medio Oriente con la de los países nórdicos mediante una aproximación fenomenológicamente influida por las teorías raciales de Clauss.¹⁸

Ludwig Ferdinand Clauss, arabista, viajero y poseedor de una personalidad totalmente extravagante que lo llevó a establecer una intrincada relación con los nazis, desarrolló una antropología cultural que postulaba el empleo de la descripción fenomenológica (en especial: la empatía) para entender y clasificar los diferentes tipos culturales (tipos psicológicos) basados en atributos físicos. Los libros de Clauss fueron extremadamente populares, y eventual-

ca. Yo era un estudiante por entonces todavía asombrado con *Ser y tiempo*, por lo que leer aquellas conferencias, fascistas hasta en sus detalles estilísticos, me conmocionó. Discutí esta impresión en un artículo periodístico en el que me detuve especialmente en la sentencia: ‘verdad interior y grandeza del movimiento nazi’. Lo que más perplejidad me causó fue que Heidegger hubiera podido publicar en 1953, sin explicación o comentario, lo que yo asumía era la misma conferencia de 1935”.

¹⁶ En este ensayo, Becker critica *Ser y Tiempo* de Heidegger por no darle cabida al concepto crucial de raza.

¹⁷ Agradezco a Geron Woters el haberme dado acceso a sus pesquisas. El término *Seelenkunde* fue uno de los muchos intentos de deslizamiento lingüístico que el nacionalsocialismo llevó a cabo para reemplazar palabras y conceptos extranjeros; en este caso en particular se realizó una especie de tropo para sustituir la raíz griega del término “psicología”. *Seele* es, literalmente, “alma”.

¹⁸ Ver Ludwig Ferdinand Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt* [Raza y Alma. Una introducción al significado de la figura humana]. Este libro contaba con dieciocho ediciones para 1943, de modo que se le puede acusar de todo menos de haber sido impopular. Clauss asistió al seminario que Husserl dictó en Friburgo de 1917 a 1919 y completó su tesis de doctorado, *Die Totenklagen der deutschen Minnesänger* [Las lamentaciones fúnebres de los trovadores alemanes], con él en 1921. Clauss comenzó a enseñar y escribir sobre psicología de la raza a principios de los años 20’s, declarando que el método fenomenológico debía construir una versión que involucrara la identificación empática con otras culturas; véase su popular *Die nordische Seele. Eine Einführung in die Rassenseelenkunde* [El alma nórdica. Una introducción en el estudio psicoracial]. El trabajo de Clauss es abordado en Eric Voegelin, *Race and State* [Raza y Estado] (University of Missouri Press). Las teorías raciales de Clauss fueron extremadamente populares pero de hecho no estaban basadas en argumentos genéticos, y eventualmente entró en conflicto con los nazis (denunciado por su segunda esposa) porque tuvo una aventura amorosa con su asistente judía, Margarete Landé, ocultándola en su casa durante la guerra.

mente fue invitado a dar una lectura en la Universidad de Berlín, organizada por la Sociedad Social-demócrata de Estudiantes.¹⁹ En el prefacio a su trabajo de 1926, *Rasse und Seele: Eine Einführung in die Gegenwart* [Raza y alma: una introducción para el Presente] deja asentada su deuda con Husserl (la dedicatoria que le hizo desapareció de las ediciones del libro publicadas durante el periodo nazi):

Agradezco en primer y principalísimo lugar a mi antiguo maestro, profesor Edmund Husserl de Friburgo, su participación en este trabajo. De él aprendí el acercamiento metodológico de mi investigación y sobre todo recibí muchas indicaciones autorizadas y provechosas, como por ejemplo sobre la relación entre el alma y el cuerpo vivo, trazada por él mucho antes... Agosto de 1925.

La antropología cultural de Clauss se vincula sólo tenuemente con la percepción general que el nacionalsocialismo había acordado para la raza, y en definitiva fue su rechazo explícito de la base biológica racial lo que motivó que sus posturas fueran cuestionadas posteriormente por los teóricos del nazismo. Clauss afirmaba que las personas no eran experimentadas como extranjeras de acuerdo a sus características físicas, sino por la experiencia de sus “almas”, modeladas por la interacción con el entorno. Cada persona, como cada pueblo, tiene su “alma” particular que está particularmente adecuada a su medio ambiente. Hay pueblos (y gente) desérticos y pueblos boscosos, pueblos para los que el espacio es infinito y ha de ser conquistado, y pueblos que deciden vivir en horizontes más restringidos. Para Clauss resulta anti científico observar con el mismo punto de vista a la gente del Mediterráneo y a la de los países nórdicos y viceversa. Cada raza ejemplifica su propio grado de máximo valor. De hecho, se niega en absoluto a jerarquizar las razas y la psicología racial por medio de características puramente físicas (aspectos faciales, etc.).²⁰ El paisaje nórdico posee una apertura espacial que invita a ser atravesado; por lo

¹⁹ Ver Harten, Neichrich y Schwerendt, *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs* [Higiene racial y educación ideológica en el Tercer Reich]. De acuerdo con este recuento, Clauss fue un precoz miembro de varias sociedades antisemitas en Alemania; aunque él predicaba una antropología “libre de juicios de valor”, sus escritos están repletos de estereotipos raciales y afirmaciones preconcebidas.

²⁰ Las explicaciones raciales físicamente basadas fueron promovidas por otro teórico alemán de la raza, Hans F. K. Günther (1891-1968), quien estudió en Friburgo y fue profesor en Berlín de 1935 a 1940, y en Friburgo de 1940 a 1945. Günther también celebra la superioridad de la raza nórdica; ver su popular trabajo *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes* [Pequeño tratado de teoría de la raza del pueblo alemán], un fragmento del cual puede encontrarse en traducción de George Lachmann Mosse, en *Nazi culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich* [Cultura nazi: vida intelectual, cultural y social durante el Tercer Reich] (University of Wisconsin Press, 2003).

tanto está en la esencia del alma nórdica el mandato de penetrar y dominar el mundo entero. Las otras culturas deben aceptar necesariamente este modo nórdico de dominar distancias (trenes, aviones, etc.). Si la imagen de la raza china recorriendo su campiña en vehículos motorizados parece una absurdidad, es no obstante un hecho real, dice Clauss. Los chinos han sucumbido al alma alemana. Inclusive en cuestiones como la ropa, la vestimenta alemana (él menciona los calzoncillos) ha sido más o menos uniformemente aceptada por otras culturas.

Adoptando la caracterización que hiciera Clauss del pueblo nórdico como un “pueblo boscoso”, Becker respalda la idea de una tendencia distintivamente nórdica al descubrimiento y pensamiento científicos, algo que ningún pueblo entregado a la configuración mítica podría si quiera soñar con alcanzar. En su “Metafísica nórdica”, Becker, haciendo eco de Clauss, escribe:

La evidencia pura de lo nórdico impedirá al investigador admitir que las creencias mágicas del Congo negro podrían ser tan válidas como los resultados de la laboriosa observación de la naturaleza y el pensamiento consciente que elabora conclusiones... La tecnología fundamentada en la ciencia natural nórdica ha conquistado el mundo, no el arte mágico de los pueblos primitivos.

Becker asocia los logros de la ciencia occidental con el cariz nórdico, en oposición al estado no científico de, por ejemplo, el continente africano.²¹ Husserl ha sido acusado de hacer algo similar, especialmente se cita su aserción hecha en la “Conferencia de Viena” de que el mundo tiende hacia la europeización, pero, como ya veremos, su intención es enteramente diferente; “europeo” significa aquí apertura a la ciencia de las tareas infinitas.

Como estudiantes formados con Husserl, Becker y Clauss mantienen un tono profundamente admirativo siempre que se refieren a su mentor;²² en cambio, otros académicos y filósofos adoptaron una postura hostil desde el principio. Un crítico de Husserl particularmente virulento fue el filósofo y especialista en Nietzsche Friedrich Würzbach (1886-1961), fundador de la

²¹Tanto Husserl como Heidegger usan el ejemplo de los nativos africanos. Ver, Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie (¿Qué es la filosofía?)*, donde habla de un negro senegalés que “de súbito fuera arrancado de su choza y arrojado aquí” sin tener ninguna familiaridad con, digamos, los muebles de estilo académico, atriles, etc. El nativo probablemente no vería el atril sólo como una “simple cosa”, un objeto material, sino como “algo que no sabe cómo utilizar”. Heidegger insiste que un objeto manifiesta en sí mismo un contexto o medio ambiente (*Umwelt*) particular.

²²No obstante, en los años 20's Clauss se refiere a Husserl como “judío” en un sentido peyorativo; ver Harten, Neirich y Schwerendt, *op cit.*

Sociedad Nietzscheana y responsable de editar para la editorial Musarion las obras de Nietzsche (1922-1929). Würzbach se adhirió entusiastamente a la causa nazi y escribió una serie de artículos divulgativos sobre la importancia de la raza y el linaje a principios de los años 20's (un artículo periodístico de 1934 lleva por título "La sangre llama al renacimiento del espíritu"). En la justificación que encabezaba su *curriculum vitae* de 1934 (y que repetiría más tarde en su carta-petición de misericordia dirigida a Hitler en 1940 –irónicamente, fue considerado en parte judío), Würzbach enfatiza que en repetidas ocasiones había atacado a Husserl en sus escritos y presentaciones públicas.²³ En "El Espíritu de la Raza", escribe:

Doce años atrás, fui invitado por el cuerpo estudiantil de Friburgo a dar una lectura. El filósofo judío Edmund Husserl se había granjeado una enorme influencia académica ahí. Yo me expresé en su contra, contra su impertinente arrogancia intelectual, contra sus inversiones minusválidas que detestaban de la salud de los pensamientos y sentimientos de sus estudiantes, y que gracias a este rencor, había conseguido mutilarlos y lisiarlos... En tanto que mi oponente evitó cobardemente entrar a la discusión, intenté hacer entonces el papel de Ministro de la Cultura, consciente del peligro que corría nuestra juventud.

Würzbach, en su obra titulada *Los dos tipos humanos fundamentales* (1932), por ejemplo, presenta el llamado de Husserl a ceñirse a las reglas impuestas por la ciencia rigurosa como "no-alemán" (*undeutsch*) y "judío" (*jüdisch*).

En su libro de 1932, *Erkennen und Erleben* (Conocimiento y experiencia), Würzbach acusa a Husserl de obtuso al no plegarse a la verdad nietzscheana de que la cultura se basa en la sangre y la herencia.²⁴ Aquí, diferencia entre

²³ Würzbach asegura haber dado una serie de lecturas, que incluía los ataques a Husserl, en Berlín en 1925, Friburgo (1926), Basel (1926), París (1926) y Riga (1928). Véase su "Archivo personal" de *Reichsender München* [Radiodifusora de Munich]. Würzbach mismo era, en el lenguaje del Departamento Nazi de Pureza Racial (*Reichsstelle für Sippenforschung*), "mitad judío". Su madre era judía pero él afirmaba falsamente haber nacido de una madre distinta, cuyo nombre jamás le había sido confiado por su padre, de modo que su linaje ario era genuino. Würzbach fue eventualmente destituido de su empleo en la estación de radio luego de que su petición de misericordia, dirigida a Hitler, fuera declinada. El director de la estación, Helmuth Habersbrunner (1899-1959), escribió un buen número de cartas solicitando la anulación del cese de Würzbach. En una de ellas, destinada a un alto oficial nazi, escribió: "Cuando uno trabaja cerca de alguien durante seis años, debería poder sentir, al menos alguna vez, al judío oculto. Especialmente yo, que usualmente puedo oler a un judío a cien metros, e incluso con el viento en contra, nunca pude detectar el más leve rastro del halo judío. Al contrario, es una verdadera mentalidad aria".

²⁴ En esa misma obra, tras tirarse a la yugular del materialismo, el realismo y el idealismo, Würzbach afirma la existencia de una mística sustancia llamada "energía seminal" (o "energía germinal", *Keim-plasma*), que fluye entre los seres humanos y es la responsable de transferir cultura entre los mismos

tres tipos de animal: “sintonizado con la naturaleza o favorito” (*Günstig der Natur*), “animal vertebrado” (*Wirbeltier*) y “animal inteligente” (*Gehirntier*) –los últimos dos representan diferentes grados de “cabezas grandes” (*große Köpfe*). Los Cabezones y los Favoritos son polos opuestos –Apolo y Dionisos– y representan dos clases de conocimiento, bautizados respectivamente como “antropomórfico” (completamente influenciado y maleable) y “suprahumano” (*übermenschlich*), que representa la pura originalidad. Los animales vertebrados son caracterizados por Würzbach como criaturas que están:

en torno a sí mismas en una estrecha objetividad, limitadas y restringidas por la ley que gobierna su racionalidad de vertebrados. Y es por lo que nosotros llamamos a todos aquellos que jamás podrán traspasar los límites de la razón, animales inteligentes; ellos son, en un sentido biológico, un grado superior, pero exclusivamente especializado, de vertebrados pobremente desarrollados.

En *Erkennen und Erleben Würzbach* usa específicamente a Husserl como un modelo de inteligencia animal. Husserl se prestaba a la perfección para observar con “lupa” “ese estado de emergencia general, pero no por ello menos insidioso, que ahora sale a la luz; un estado de emergencia que está tan extendido que no hay forma de vida que no esté siendo afectada por él”. En concreto, Würzbach ataca el universalismo de Husserl y su concepción de la verdad, tal como son expresados en los *Prolegómenos a las investigaciones lógicas*:

Sea lo que sea verdadero, es absoluta, intrínsecamente verdadero: la verdad es una y la misma para los hombres y los no hombres, los ángeles y los dioses que la aprehenden y la juzgan. Las leyes lógicas hablan acerca de la verdad en esta unidad ideal, por encima (e incluso contra) la multiplicidad real de razas, individuos y experiencias, y es de esta unidad ideal de la que siempre hablamos cuando no estamos aturdidos por el relativismo.

Würzbach, eligiendo este solo pasaje porque Husserl utiliza explícitamente la palabra “raza”, afirma que Husserl está tergiversando “la verdad en su

a través de la sangre; cada raza tiene su propia forma de *Keimplasma*. Dicha sustancia, que Würzbach considera un hecho científicamente establecido, enriquece nuestra herencia biológica y se mezcla en el cerebro por medio de la glándula pineal (*Zirbeldrüse*). De acuerdo con Würzbach, controlar el *Kleimplasma* constituye estar en plena “conformidad con la naturaleza”, y es lo que personas como Goethe, Kant, Nietzsche y Hitler hacen para guiar a las masas. Aquellos que no usan el *Kleimplasma* y juzgan que el argumento racional puede explicar y fundamentar el pensamiento y la experiencia, son “inteligencias animales” (*Gehirntiere*), “intelectuales”, “lisiados” o “cabezas grandes” (cabezones) (*große Köpfe*), términos que Würzbach usa todo el tiempo para referirse a Husserl.

cabeza”. Rechaza la misma idea de lo universal por subestimar las verdades raciales:

... no era importante si un europeo, un negro o un judío, un chino o un piel roja, descubriera una verdad o resolviera algún problema. Si el conocimiento fuera correcto entonces sería válido para todos los humanos, incluso para los no humanos, ángeles y dioses, y ello a perpetuidad, tal como el filósofo judío Edmund Husserl proclamó con inmensa arrogancia hace sólo una década. Él piensa que la influencia de la sangre y la raza sólo querría deslustrar y percutir al *Espíritu (Geist)*; ese Espíritu puro podría deshacerse de los prejuicios de una nación, y únicamente el Espíritu podría decretar verdades eternas y universales. La así llamada aristocracia del *Geist* está compuesta por una élite que mira desde lo alto, con enorme desprecio, a todo aquel que se aventura a filosofar como alemán, italiano o francés. Una vez más, Nietzsche rasga la máscara de esa cháchara insulsa con el filo de su puntillosa espada y nos muestra la verdadera cara.

La verdad, para Würzbach, en oposición a Husserl, es indisociable de la raza. Y va más allá: predica la “aniquilación de lo individual, lo cual significa la aniquilación de todo individualismo privado, lo cual significa comprometerse uno mismo con la gran familia de la comunidad (*Volksgemeinschaft*) por medio de experiencias *Volk* auténticas [en el sentido de: experiencias compartidas] tal como la religión y la metafísica”.

Para ofrecer una ilustración detallada de la arremetida contra Husserl por las publicaciones incitadas por el nazismo, la edición de 1938 del *Meyers-Lexikon*, un popular trabajo de normativa lexicográfica reeditado a iniciativa de los nazis, es iluminadora. La entrada para “Fenomenología” habla en las primeras líneas de un movimiento judío (se enlista a Husserl, Reinach, Geiger, Scheler) y la describe como una “abstracta, improductiva teoría lógico-científica de la percepción esencial a través del conocimiento consciente”. De modo análogo, la entrada “Husserl, Edmund” lo caracteriza como “uno de los principales protagonistas de la extranjerización judaica de la filosofía alemana” (*einer der Hauptschrittmacher der jud.Überfremdung de dt. Philosophie*).²⁵ El *Meyers-Lexikon* retrata a Husserl como el autor de un racionalismo místico que confía en las *Wessenschau* (esencias, o intuiciones esenciales). Y es explícitamente acusado de intentar, en su artículo de *Logos* “La

²⁵ El término *Überfremdung* significa literalmente hacer algo poco familiar (extraño) o demasiado extranjero y fue un término distintivamente nacionalsocialista. El término continúa empleándose en las discusiones cargadas de racismo sobre la inmigración. Una traducción más apropiada podría ser “infiltración extranjera”.

filosofía como una ciencia rigurosa” (1910-1911), “arrasar con cualquier *Weltanschauung* (cosmovisión, visión del mundo) natural”. Además, el *Meyers-Lexicon*, en una muy breve bibliografía al final de la entrada, enlista sólo trabajos críticos fustigadores sobre Husserl, incluyendo *Kritik Transzendental-Phänomenologie Husserls* [Crítica a la fenomenología trascendental de Husserl] de Friedrich Weidauer, y el panfleto *Der Einbruch des Judentums die Philosophie* [La irrupción del judaísmo en la filosofía] del filósofo muniqués Hans Alfred Grunsky.²⁶

Grunsky (1902-1988) se unió al Partido Nacional Socialista en 1930 y rápidamente se convirtió en uno de sus más fanáticos ideólogos. Fue nombrado asistente de Alexander Pfänder (contra el que se predispondría más tarde) en la Universidad de Munich en 1935 y, en mayo de 1937, por órdenes expresas de Hitler, elevado al rango de titular de la cátedra de Filosofía y Psicología, en contra de los deseos de la Facultad de Filosofía de Munich. Desde esta posición, fue un activo delator de muchos profesores judíos, incluyendo un estudiante de Husserl, Dietrich von Hildebrand (1889-1977).²⁷ El repelente panfleto de Grunsky pinta a Husserl como un filósofo judío entregado a un estéril misticismo, cuyo trabajo contendría el “germen del pensamiento talmúdico” (*Kern des Talmudischen Denkens*). La filosofía judía carece de arraigo en la sangre y la tierra y por ello va a la deriva. Sin ningún tema propio, “talmudiza” los problemas de la genuina filosofía aria.

Uno podría continuar citando a todos estos filósofos académicos racistas y ahondando en su crítica al universalismo de Husserl, pero el punto ya ha sido establecido. La propagación de una visión del mundo particularista basada en la raza impulsada por el nazismo, así como el relativismo racial por el que propugnaba, le dio un nuevo *pathos* a los esfuerzos de Husserl por defender el universalismo, el racionalismo, el no-relativismo que habían sido el corazón de Europa, y también de la cultura mundial. El supuesto eurocentrismo de

²⁶ Se trata de un panfleto corto (36 páginas) y no de una monografía académica. Grunsky fue conocido después de la guerra por su trabajo sobre Jacob Böhme, pero también fue un notorio y recalitrante nazi: se adhirió tempranamente al Partido Nacional Socialista en 1930 y fue hecho profesor *Ordinarius* (a tiempo completo) por órdenes de Hitler.

²⁷ Dietrich von Hildebrand empezó sus estudios en Munich bajo la tutela de Theodor Lipps, pero en 1909 se mudó a Gotinga para estudiar con Husserl y Reinach. Completó su doctorado con Husserl en 1912, y en 1916 publicó *Die Idee der Sittlichen Handlung* [El principio de la acción ética]. Se hizo amigo íntimo de Max Scheler y se convirtió al catolicismo en 1914. Ya exiliado, se esforzó tenazmente por contrarrestar la propaganda nazi, lo que le valió ser incluido en una lista de condenados a muerte. Además de Alemania, dio clases en Austria, Suiza, Francia y eventualmente emigró a Estados Unidos, donde fue profesor de filosofía de la Universidad de Fordham. Véase la biografía escrita por su segunda esposa, Alice von Hildebrand, *Alma de león* (2000).

Husserl es de hecho una aguda defensa de la visión filosófica universalista en contra de todas aquellas formas unilaterales de particularismo racial. Europa está en peligro, dice repetidamente Husserl, y su pretensión es proteger a la filosofía “de la oscuridad de los tiempos” y restaurarle su misión primigenia de imaginar y señalar un camino seguro hacia un racionalismo en el que quepa toda la humanidad. Husserl (como subsecuentemente haría Habermas) había abrazado deliberadamente el proyecto de la Ilustración de una “*racio* universal”, aunque criticaba sus típicas limitaciones. En *Crisis* y en otros textos asociados a esta obra (como la “Conferencia de Viena”), Husserl enfatiza que la actual crisis es una crisis de la *razón*: “La crisis europea tiene sus raíces en un racionalismo equivocado” (*Crisis*, 290).

3. Husserl sobre los límites del racionalismo ilustrado

Husserl cree que la “autonomía de la filosofía” constituye “un principio fundamental de la cultura europea” (Hua. XXVII, 239) y un compromiso con la “vida de la razón” (*Vernunftsleben*); compromiso o contrato cuyos cimientos están fincados en normas autónomas. Sin embargo, no deja de criticar explícitamente la concepción de la razón que fue habitual de la Ilustración en adelante (ver, por ejemplo, su texto de 1934 suplementario a *Crisis*, Hua. XXVII, 236-238; *Crisis*, 25-28). La concepción ilustrada de la razón le resulta demasiado estrecha, dado que ignora los elementos contextuales ya dados en el mundo, como las prácticas y las necesidades, y abraza un tanto cándidamente el naturalismo y el objetivismo. Es necesario renovar la afirmación en la razón, renovar su universalidad, y comprometer a los hombres a vivir en una comunidad racional, defendiendo lo que en *Crisis* es llamado “lo genuinamente humano” (*echtes Menschentum*, *Crisis*, 6/Hua. VI, 3-4).

El principal problema que presenta este restablecimiento de la razón en nuestros tiempos es que en la era moderna la razón ha sido construida de una forma unilateral, debido a que las ciencias exactas han conducido a una matematización de la naturaleza. Husserl, al igual que Heidegger (quien hace una crítica similar en sus ensayos de los años 30's)²⁸ y el último Marcuse,²⁹ está criticando la *unidimensionalidad* del andamio tecnológico de la modernidad: el razonamiento calculado. El racionalismo de hoy está fascinado con

²⁸ Véase por ejemplo el ensayo de Heidegger de 1938, “La época de la Imagen del Mundo”, en M. Heidegger, *Off the Beaten Track (Caminos del bosque)*, ed. y trad. Julian Young y Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 57-85.

²⁹ Ver Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man [Hombre unidimensional]* (Boston, Beacon, 1964)

el naturalismo y el objetivismo, y una reflexión fenomenológica trascendental, especialmente remontándose al origen de esas formaciones significantes, tendría que poder elaborar un concepto de razón que contemple una nueva “fundamentación de la existencia” (*Bodentändigskeit des Daseins*), un nuevo suelo o una tierra no hollada (*Boden*, irónicamente, un término usado muy frecuente en los escritos husserlianos de este periodo –por ejemplo, Hua. VI, 7–, a pesar de sus fuertes resonancias nazis, por ejemplo *Blut und Boden*; probablemente se trate en parte de una influencia de Heidegger).

Para Husserl, esta renovación fenomenológica de la razón se opone a toda forma de *naturalismo*, incluyendo aquellas explicaciones biológicas de la naturaleza humana. En ese sentido, la aseveración de la “Conferencia de Viena” de que “no hay, por razones esenciales, ninguna zoología del hombre” (*Es gibt wesensmäßig keine Zoologie der Völker*, *Crisis*, 275/Hua. VI. 320) tendría que ser leída muy factiblemente como un claro repudio a las doctrinas basadas en la raza.³⁰ Además, es dentro de este contexto de defensa de la razón como una heredad de todos los seres humanos, es que en la “Conferencia de Viena” Husserl lanza el comentario sobre los papúas, comentario que ha sido calificado, malinterpretándolo, de ser condescendiente e incluso racista. Husserl escribe:

La razón es un título muy abarcador. De acuerdo con la estupenda y antigua definición, el hombre es un ser viviente racional, en un sentido en el que incluso el papúa es un hombre y no una bestia [*und in diesem weiten Sinne ist auch der Papua Mensch und nicht Tier*]. Tiene aspiraciones, y actúa con reflexión, considerando las posibilidades prácticas. En tanto los productos y los métodos proliferan, se introducen en una tradición que para su racionalidad no será nunca inteligible. Aún así, sólo el hombre (e incluso el papúa) representa un nuevo nivel de animalidad –en comparación con las bestias–; de modo que considerar a la humanidad y su razón como lo hace la especulación filosófica representa un nuevo nivel (*Crisis*, 290/Hua. VI. 337-38).

Aunque esto pueda sonar algo paternalista hoy en día, es un llamado de corazón a reconocer el hecho universal de la razón de todas las personas y todos los pueblos, incluyendo a aquellos que no participan de la tecnicidad

³⁰ Resulta muy probable que aquí el blanco inmediato de Husserl sea Oskar Spengler, quien el prefacio a *La decadencia de Occidente* plantea un acercamiento a la cultura según un modelo biológico. Hay que decir que Spengler, a pesar de reivindicar ideas que bien pudieran ser definidas como fascistas, nunca apoyó a los nazis.

científica.³¹ Husserl siempre acentúa la unidad de lo que él llama “esencia regional” de la humanidad, que no es otra cosa que las diferencias étnicas y las variaciones antropológicas. Reconocemos a todos los humanos como partícipes de una esencia regional material del *ser humano*, sin importar cuán diferentes se presenten a sí mismos. Esas diferencias son sólo diferencias de grado; no confundimos a un hombre con un animal; incluso los hombres-caballo de *Gulliver* son en realidad humanos.

Por supuesto, Husserl también piensa que la racionalidad práctica en su estado inicial puede ser transformada por la filosofía (y su hija la ciencia) en una nueva y más amplia racionalidad, lo que tendría que constituir la meta de todos los hombres. Con frecuencia, Husserl enfatiza el hecho de que esta universalidad y avance hacia lo infinito fueron producidos por la filosofía griega y su “actitud teórica” (*teorische Einstellung*, *Crisis*, 280/Hua. VI, 326). Esto en sí mismo puede parecer otra forma de particularismo (el así llamado excepcionalismo griego) y eurocentrismo, y aun una directa afirmación de la superioridad de la cultura europea. Vale la pena dejar clara la concepción que tenía Husserl de este avance, porque es precisamente una tentativa de superar la particularidad finita (incluyendo lo que los griegos llamaban *Umwelt*, el entorno inmediato).

4. La irrupción (*Einbruch*) griega o el triunfo (*Durchbruch*) de la actitud teórica

Como es de sobra conocido, Husserl sostenía que la “irrupción” (*Einbruch*, *Crisis*, 283/Hua. VI. 330; 285/Hua. 331) y el “triunfo” (*Durchbruch*, *Crisis*, 15/Hua. VI.13; y *Crisis*, 344/Hua. VI.331) de la filosofía (o el “giro” hacia un “interés teórico universal” [*Crisis*, 345/Hua VI. 358]) alcanzados en la extensa área de influencia griega en el siglo VI a. C., habilitaron una nueva y permanente posibilidad para la humanidad. Sólo los griegos pudieron haber dado este giro y fundar lo que Husserl llama portentosamente una “nueva humanidad”:

... el descubrimiento y los primeros desarrollos de una nueva época humana —una época en la que la actual humanidad busca redescubrirse, lo que sólo podrá hacer

³¹ Las referencias de Husserl a los papúas se hallan en numerosos lugares de su trabajo, y presumiblemente son una alusión indirecta a los escritos de Lévy-Bruhl y en espacial a su *Mitología primitiva*, que le dedica una buena parte de su desarrollo a los papúas de Nueva Guinea. Nueva Guinea era un lugar particularmente evocativo para los pensadores alemanes por haber sido un protectorado alemán de 1885 a 1914.

en tanto asuma la condición libre de su existencia, su vida histórica, y se entregue a ideas razonadas [*aus Ideen der Vernunft*] y a tareas infinitas [*auf unendlichen Aufgaben*] (*Crisis*, 274/Hua. VI. 319).

La “transformación” (*Umwandlung, Umstellung*) planteada por los antiguos griegos entrañó un giro permanente y revolucionario en los intereses del hombre; pues lo liberó del claustro de la esfera *práctica* (orientada a la satisfacción de las necesidades básicas) y de la (hasta ese momento) demasiado extendida configuración mítica y su “praxis religioso-mítica” (*religiös-mythische Praxis*), y lo insufló de una nueva y objetiva actitud teórica que hizo posible la filosofía y las ciencias, mismas que no han cesado de florecer y de impactar todos los órdenes de la vida desde ese entonces.³² Este interés teórico revela aspectos invariantes del mundo variable y, sobre todo, manifiesta el “estilo universal de la causalidad” (*der universale Kausalstil*).

Escribe Husserl:

El hombre se encuentra tan poseído por una pasión de conocer el mundo [*Welterkenntnis*] y articularlo en una visión [*Weltbetrachtung*] que se aparta de todos los intereses prácticos y, en un momento devocional en el que la esfera de la actividad cognitiva se hallaba muy restringida, se esfuerza por alcanzar nada sino pura *theoria* (Conferencia de Viena, *Crisis*, 285/Hua. VI. 331).

El giro griego, sin embargo, tiene ciertas limitaciones. Ya no es posible prolongar ingenuamente, o simplemente seguir o aceptar el concepto de razón que nos fue transmitido por el pasado. “Es necesario reflexionar sobre cada sentido de nosotros mismos para poder adecuarnos” (*Crisis*, 392/Hua. VI. 510). Para Husserl, la forma de retornar a los griegos es reviviendo el sentido “genuino” de racionalidad inaugurado por la filosofía:

La racionalidad, en ese abarcador y genuino sentido en el que estamos hablando, el sentido griego primordial [*urtümlich*] que en el periodo clásico de la filosofía

³²Para el tratamiento que Husserl hace de los griegos, véase Klaus Held, “Husserl und die Griechen” [Husserl y los griegos], en *Phänomenologische Forschungen* [Investigaciones fenomenológicas] 22, E. W. Orth (ed.) (Freiburg: Alber, 1989); Held, “Intercultural Understanding and the Role of Europe”, en *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, Dermot Moran y Lester Embree (eds.), vol. 4, *Expanding Horizons of Phenomenology* (Londres: Routledge, 2004), 267-269; y Held “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit” [La tesis de Husserl sobre la europeización de la humanidad], en *Phänomenologie im Widerstreit* [Fenomenología en conflicto], C Jamme y O. Pöggeler (eds.) (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), 13-39. Véase también, Elmar Holenstein, “Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophische Meditationen” [Europa y la Humanidad. Las meditaciones de Husserl sobre la cultura filosófica], en el mismo volumen, 40, 64.

griega se convirtió en un ideal, necesita, para actualizarse, mucha clarificación y autorreflexión; pero en su forma madura puede ser una guía de [nuestro] desarrollo. (*Crisis*, 290/Hua. VI. 337)

En *Crisis*, Husserl habla de la “tarea de introspección nacida por la situación de colapso [*Zusammenbruchs-Situation*] de nuestro tiempo” (*Crisis*, 58/Hua. VI, 59). Asimismo, frecuentemente caracteriza la necesidad de renovar la vida del pensamiento mediante una especie de “retrospección meditativa” (*Rückbessinnung*, *Crisis*, 17/Hua. VI.16) o “cuestionamiento de ida y vuelta” (*Rückfragen*, o *Zurückfragen*, cfr. *Crisis*, 56/Hua. VI. 57; y de nuevo en *Crisis*, 69/Hua. VI. 70) o “indagación” de la “motivación original” (*Ursprungsmotivation*) que da soporte a la modernidad. Esta especie de ahondamiento en la historia no implica trazar historicistamente los orígenes de la filosofía y de los antiguos jónicos, sino más bien intenta arribar al “a priori de la historia”, documentando el *sentido* (*Sinnhaftigkeit*) esencial del proceso filosófico-científico de la idealización.

Debido a su descendencia judía, a Husserl le fue prohibido ser parte de la delegación oficial alemana que asistiría al 8º Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Praga en 1934. En efecto, dicha delegación alemana estuvo conformada por simpatizantes nazis, como confirman algunos informes contemporáneos a la reunión académica.³³ Sin embargo, Husserl escribió una carta que fue leída en el transcurso del Congreso y luego publicada en las Actas.³⁴ En esa carta habla sobre el “colapso de Occidente” (*Suzammenbruch des Abendlandes*, Hua. XXVII.242). La introspección (*Selbstbesinnung*, cf.

³³ Las actas del congreso fueron publicadas bajo el título *Actes de Huitième Congrès International de Philosophie à Prague 2-7 de Septembre 1934* [*Actas del Octavo Congreso Internacional de Filosofía en Praga 2-7 de Septiembre 1934*] (Praga: Comité d'organisation du Congrès, 1936) y la carta de Husserl apareció en las páginas XIV-XVI. Para una reseña del congreso, ver Ernst Nagel, “The Eighteen International Congress of Philosophy” [El Octavo Congreso de Filosofía], *Journal of Philosophy* 31 (1934): 589-601. Nagel reporta: “El profesor Hellpach de Heidelberg, antiguo socialdemócrata y ministro de Educación, defendió pontificalmente la tesis de que el *Volk* es el objeto de estudio central de la sociología, y de que la descendencia y los propósitos comunes son marcas constitutivas de ese *Volk*. A esta norma de las ciencias sociales, el profesor le añadió la interesante conclusión de que toda cultura genuina es intolerante hacia las demás culturas. Ante estas palabras, los murmullos de protesta de la audiencia casi ahogaron la voz del presentador” (593). También se consigna: “el profesor Mayer de Hamburgo argumentó a favor de las teorías raciales del Tercer Reich, y quizá sólo lo avanzado de la hora y la fatiga de la audiencia salvaron la conferencia de la intervención del orden público” (598).

³⁴ E. Husserl, “*An den Präsidenten des VIII. Internationalen Philosophen-Kongress, Herrn Professor Dr Rاندl in Prag*”, [Al presidente del VIII Congreso Internacional de Filosofía, profesor Dr. Rاندl en Praga]. reimpreso en Husserl, *Aufsätze und Vorträge* [Discursos y conferencias] (1922-1937), Thomas Nenon y H. R. Sepp (eds.), Hua. XVII (Dordrecht: Kluwer, 1989), 240-244.

Crisis, 291/Hua. VI.339) como un cuestionamiento radical en el espíritu de Descartes (por ejemplo, Hua. XXVII. 244) implica un compromiso (*epochē*) con todas las tradiciones existentes y todos los pensamientos primitivos concernientes a ideas y posiciones filosóficas. Además, Husserl retrata esta introspección en términos de una reapropiación crítica de la *Urstiftung* [primera fundación, protofundación o incluso fundación eterna] y del descubrimiento griegos de la filosofía, la eidética y la actitud teórica, y se refiere a la necesidad de abarcar a toda la humanidad en el proceso de espiritualización a través de la razón científica (Hua. XXVII. 241). En la “Carta de Praga”, la filosofía, a partir de su “primera fundación” (*Urstiftung*) en la Grecia antigua, es presentada como el gran producto cultural de Europa, como un regalo para el mundo. El reto para la filosofía es forjar una vida de auto-responsabilidad (*Selbstverantwortung*):

La filosofía es el órgano de una nueva especie de existencia [*Dasein*] histórica de la humanidad, una existencia que no excluye el espíritu de autonomía. La forma primordial [*Urgestalt*] de la autonomía es la de la auto-responsabilidad científica. [...] La auto-responsabilidad filosófica necesariamente toma parte del filosofar de la comunidad... En la presente [carta] el sentido específico de la humanidad y cultura europeas será perfilado. (Hua. XXII.240)

Tal como elabora Husserl, la filosofía posee una “internacionalidad” [*Internationalität*] central, no una internacionalidad impuesta o decretada a la fuerza, sino una que nace de la “conciencia y el trabajo hecho en asociación” (*Erkenntnis und Arbeitsgemeinschaft*, Hua. XXVII. 242) y que le da sustancia. La filosofía no pertenece a un pueblo en particular pero, una vez fundada, es una inquebrantable posesión de la humanidad ligada por la razón autónoma (*Eine Verbundenheit durch den Geist der Autonomie*, Hua. XXVII. 240).

De forma similar, un año más tarde, en sus “Conferencias de Praga” del 14 y 15 de noviembre de 1935 (ahora en calidad de ciudadano privado), Husserl escribió:

¿Qué hizo posible que [la moderna sociedad europea] tomara aquello que es esencial de la humanidad antigua? Nada menos que la forma de existencia [*Daseinform*] filosófica, adoptándola en todos los aspectos de su vida como una ley de pura razón, de entera filosofía. (Hua., XIX. 109)

La forma de existencia filosófica libera de las “ataduras del mito y la tradición” (Hua. XXIX. 109). En *Crisis*, Husserl escribe de forma parecida:

Ser un hombre en toda su integridad [*Menschentum überhaupt*] es esencialmente ser un humano [*Menschsein*] en una civilización [*Menschheit*] social y generativamente unida; y si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) lo es únicamente en tanto toda la civilización es una civilización racional, esto es, sólo con una latente orientación hacia la razón o una abierta orientación hacia la entelequia puede el hombre llegar a ser en sí mismo, a manifestarse como tal, y a partir de ahí puede dirigir conscientemente las necesidades humanas que más lo favorezcan.³⁵ (*Crisis*, 15/Hua. VI.13)

Es esta declaración de intrínseca *universalidad* y racionalidad que la cultura griega hizo posibles a través de la filosofía (y del descubrimiento de la *infinitud* –para el cual la idealización del espacio a través de la geometría resultó un hecho medular–) que permite a Husserl abrazar una transformación crítica y una resignificación del proyecto ilustrado de la razón y propugnar una nueva comunidad internacional adultamente consciente y una razón en todo momento vigilante (despierta).

5. Visiones del mundo, consideraciones del mundo, representaciones del mundo (*Weltanschauungen, Weltbetrachtungen, Weltvorstellungen*) y el concepto de “mundo en sí”

Significativamente, el recuento que hace Husserl del descubrimiento griego de la filosofía incluye la historia de la toma de conciencia llevada a cabo por los antiguos griegos en relación a su propio mundo, un mundo particular que suponía una perspectiva asimismo particular y no compartida universalmente. El mundo de la vida práctica estaba limitado por “horizontes cognoscitivos” (Ver Hua., XXXIX. 369). El contraste entre los conceptos de mundo propio y “mundo en sí” (*die Welte an sich, Crisis*, 61/Hua. VI. 62; Hua. VI. 501) o “mundo verdadero” (*die wahre Welt, Crisis*, 127 / Hua. VI. 130) es, para Husserl, uno de los mayores triunfos de la filosofía, y especialmente de la geometría con su concepción de un espacio infinito ideal (*Crisis*, 8).³⁶

³⁵ Uno no puede sino sentir empatía con el traductor David Carr por las dificultades con las batalló en este pasaje. El original se lee así: *Menschentum überhaupt ist wesensmäßig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten, und ist der Mensch Vernunftwesen (animal rationale), so ist er es nur, sofern seine ganze Menschheit Vernunftmenschheit ist latent auf Vernunft ausgerichtet oder offen ausgerichtet auf die zu sich selbst gekommene, für sich selbst offenbar gewordene und nunmehr in Wesensnotwendigkeit das menschheitliche Werden bewußt leitende Entelechie* (Hua. VI.13)

³⁶ Las proposiciones de Husserl concernientes al descubrimiento del espacio infinito se hallan realmente muy cerca de los ulteriores desarrollos de Alexander Koyré en su *From the Closed World to the*

En su llamado “Tratado de Praga” de 1934 (*Prager Abhandlung*)³⁷ –el borrador de un trabajo titulado “Sobre la tarea actual de la filosofía”, escrito para el 8º Congreso Internacional de Filosofía pero que nunca vio la luz, marca el inicio de los textos de *Crisis*– Husserl se refiere a la primera fundación (*Urstiftung*) o fundación originaria de la filosofía como una cosmología (Hua. XXVII.186). La filosofía (en ocasiones habla aquí específicamente de los escépticos) permitió a los griegos reconocer su forma de ver la vida como una local o nacional visión del mundo (*Weltanschauung*) y por ende su *relatividad* en relación con visiones del mundo foráneas: “De este modo el griego empezó a tomar conciencia de la relativa validez del mundo” (*Damit wird der Grieche also der Geltungsrelativität der Welt bewußt*, Hua. XXVII. 188). Ello condujo a los griegos a establecer la crucial distinción entre una “representación del mundo” (*Weltvorstellung*) y el “mundo en sí” (*Welt an sich*, Hua. XXVII. 189), lo que puso en marcha una radical “desmitificación del mundo” (*eine radicale Entmythisierung der Welt*, Hua. XXVII. 189) y una toma de postura crítica hacia los valores tradicionales que sostenían la mentalidad primitiva (incluyendo prácticas individuales, sociales y nacionales, Hua. XXVII. 186). La filosofía, y en especial la interrogación escéptica, obligó a los griegos a tomar distancia de la seguridad de su propia representación del mundo³⁸, dado que la reconocieron sólo como una entre muchas otras representaciones del mundo. En la esfera práctica, las naciones se oponen a las naciones (Hua. XXVII.187), pero con el descubrimiento de la actitud teórica, el verdadero significado del mundo es reconstruido o construido de otra forma (*Neubildung des Sinnes Welt*, Hua. XXVII. 187) gracias al “campo temático

Infinite Universe [Del mundo cerrado al universo infinito] (Baltimore, MD: The John Hopkins Press, 1957).

³⁷ Ver E. Husserl, “Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie” [Sobre la tarea actual de la filosofía], en Husserl *Aufsätze und Vorträge* [Discursos y conferencias] (1922-1937), Hua. XXVII. 184-221. El trabajo sobrevive gracias a un texto mecanografiado por Fink.

³⁸ Husserl emplea con frecuencia el término *Weltbetrachtung*, por ejemplo en las *Meditaciones cartesianas*, Hua. I. 107; I.171, I. 172, I. 190, hace un contraste entre las consideraciones natural y trascendental del mundo. En *Crisis*, habla de una “teológica-teleológica cosmovisión” de los escolásticos, que Descartes deseaba superar. Carr ofrece traducciones misceláneas del término, incluyendo “consideración del mundo”, “visión del mundo”, etc. Para observar la recurrencia de *Weltbetrachtung*, ver *Crisis*, Hua. VI. 54, 116, 178, 196, 205, 262, 312, 330, 331, 352 y 424. En comparación, *Weltvorstellung* [representación del mundo] es menos frecuente en *Crisis*; ver Hua. VI. 54, 116, 178, 196, 205, 262, 312, 330, 331, 352 y 424. De los tres términos, *Weltanschauung* [cosmovisión] es el que aparece en menor cantidad; ver *Crisis*, Hua. VI. 3, 72, 199, 509, y 550. A menudo *Weltanschauung* se asocia con una “perspectiva idiosincrásica” [una de las acepciones secundarias de la palabra alemana *Weltanschauung* es “ideología”] pero igualmente se usa de forma intercambiable con los otros términos para significar una “cultural” e incluso “natural” visión del mundo.

de los pronunciamientos científicos”. Ello desvela un infinito campo del Ser: “la idea de una racional e infinita totalidad del ser” (*Crisis*, 22/Hua. VI. 19).

Esta diferenciación al interior de la concepción griega del mundo dio lugar a la crucial distinción entre la simple y relativa *doxa* y la genuina *epistēmē* (Hua. XXVII.189; cf. Hua. XXIX. 336-337; *Crisis*, 12/Hua. VI.332 y 345/Hua. VI.359), entre lo que comúnmente se percibe como la opinión pública –la *vox populi*– y el conocimiento. Esto ocurrió no al modo de una evolución parsimoniosa, sino más bien como una especie de “salto” (*Sprung*, *Crisis*, 345/Hua. VI.359). Con la desmitificación de la experiencia, Husserl afirma que la “experiencia teórica” emerge a la par que la actitud teórica. Para Husserl, el descubrimiento griego de la *epistēmē* entraña el reconocimiento de lo “no relativo” (irrelativo) por encima y en contra de las percepciones y experiencias relativas. La primigenia inocencia con relación al mundo es desnudada en cuanto tal (Hua. XXXIX. 336).

Husserl había estado contando versiones de esta historia desde *Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento*,³⁹ que reúne sus conferencias y lecturas de 1906 y 1907, alabando el modelo revolucionario de los escépticos y planteando que en algún punto todo filósofo debe asumir un grado de escepticismo (Hua. XXIV. 179). Vuelve sobre esta narrativa en algún momento de su “historia crítica de las ideas” en *Erste Philosophie* [Filosofía primera], sus lecciones de 1923-1924.⁴⁰ De igual modo, en sus *Conferencias de Londres* de 1922, Husserl asevera que la idea de una filosofía científica recibió su primer impulso (su fundación primaria, *Urstiftung*) en Platón, quien se encargó de sistematizar el reclamo socrático de la definición esencial y oponerla a la destructiva *skepsis* de los sofistas griegos como Georgias.⁴¹ Sócrates y Platón defienden la posibilidad de un verdadero conocimiento, *epistēmē*, y se enfrentan contra el escepticismo dogmático y el relativismo de Georgias y Protágoras (Hua. VII. 8 y *Crisis*, 17). La respuesta de Sócrates a las pa-

³⁹E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, ed. Ullrich Melle, Hua. XIV (Dordrecht: Kluwer, 1985), 146 ff; la traducción inglesa es de Claire Ortiz Hill: *Introduction to Logic and Theorie of Knowledge: Lectures 1906/07* (Dordrecht: Springer, 2009), 145 ff.

⁴⁰E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte* [Primera filosofía (1923/24). Primera parte: Historia crítica de las ideas], ed. R. Bohem, Hua. VII (The Hage: Nijhoff, 1965). Ver también el texto de Husserl publicado en *Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik I* [Revista japonesa-alemana de Ciencia y Técnica I] 1923: 45-51, trad. Marcus Brainard, “The Idea of a Philosophical Culture: Its First Germination in Greek Philosophy” [La idea de una cultura filosófica: su primera germinación en la filosofía griega], *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 3 (2003): 285-293.

⁴¹E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923* [Introducción a la Filosofía. Lecciones 1922-1923].

radojas de los escépticos había sido proponer una reforma de la vida moral, hasta tal punto de convertir a la vida humana en una genuina vida de la razón (*ein Leben aus reiner Vernunft*), donde la exigencia de evidencia reemplaza a la anuencia de la opinión, y el conocimiento es entendido en términos de justificación, entendimiento y aclaración (*Klärung*, Hua. VII. 9) en lugar de la “irracionalidad, el vivir atropelladamente en la ciega confusión” (*Die Unvernunft, das blinde Dahinleben in der Unklarheit*, Hua. VI. 10). El sentido que extrae Husserl de la declaración del Oráculo de Delfos sobre Sócrates (que Platón relata en la *Apología de Sócrates*) puede funcionar como un lema para la empresa de la filosofía: “el esfuerzo por hacer de sí mismo un sabio” (*Crisis*, 13 /Hua. VI.11).

El principio epistémico griego posee, sin embargo, algunas limitaciones. Aunque hayan descubierto la actitud teórica y lograran poner en marcha distintas y sofisticadas ciencias, los griegos, ni aun en sus momentos más escépticos, formularon la pregunta sobre el “mundo ya dado” (*die vorgegebene Welt*). Además, sus ciencias fueron construidas precisamente sobre la base de la aceptación del mundo y su “obviedad” dada por sentada (*Selbstverständlichkeit*). Significativamente, Husserl mantiene en un manuscrito de 1935 que la antigüedad no llegó a reconocer la correlación entre la subjetividad y el mundo (Hua. XXVII. 228-231). Este reconocimiento requería, por supuesto, una amplitud de miras que sería injusto exigirle a los griegos, pues las condiciones para su realización –siempre según Husserl– sólo se dieron mucho más tarde, con el advenimiento de la modernidad y, sobre todo, gracias a los avances de la filosofía trascendental de Descartes.⁴² La *epochē* universal sería la fuerza impulsora para este novedoso acercamiento que pondría en evidencia la correlación *a priori* y daría vida a una nueva racionalidad autocrítica (Hua. XXVII. 238).

⁴² Aquí, Husserl parece coincidir con académicos recientes como Myles Burnyeat, quien ve el escepticismo radical hacia la existencia misma del mundo, con su consiguiente desgarramiento entre mente y mundo, como un producto específico de la modernidad; ver, Miles Burnyeat, “Idealismo y filosofía griega: Lo que vio Descartes y a Berkeley se le escapó”, *Philosophical Review* 91 (1982): 3-40, reimpreso en *Idealism –Past and Present*, ed. Godfrey Vasey (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 19-50; para un contraargumento, ver Dermont Moran, “Idealism in Medieval Philosophy: The Case of Johannes Scottus Eriugena” [Idealismo en la filosofía medieval: el caso de Johannes Scottus Eriugena], *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999): 53-82.

6. El *mythos* y el *logos*: variaciones de un viejo tema

La discusión de Husserl en torno a los griegos también necesita ser puesta en contexto, sobre todo en lo que hace al clima cultural, puesto que, nuevamente, ciertos sectores ideológicos del nazismo celebraban lo griego de un modo un tanto contradictorio (se consideraba que los alemanes habían “heredado” el espíritu heroico de los griegos y eran continuadores de sus misterios). Además, el recuento que Husserl hace de lo que aquí hemos llamado “giro” griego (que básicamente consiste en una separación entre una vida absorta en el mito y los intereses prácticos y una existencia orientada por la razón lógica), resulta ser justamente un tema muy popular e interesantemente tratado entre los académicos alemanes, como Max Weber, Ernst Cassirer, Paul Frenländer, entre otros. Por ejemplo la noción de Weber de un gradual “desencanto” (*Entzauberung*) del mundo (véase *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*). La antropología social –especialmente en los trabajos de, por ejemplo, Edward Burnett Tylor, (1832-1917)⁴³ y Émile Durkheim– estaba desarrollándose como ciencia, y los métodos aplicados a las así llamadas sociedades “primitivas” y sus mitos y rituales también se emplearon sobre los antiguos griegos. En parte inspirados por las discusiones decimonónicas de Erwin Rhode (1845-1898), Friedrich Nietzsche, James George Frazer (por ejemplo, *La rama dorada*, 1890), además de por la periodización de la religión en Durkheim y otros, los clasicistas de las primeras décadas del siglo XX se movieron de las imágenes clásicas de Grecia (el balance, la armonía, la sociedad racional dedicada a alcanzar el punto medio) hacia otros aspectos menos cultivados como los cultos místicos, lo dionisiaco, lo irracional en general.⁴⁴

⁴³ E. B. Tylor, *Primitive culture* [Cultura primitiva] (Nueva York: Putman's sons, 1871; reimp. Nueva York: Cambridge University Press, 2010). Husserl cita a Tylor en *Philosophy of Arithmetic* [Filosofía de la Aritmética] (Hua. XII. 183 y 248). Tylor fue un defensor de la evolución cultural a través de la cual las culturas habían llegado a ser cada vez más complejas, pero también creía que la mente humana era más o menos estable entre las mismas.

⁴⁴ Ver por ejemplo, Erwin Rhode, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [Psiquis. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos] (Friburgo: Mohr, 1894). Esta tendencia fue a la alza en los estudios clásicos, ver las conferencias de 1912 de Gilbert Murray publicadas bajo el título de *Five Stages of Greek Religion* [Cinco etapas de la religión griega] (Nueva York: Columbia University Press, 1951) y F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* [De la religión a la filosofía: un estudio sobre los orígenes de la especulación occidental] (1912; reimpresso Princeton, NJ: Princeton University Press). Estudios más recientes incluyen a A. J. Festugière, *La Révélation d' Hermès Trismégiste* [La revelación de Hermes Trismegisto], vol. II, *Le Dieu cosmique* [El Dios cósmico], 2 ed. (París: Lecoffre, 1949); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* [Los griegos y lo Irracional] (1952, reimp. Berkeley: University of Ca-

Los clasicistas alemanes estuvieron a la vanguardia en la interpretación antropológica de los griegos.⁴⁵ Sin embargo, para la década de los treinta, este interés en los rituales y el folclor a menudo se traslapó con la ideología racial nazi.⁴⁶ En este sentido, el caso del clasicista alemán Wilhelm Nestle (1865-1959) es ilustrativo. Su monumental *Del mito al logos* (1940) aborda los mismos temas formulados en muchas publicaciones anteriores.⁴⁷ Nestle pensaba que toda cultura primitiva estuvo impregnada en sus orígenes de una dimensión mítica. Su obra ya mencionada abre pisando fuerte y lanzando analogías:

Así como en edades geológicas muy tempranas la superficie de la tierra estuvo completamente cubierta por el agua, y sólo un proceso gradual de desecado permitió la aparición de islas y continentes, del mismo modo el mundo alrededor del hombre primitivo, así como su misma naturaleza, estuvieron recubiertos de una capa de creencias míticas, de la que sólo pudo despojarse tras un largo periodo de tiempo gracias a la formación gradual del pensamiento racional y su capacidad de descubrir e iluminar áreas cada vez mayores.⁴⁸

Para Nestle, la “representación” (*Vorstellung*) mítica debe ser contrapuesta con el pensamiento lógico. El *mythos* es fantasioso, imaginista, involuntario, inconsciente; el *logos* estaría en las antípodas: es conceptual, intencional, voluntario y consciente. Para Nestle, lo mítico no es sólo mera “intuición”

liformia Press, 1970); y G. S. Kirk, *Myth: its Meaning and Function in Ancient and Others Cultures* [Significado y función del mito en la Antigüedad y en otras culturas], especialmente 238-251.

⁴⁵ Ver Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes* [literalmente: El descubrimiento del Espíritu] (Hamburgo: Claassen und Goverts, 1948); la traducción inglesa es de T. G. Rosenmeyer, *The Discovery of the Mind* [El descubrimiento de la mente] (Cambridge, MA: Indiana University Press, 1953)

⁴⁶ Ver *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich* [La nazificación de una disciplina académica: El folclor en el Tercer Reich], ed. James R. Dow y Hannjost Lixfeld (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

⁴⁷ Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos, die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* [Del mito al logos, el desarrollo del pensamiento griego, de Homero a los sofistas y Sócrates] y *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*. [De la mentalidad histórica de los griegos, desde su desarrollo mítico al pensamiento racional estructurado, de Homero a Luciano] (1940; 2ª ed., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1942; reimp. 1975). En 1947 esta obra obtuvo el premio Kuno-Fischer. Nestle fue seguidor del nacionalsocialismo desde los primeros años de la década de los treinta y publicaba regularmente en un periódico asociado a los nazis (que se tildaba de ser: “una publicación científica de la Fundación Nacional Socialista”).

⁴⁸ Citado por Glenn Most, “From Logos to Mythos” [Del logos al mythos], en *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought* [¿Del mito a la razón? Estudios sobre el desarrollo del pensamiento griego] (Oxford: Oxford University Press, 1999), 25-47, en 26. La cita corresponde a la primera página del libro de Nestle.

(*Annschauung*).⁴⁹ sino que entraña una suerte de razonamiento, aunque de tipo práctico. La trayectoria que va del *mythos* al *logos* es –como para Hegel y Marx– la misma que hay de la inmadurez a la madurez. Aún más, Nestle aprueba la interpretación de Nietzsche de que Sócrates simbolizaría el surgimiento del “hombre teórico” (*der theoretische Mensch*) en tanto que trascendencia de los instintos y negación del mito.⁵⁰

Asimismo, Nestle añade un resumen de los efectos que este recorrido del *mythos* al *logos* le deparó a los pueblos arios, “la más dotada de las razas”, un comentario extirpado en las ediciones posteriores de este trabajo, que llegó ser bastante popular y respetado. Al parecer, Nestle sólo fue un incidental simpatizante nazi, y de hecho intentó conducir la ideología de la raza por caminos más racionales, lejos de lo que él percibía como una tentativa de re-mitificación de la sociedad a través de la reactivación de los dioses teutónicos. Aún así, su ejemplo es indicativo de cómo la investigación académica adoptó una postura acomodaticia bajo el nazismo.

Por otra parte, en su “Conferencia de Viena” de 1935, Husserl también habla del agotamiento del mito a consecuencia del ascenso del *logos* y de las disruptivas prácticas de los filósofos griegos. Sin embargo, Husserl –como Heidegger– está ansioso por combatir el enfoque antropológico de ubicar a la cultura griega como una “sociedad primitiva”. Las sociedades absorbidas por el mito no hacen la distinción crucial entre su propio mundo animado mitológicamente y la idea del “mundo en sí”. Toman simplemente el mundo que se les presenta, y se relacionan con él a través de sus mediaciones culturales –su familiar “mundo próximo” o “mundo doméstico” (*Nahwelt* o *Heimwelt*, ver Hua. XXVII. 234; Crisis, 324/Hua. VI. 303)– como el mundo propiamente dicho. Ciertamente, en todo ello hay una concepción de completud o totalidad (*Totalität, Allheit, Weltall*), pero esta totalidad se tematiza de una forma práctica: “La mirada [*Blick*] que abarca [al mundo] como una totalidad es pragmática” (Crisis, 284/Hua. VI. 330). El suyo es el finito “mundo de la experiencia” (Hua. XXXIX. 53). Y ello constituye su “historicidad originaria” (*Urhistorizität*, Hua. XXXIX. 53).

Husserl no niega que se pueda obtener muchísima sabiduría dentro de esta actitud mítico-pragmática, pero se trata de un saber orientado hacia intereses prácticos, por ejemplo la construcción de embarcaciones o la ingeniería práctica antes que la física y la dinámica. Es más, admite que el mundo pri-

⁴⁹ Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 17.

⁵⁰ Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 8.

mitivo pre-científico es accesible a la mirada científica (como Lévy-Bruhl ha mostrado, Hua. XXXIX.54), pero no a la inversa. Por este muy fuerte argumento resulta una “falsificación de sentido” (*Sinnesverfälschung*, *Crisis*, 284: VI. 331) tratar los logros griegos como simplemente otra manifestación mitopoyética del mundo. Los griegos hicieron algo totalmente diferente: dieron paso a una concepción del mundo que de hecho incluía a toda la humanidad y abrieron la puerta a la exploración infinita por medio de la razón.

La posición de Husserl es por la tanto algo más compleja de lo que hasta ahora ha sido admitido. Por un lado, entiende que la filosofía pulveriza la aceptación sin más (acrítica) del mundo; por otro lado, con su interés por la vida concreta al que alude su concepto de *Lebenswelt* [que podría traducirse como “mundo de la vida”], Husserl desea restaurarle un poco de valor a la “tan desprestigiada *doxa*” (*Crisis*, 155 Hua. VI. 158). Pero comprender la esencia del *Lebenswelt* equivale a advertir cómo éste es susceptible de variar de acuerdo a las distintas culturas y también cómo puede ser modificado por las ciencias a las que de alguna manera él mismo dio origen. Lo que es crucial para la perspectiva científica es, para Husserl, la emergencia de la idea rectora de un *único, verdadero* mundo. Esto, por añadidura, dice Husserl en su “Carta de Praga” de 1934, proveyó “una idea extendida al infinito” (Hua. XXIII. 241). Pero ello debe leerse teniendo como telón de fondo un tridimensional, más vitalista concepto de *Lebenswelt* en tanto mundo de la experiencia y de lo posible.

7. Un mundo, universalismo y particularidad de las culturas

Las reflexiones de Husserl en torno a los conceptos de “mundo”, “visión del mundo”, “representación del mundo”, etc., son realmente complejas y no pueden ser agotadas aquí. Desde *Ideas I*, el término “mundo” se entiende como el “horizonte de horizontes” y siempre desde un sentido único y singular, un concepto sobre el cual resulta fútil hablar en forma plural.

El mundo, por otro lado, no existe en tanto entidad, en tanto objeto, pero existe con tanta singularidad [*Einsigkeit*] que no tiene sentido aplicarle el número gramatical plural. Cada plural, y cada singular trazado desde ahí, presupone al mundo-horizonte (*Crisis*, 143/Hua. VI.146).

El mundo es el “campo universal” de todos nuestros actos (*Crisis*, 144/Hua. VI. 147). Proporciona un contexto que le permite a nuestra experiencia lograr

una armoniosa continuidad de sentido. Pero el mundo funciona con distintos horizontes. En contraste con el idealizado, científico concepto del “mundo verdadero” que emergió durante la filosofía griega, cada uno (o una) tiene su propio y familiar “entorno-*völkische* [nacional, incluso patrio]”, que en buena medida permanece soterrado o desconocido porque no es tematizado en cuanto tal. Los horizontes de la gente pueden ser limitados y estar reducidos en una “vocación de vida” (*Lebensberuf, Crisis*, 379/Hua. VI.459). Por lo tanto, sólo se tienen ojos para lo que está contenido al interior de los horizontes de este mundo particular y cerrado. Cuando estamos totalmente imbuidos del local *Umwelt* [entorno inmediato], el “mundo de la vida” no es materia de “tematización para nosotros”.

Husserl concibe el familiar *Lebenswelt* como si estuviera constituido de una serie de niveles u horizontes superpuestos. *Crisis* mapea la forma en la que el mundo familiar, apremiado por intereses prácticos, deja atrás su estrechez de miras y alcanza la concepción del mundo en sí, el verdadero, auténtico mundo. Husserl emplea el término *Lebenswelt* tanto en plural como en singular. En plural, lo refiere al entorno o contexto relativo, local y cultural (*Crisis*, 147 /Hua. VI.150); por otra parte, todos los mundos (nótese el plural) tienen su propia perspectiva de lo que es el *Lebenswelt* desde la cual el número plural no tiene sentido (*Crisis*, 143/Hua. VI.146).

En un añadido de 1930 o 1931 titulado “Mundo doméstico, mundo extraño y *el Mundo*” (Hua. XV. 214-218) Husserl distingue entre el mundo del aquí y ahora (a lo que él siempre se refiere como *Umwelt*) y el Mundo (*Welt*). Especialmente, está interesado en los cambios particulares que motivan que alguien alcance a comprender un mundo extraño y cómo de algún modo para llevar a cabo esta operación está obligado a relativizar el suyo propio (ya sea al mismo nivel, o en grados menores, o superiores o de cualquier forma). Cuando nos encontramos con un mundo ajeno, dice Husserl, constituimos al mismo tiempo nuestra propia “humanidad” (*Meschheit*) por encima y aun en contra de las distintas y separadas “humanidades” de los otros (Hua. XV. 215). Y entonces lanza la pregunta de hasta qué punto puede uno realmente experimentar las “convicciones míticas de los otros” (*die mythischen Überzeugungen der Anderen*, Hua. XV. 217), con sus peculiaridades, fetiches, dioses y su causalidad mítica. Hasta cierto punto, me mantengo aferrado a mis propias creencias, las creencias extrañas las caracterizo o constituyo inevitablemente como “supersticiones” (*Aberglaube*, Hua. XV. 217). Como dice Husserl, si yo tengo *mi* mundo, entonces todo mundo ajeno es postulado como inválido.

Pero aún así, se ha operado una transformación. En primer lugar, yo ya *modifiqué* mi mundo para admitir ese mundo extraño en tanto un mundo posible; así que reconozco aquel mundo en tanto una *variante* de mi mundo (ver también Hua. XV. 632).

Esto conduce a Husserl a preguntar: ¿cómo se puede llegar a hablar de un mundo empírico *para todos*? Pese a nuestra situacionalidad (o contextualidad), el mundo percibido es ya experimentado como “para todos” (*für Jedermann*). Como dice Husserl: “La forma ontológica del mundo es la misma para todos” (*Die ontologische Weltform ist die der Welt für alle, Crisis*, Hua. VI. 469). Esta unidad compartida es precisamente la base de la investigación científica del mundo. ¿Pero qué subyace a esta invariabilidad? Fenomenológicamente, debemos partir de nuestros mundos familiares y comprender cómo éstos se configuran antes de poder preguntarnos (y ensayar respondernos) sobre el sentido de la universalidad del mundo.⁵¹ Es preciso distinguir entre el fenomenológico *Lebenswelt* y el *horizonte universal*; de algún modo hay que recorrer y atravesar los mundos locales particulares (otorgándoles algún valor) para poder acceder al sentido específico del “verdadero” mundo, el mundo en sí, con el que se trabaja en la ciencia.

¿Hay, pues, para Husserl, uno o muchos *Lebenswelten*? Como puede verse, según Husserl, advertir la esencia del “mundo” significa en parte experimentar a este último como *un mundo para todos*. Estar en el mundo equivale a existir en un “sentido complejo” (*Sinnzusammenhang*) y unificado, de cara a un abierto, infinito horizonte. Existe un solo *Lebenswelt*, pero es multidimensional y temporalizado. El rutinario, material “mundo de las cosas” (*Dingwelt*) brinda una especie de fundamento a los estratos sociales y culturales. En el comunitario *Lebenswelt*, por otra parte, se manifiestan ciertas especificidades y tipicidades de las que somos parte y que nos determinan de formas únicas. Participamos de integridades como la familia, los grupos, la localidad y otras formas de gregarismo. Escribe Husserl:

Fui criado como alemán y no como chino. Pero también como miembro de un pueblo chico y en una domesticidad pequeñoburguesa e instruida, y no como el hijo de una antigua familia terrateniente y aristócrata en una academia militar. (Hua. XXXIX. 161; la traducción inglesa es mía)

⁵¹ La paradoja de que sólo podemos entender a los otros sobre la base de nuestro mundo familiar ha sido explorada con gran puntuosidad por Maurice Merleau-Ponty en “From Mauss to Lévi-Strauss” [De Mauss a Lévi-Strauss”, *Signs*, traducción inglesa de Richard C. McCreary (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964), 114-125.

Irónicamente, Husserl se considera a sí mismo alemán (Hua. XV. 627), aunque este mundo es asimismo diferenciado en tipos: bávaro, norteamericano, etc.

Entonces Husserl pregunta, aludiendo a esta particularidad, si se puede admitir la “objeción” (*Einwand*) de que el europeo tiene su “forma europea de pensar” por medio de sus *européicos* conceptos de verdad, lógica y su visión del mundo (*Weltanschauung*) propia, etc., considerando que los primitivos tienen su lógica, su visión del mundo, etc. (ver Hua. XXXIX. 170). Aunque reconoce el hecho factual (*Faktum*) de la pluralidad de las culturas, Husserl piensa que es un error fundamental instalarse en el relativismo cultural. Cada cultura tiene, por así decirlo, una intrínseca apertura hacia lo universal. El primitivo está reconocido en *mi* mundo; él es “para mí” (Hua. XXXIX. 170). Por lo cual es un sinsentido (*Unsinn*) considerar que lo universal (*das Universum*, Hua. XXXIX. 170) en mi pensamiento pueda estar en oposición a lo universal de otro pensamiento. Cada mundo puede ser reconocido como un género específico del *mundo*. Puedo reconocer que otra gente tenga sus propias valorizaciones y concepciones del ser humano, las cosas, etc. Ellos se convierten en “co-sujetos” de mi mundo (Hua. XXXIX. 72). Si algo me resulta extraño, lo interpreto de acuerdo a mi tipificación, de acuerdo a mi repertorio de expectativas. Podemos entender lo desconocido en el horizonte de lo conocido (*Crisis*, 124 /Hua. VI. 126).

En medio de la aparente diversidad, Husserl ilumina las estructuras universales del *Lebenswelt*, de los seres humanos en sí, en tanto personas con disposiciones idiosincrásicas. Hay una común estructura en el ciclo de la vida humana (nacimiento, infancia, madurez, muerte), y sentimientos también comunes (pena, gozo, etc.), necesidades (alimento, sueño, compañía), impulsos (sexo, hambre). Como escribe en 1936:

Hay razas extrañas, culturas desconocidas que hasta cierto punto no son tan reconocibles. Pero son humanas, necesitan nutrirse, comen a diario, etc. Eso ya desempeña un papel: la generalidad mayor del mundo circundante. Pues todas las culturas humanas viven en una naturaleza por completo extraña. Todas ellas, no importa cuán ajenas, comparten los mismos cielo y tierra, día y noche, piedras y árboles, montañas y valles, diversos animales –todo aquello que puede ser trazado analógicamente en el modelo más general, y sin embargo extraño. (Hua. XV. 632; la traducción inglesa es mía)

También es común el sentido de pertenencia a un mundo familiar y doméstico en el que se manifiesta una lengua determinada y una cultura.⁵² A ese respecto, cabría señalar que Husserl hace especial énfasis (contrariamente a lo que se asume a menudo) en el extraordinario papel jugado por el lenguaje para encarnar o realizar la *intersubjetividad*. El lenguaje, como él teorizará en los textos de *Crisis*, es “ya una interrelación de egos” (*schon ichliche Verbundenheit, Crisis, 328/Hua. VI. 307*). En otro lugar, Husserl escribe: “El mundo humano está esencialmente determinado por el lenguaje” (*von der Sprache, Hua. XV. 225*). La cultura se forma gracias a lo que Husserl llama “actos comunicativos” y por la empatía. Por añadidura, el lenguaje posee, aunada a su enorme capacidad significativa, una apertura intrínseca. Lo que permite a la vez la expresión de nuevos pensamientos y la repetición de los ideales (“El origen de la geometría”). Husserl es profundamente consciente de la función dual del lenguaje: por un lado, es el *idiolecto* de mi presente, de mi entorno doméstico y por otro lado constituye el medio transformativo de comunicación que trasciende mi presente y se abre a una pluralidad de sujetos (*Hua. XIV. 289; Hua. XV. 497*).

Uno podría obviamente detenerse a discutir con mayor profundidad los conceptos de lugar compartido, experiencia del lenguaje común, tiempo, relación concreta del ser con otros seres, etc., todo ello en correspondencia con el “mundo de la vida” en tanto fundamento de la universalidad. Mi intención ha sido otra: mostrar cómo Husserl analiza su concepto de *Lebenswelt* aplicándolo a los pueblos primitivos como los papúas (sobre quienes ya había escrito Lévy-Bruhl), encontrando una forma que no excluye su sociabilidad.

8. Los primitivos y el mundo pre-científico: la conexión Lucien Lévy-Bruhl (1935)

Ocasionalmente, Husserl toma a los papúas (así como a los nativos africanos) como un ejemplo de un mundo autosuficiente y cerrado. La condición de los primitivos ofrece, como ha dicho Ludwig Landgrebe, un caso límite de la idea del mundo como *Umwelt*.⁵³ Husserl había estado profundamente interesado en la estructura original de la actitud natural de la que los pueblos

⁵² Ver J. N. Mohanty “Den Anderen verstehen” [Entender al Otro] en *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität* [Fundamentos filosóficos de la Interculturalidad], ed. R. A. Mall y Dieter Lohmar (Amsterdam: Rodopi, 1993), 358-359.

⁵³ Ludwig Landgrebe, “The World as a Phenomenological Problem” [El mundo como problema fenomenológico].

primitivos –especialmente ágrafos y sin ningún contacto con los así llamados pueblos históricos– vendrían a ser una especie de modelo o paradigma. En ese sentido, la carta que le enviara al filósofo, etnólogo y antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl, escrita en marzo de 1935, por la misma época en la que la Sociedad Cultural de Viena lo invitó a dar una conferencia en su sede (lo que se realizaría del 7 al 10 de mayo de 1935), es de particular importancia y relevancia. En esa carta a Lévy-Bruhl Husserl dice que deliberadamente había interrumpido su propio trabajo en *Crisis* para dedicarse a estudiar los escritos del destinatario de la misiva.⁵⁴ Husserl poseía distintos trabajos del filósofo francés, incluyendo *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous* [La mitología primitiva. El mundo mítico de los australianos y papúas] (1935), la obra que es el objeto de la carta, la cual está dedicada autógrafamente por el autor.⁵⁵ También poseía una copia de la reseña firmada por Alexandre Koyré sobre *Die Seele der Primitiven* ([El alma de los primitivos], la traducción alemana de *L'âme primitive* (1927) de Lévy Bruhl), en la que se afirma que la distancia entre los mundos primitivo y científico moderno es tan cualitativamente inconmensurable que resulta imposible transitar de uno al otro.⁵⁶ En su carta, Husserl agradece al antropólogo francés por su novedoso acercamiento y, en concreto, por el esfuerzo de *empatizar* con la comunidad humana primitiva e intentar comprender su mundo:

... es una posible, importantísima y enorme tarea lograr empatía [*einzufühlen*] con una humanidad que vive de forma autónoma una sociabilidad generativa y vital [*lebendiger generativer Sozialität*] y entender cómo esa humanidad, de acuerdo a su vida social unificada, ve el mundo, que en este caso no es una “representación del mundo” sino el mundo [*wirlich seinde Welt*] que de hecho existe como ente.

⁵⁴ De hecho, la biblioteca de Husserl, conservada en el Husserl-Archief Leuven [Archivo Husserl de Lovaina], contiene numerosos trabajos de Lévy-Bruhl con la dedicación del autor, incluyendo *Die geistige Welt der Primitiven* [El mundo mental de los primitivos] (Munich: F. Bruckmann, 1927), trad. Margarethe Hamburger de Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* [La mentalidad primitiva] (París: Alcan, 1922).

⁵⁵ De acuerdo con Karl Schumann, editor de la *Briefwechsel* [Correspondencia], Husserl comenta *La Mythologie primitive* (1935). Wladenfels y Luft, sin embargo, afirman que el texto discutido es *Die geistige Welt der Primitiven*, la traducción alemana de un trabajo bastante anterior de Lévy Bruhl (1922). Es enteramente verosímil que Husserl, aunque podía leer en francés, consultara más recurrentemente el texto alemán que el original francés, también a su disposición.

⁵⁶ Ver Robert Bernasconi, “Lévy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of the Primitive” [Lévy-Bruhl entre fenomenólogos: exotización y lógica primitiva], *Social Identities* 11 (2005): 229-245, y Paola Zambelli “Alexandre Koyré versus Lévy-Bruhl: From Collective Representations to Paradigms Thought” [Alexandré Koyré versus Lévy-Bruhl: de representaciones colectivas a paradigmas del pensamiento], *Science in context* 8 (1995): 531-555.

Lévy-Bruhl es mayormente conocido por sus tesis acerca de que los pueblos “pre-literarios” poseen una “mentalidad primitiva” conformada por una racionalidad pre-lógica (un término que posteriormente él mismo rechazó), una perspectiva mítica, una idea propia de causalidad, una dependencia de la memoria más que de la razón, una escasez de conceptualizaciones, etc. (compárese con la afirmación de Husserl, Hua. XV. 167, de que los pueblos primitivos tienen “su propia lógica y sus propias categorías”). De acuerdo con Lévy-Bruhl, el pensamiento primitivo es esencialmente “místico” y animista, y presupone una palpable *participación* y unidad con todas las cosas y una creencia en que una fuerza vital recorre el universo; en resumidas cuentas: un pensamiento panpsiquista o animista universal. En contraparte, los europeos experimentan la naturaleza de acuerdo a un orden y rechazan entidades incompatibles con el mismo.

De igual modo, Lévy-Bruhl sostiene que la mente primitiva está exenta de ciertas contradicciones (al menos como los europeos modernos alcanzan a percibirlo) y que el pensamiento mítico persigue una especie de sueño lógico, no la típica lógica sujeto-predicado. De hecho, los requisitos para considerar una contradicción sólo pueden presentarse con el surgimiento y la consolidación de una cultura alfabetizada (compárese con las observaciones de Husserl en cuanto a que los signos escritos fueron determinantes para fijar los conceptos ideales, sobre todo en su ensayo de 1936 “El origen de la geometría”). De particular relevancia para Husserl es la manera en la que los primitivos comunican nociones de temporalidad e historia. Lévy-Bruhl afirma que los primitivos no cuentan con un sentido de “evolución histórica” (*évolution historique*), y que el conocimiento de su pasado tribal llega hasta donde es capaz la memoria viva (cuatro o cinco generaciones).

En el otoño de 1934, Husserl escribió un texto al que tituló “La ingenuidad de la ciencia” (Hua. XXIX. 27-36), en el que reflexiona sobre los distintos niveles de historicidad y la forma en la que los seres humanos vivimos dentro de la historia con un sentido del pasado, presente y futuro. Los hombres se agrupan en comunidades, naciones y otras unidades supranacionales que Husserl llama “súper-naciones” (*Übernationen*), por ejemplo Europa, China, etc. Estrictamente hablando, escribe Husserl, no hay “primeros” humanos (Hua. XXIX. 37), sino más bien familias que hacen prosperar familias, generaciones sobre generaciones. Las naciones se distribuyen en “patrias” (*Heimaten*)

o “mundos locales” (*Heimwelt*),⁵⁷ con un sentido de lo familiar y lo extraño (cada nación se identifica en oposición de otras naciones, pero a la vez con un horizonte abierto a lo extranjero, Hua. XXIX.38-41). El estancado mundo de los primitivos carece de historia (Hua. XXXI. 39) y está inmerso en una cosmología mítica: “El primigenio mundo en torno está en el intersticio del dominio entre la tierra y el cielo” (Hua. XXIX. 38). Diferentes agrupaciones nacionales tienen sus mitos distintivos que hablan sobre su lugar en la tierra, incluso cada mito concibe a su pueblo en relación con lo que es para él la tierra entera. En consecuencia existe ahí una especie de *universalidad* compartida (Hua. XXIX. 44). Además, también hay un “animismo” natural (Hua. XXIX.4 & 38) a través del cual la naturaleza misma es experimentada como si se tratara de una persona viva. Las cosas no se perciben como meros objetos; los muertos, por ejemplo, se considera que continúan residiendo en el mundo (y aquí puede escucharse el eco de las afirmaciones de Lévy-Bruhl). Husserl escribe en otro documento de 1934 titulado “La vida humana en historicidad”:

El animismo original. El hombre vive su vida espiritual no en un mundo espiritualizado, sino en un mundo [entendido] materialmente, aunque mejor dicho es un espíritu entre espíritus, entre humanos y súper-humanos, y este mundo total [*Weltall*] es, para él, el conjunto de todo lo existente, en forma de espíritu, de Yo-Ser [*Ich Seins*], de Yo-Vida [*Ich Lebens*] entre otros en tanto Yo-Sujetos [*Ich-Subjekte*], la vida en términos de una universal Yo-Comunidad [*Ich-Gemeinschaft*] (Hua. XXI.3).⁵⁸

De igual modo, en su “Tratado de Praga” Husserl considera el animismo como un vestigio de un estadio pre-científico de la humanidad (todavía presa de divisiones nacionales, ver Hua. XXVII. 88).

La explicación genética del mundo está construida en Husserl sobre el concepto de mundo “encerrado en sí mismo” (ensimismado) en tanto fundamento contra el cual pueden ser contrastadas culturas más abiertas. La historicidad

⁵⁷ Con bastante frecuencia Husserl emplea el término *Heimwelt* para expresar la manera en la que el mundo siempre aparece dentro de un contexto familiar (el mundo en tanto *die normale Lebenswelt* [Hua. XV. 210]). El mundo se constituye de acuerdo a la normalidad y la anomalía (Hua. XXIX. 668-672) y se despliega necesariamente dentro de relaciones de proximidad y lejanía. Ver Bernard Waldenfelds “Homeworld and Alienworld” [Mundo propio y mundo extraño], en *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, eds. Dermot Moran y Lester Embree, vol. 4, *Expanding Horizons of Phenomenology* [Expandiendo horizontes de la fenomenología] (Londres: Routledge, 2004), 280-291.

⁵⁸ Compárese con el “Tratado de Praga”, Hua. XXVII.188, donde Husserl dice que el animismo no es una parte separada de la condición pre-científica pero representa una forma esencial de volver significativa la acción humana en el mundo.

propriadamente dicha correspondería a una etapa posterior, al momento en el que se produce un giro científico gracias a la actitud teorética (Hua. XXIX. 41). En ese mismo texto de noviembre de 1934 Husserl se explaya sobre las diferencias entre franceses, alemanes y otras nacionalidades y cómo sus sentidos históricos específicos consiguen crear instituciones sólidas y, en consecuencia, “categorías de personas maximizadas”. Los papúas, por contraste, estrictamente hablando, carecen de biografía, de vida histórica (*Lebensgeschichte*) o de “historia como pueblo” (*Volksgeschichte*):

En un sentido genuino (significativo), un papúa no tiene biografía y una tribu papúa no tiene vida histórica, ni historia como pueblo (Hua. XXIX. 57).

Igualmente, en unas notas inéditas sobre Lévy-Bruhl, Husserl reconoce que los seres humanos necesariamente viven en comunidad y que “cultura” es un correlato de “humano”. La vida primitiva, sin embargo, sucede sin intervención de la historia, sin una trayectoria de temporalidad que irradie retrospectiva ni prospectivamente:

La existencia de la humanidad primitiva es, antes que histórica, atemporal. Ocurre siempre en presente; pasado y futuro no tienen sentido teleológico (K III 7 7a).⁵⁹

Los primitivos conocen el mundo sólo como una actualidad; todavía no consiguen hacer la distinción entre mundo *aparente* y mundo real. Aun la frontera entre sueño y realidad está falta de solidez. Pero, para Husserl, el mundo primitivo es una ventana para mirar nuestro mundo, el mundo que ya ha trascendido su regionalismo y se plantea la cuestión de la universalidad.

9. Pluralidad de “mundos de la vida” y estructura universal del “mundo de la vida”

El mundo cultural de los primitivos es un *tipo* modélico para apreciar la apariencia de un entorno cerrado, pero reconocer ese hecho no implica capturar la esencia del “mundo de la vida” como tal, esencia que involucra una apertura a la pluralidad y la universalidad. En *Crisis* (donde se examina el modelo papúa), Husserl explora el problema asociado con el descubrimiento del “mundo de la vida” o *Lebenswelt*. Un descubrimiento que puede apuntarse

⁵⁹ Esta es una traducción de un pasaje citado por Sebastian Luft en “Europa am Kongo. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen” [Europa en el Congo. Las meditaciones de Husserl sobre la cultura filosófica], *Journal Phänomenologie* 10 (1998): 15-22.

a la operación de la *epochē*, ya que descubrió el objetivo *Ideenkleid*⁶⁰ de la ciencia (*Crisis*, 51 /Hua. VI. 52). Pero entonces la pregunta de Husserl es: una vez que hemos descubierto, a través de la constitución de la ciencia, lo que es universal, ¿cualquier cosa lo es, o más bien nos encontramos en la situación de convivir con muchos y diferentes “mundos de la vida”?

La relatividad constituye un hecho fundamental en la vida cultural humana. Husserl frecuentemente invoca los mundos africano y chino –también papúa– con la expresión *mundos extraños*:

Pero cuando somos arrojados a una esfera social extraña [*in einem fremden Verkehrskreis*], como la de los negros del Congo, o la de los campesinos chinos, etc., descubrimos que sus verdades, los hechos que para ellos están perfectamente establecidos, generalmente verificados y verificables, no son los mismos que los nuestros (*Crisis*, 139, Hua. VI.141)

Con el fin de entenderlos, necesitamos ponernos en su lugar. Idealmente, necesitaríamos habitar en aquellos mundos. Alternativamente, podemos imaginarnos ahí y tomar lo que es típico de ellos (árboles, construcciones, animales, etc.), pero ni aún captando su tipificación nos son del todo accesibles. Escribe Husserl:

El tipo individual [*Individualtypik*] no es completamente conocido por mí: una planta, pero de una especie rara, un campo, pero lleno de plantas que no me son familiares. El trabajo en el campo: no puedo figurarme su típica manera de cultivar la tierra. Una casa se construye según modelos que me son ajenos. ¿Es un templo, o una construcción gubernamental? Estoy en China, en un populoso mercado, pero estoy ahí extrañamente. Sé que tienen su propia tipificación [*Typik*], pero la ignoro; sólo sé que hay gente en el mercado (Hua. XXXIX. 159).

Hay grados de familiaridad y extrañeza, y puedo llegar a entender una esfera extraña por medio de un proceso analógico con mi propia esfera. Hay también un grado de participación común, dentro de ciertos límites. El primitivo, por ejemplo, no tiene manera de insertarse en el mundo científico europeo (Hua. XXXIX. 58).

⁶⁰ Una traducción únicamente aproximativa sería “ideología”; en este caso: “objetivo ideológico”, pero en español el término “ideología” suele emplearse de forma un tanto estrecha, para denotar una postura abrazada con firmeza. La palabra alemana está compuesta por *Ideen* (ideas) y *das Kleid* (vestimenta, ropa y también hábito), como si dijéramos el ropaje de las ideas o el hábito de las ideas. Otra posible palabra española que puede aclarar el sentido del término alemán es simplemente “ideario” (N del t.)

El dilema, para Husserl, radica en que si nos enfocamos en lo que es común a todos los mundos, entonces *trascendemos* el “mundo de la vida” y nos situamos en la ruta de la ciencia universal y su concepción de “verdadero mundo” (algo que en el Manifiesto del Círculo de Viena se define como “concepción científica del mundo”). Esta superación de (*Überschreitung*), o salto por encima del “mundo de la vida” es precisamente lo que el ejercicio de la *epochē* busca evitar. Continúa Husserl:

Pero si nos fijamos el objetivo de alcanzar una verdad en la que los objetos son incondicionalmente válidos para todos los sujetos, procediendo a incluir todo aquello que es normal para los europeos, normal para los hindús, normal para los chinos, etc., avanzando contra toda relatividad [*Relativität*] –esto es, delimitando los objetos que forman al “mundo de la vida”, común a todos, tales como la forma espacial, el movimiento, la cualidad de los sentidos y todo aquello que no varía–, entonces nos adentramos en el curso de la ciencia objetiva. Cuando nos fijamos esta objetividad como meta (la meta de la “verdad en sí”) realizamos una serie de hipótesis a través de las cuales traspasamos [*überschritten ist*] el puro mundo de la vida. Hemos impedido [esta especie de] trasposición gracias a la primera *epochē* (en lo que concierne a las ciencias objetivas), pero hoy ya resulta incómodo preguntar si aún queda algo que no se haya emprendido científicamente, como si todo aquello que fuera establecido una vez funcionara para todo y para todos.

Aún así, argumenta Husserl:

Esta sensación de incomodidad desaparece tan pronto cuando consideramos que el mundo de la vida opera, también en todos sus elementos relativos, merced a una *estructura general*. Esta estructura general, a cuyo alrededor orbita todo lo relativamente existente, no es relativa en sí misma. Podemos avanzar en esta generalidad y, con el cuidado necesario, fijarla una vez para todo en una forma igualmente accesible para todos.

Así pues, Husserl defiende una estructura general (*algemaine Struktur*, *Crisis*, 139/Hua. VI 142), una cierta *universalidad*, ya asequible *desde* el mundo de la vida, pues de algún modo *aterriza* (hace tierra) la universalidad formal que es inherente al ideal científico de “mundo en sí”. El mundo de la vida tiene elementos invariables. Este andamio universal del mundo ya tiene, de hecho, las “mismas” estructuras con las que trabaja el mundo científico –espacio, tiempo, corporalidad, causalidad–, aunque despojadas de la idealización y la exactitud con las que la ciencia somete al mundo de la vida. Este andamio no es otra cosa que el “a priori” del *Lebenswelt*, parecido al “a priori pre-lógico”

sobre el cual se funda cualquier lógica (*Crisis*, 141/Hua. VI.144). De este modo, Husserl lleva a cabo un desplazamiento realmente particular que lo obliga a incorporar una mentalidad pre-lógica que subyace a nuestras concepciones del mundo y de la vida.⁶¹

En general, como admite en su carta a Lévy-Bruhl, históricamente hablando, el relativismo tiene una “indisputada justificación” (*zweifelloses Recht*) en tanto que da cuenta, podría decirse que superficialmente, de la apariencia de las culturas humanas. Pero no basta concederle esta justificación al relativismo (entendido como un irreductible pluralismo), lo importante es advertir, *a priori*, las leyes que gobiernan la auténtica naturaleza de la aculturación social y la historicidad. En otras palabras: el “universal a priori de la historia” (“El origen de la geometría”, *Crisis*, 371/Hua VI. 380). El *a priori* de la ciencia está forjado por el concreto a priori del mundo de la vida (*Crisis*, 140/Hua. VI. 143). El mundo de la vida ya conjuga lo universal y lo particular, lo familiar y lo extraño, lo Unívoco y la Otredad, en formas que son una especie de suelo firme para la elaboración científica.

10. Conclusión

Las reflexiones de Husserl en torno a las culturas (incluyendo a los pueblos primitivos) han de ser entendidas no sólo en relación con el contexto socio-histórico de su tiempo, sino además contemplando su extraordinaria campaña por ofrecer explicaciones fenomenológicas que den cuenta de lo que él consideraba era la base para las ciencias: el *Lebenswelt*. Además, es sólo desde este ángulo husserliano (el ideal de una razón universal, con su intrínseco compromiso con una perspectiva *idealista* y con la *infinitud*) que su discusión sobre las particularidades culturales y su insistencia en los “tipos” asimismo culturales, es como debe ser apropiadamente recibida. Husserl piensa que estos ideales son trascendentales y que resquebrajan el estatus relativista de los mundos encerrados. La autonomía filosófica-científica de la razón plantea inevitablemente desafíos a los límites que entraña cualquier cosmovisión (*Weltanschauung*).⁶²

⁶¹ En ese sentido, la posición de Husserl se acerca a la que sostiene Claude Lévi-Strauss en su *The Savage Mind* [El pensamiento salvaje] (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 15, quien apela por una clasificación concreta de los logros de los pueblos primitivos a la que se refiere como “ciencia de lo concreto”, cuya conexión con el mundo de la vida husserliano es realmente notable.

⁶² Es evidente que para Husserl el ideal científico plantea desafíos a todas las formas de valor en el mundo encerrado. Estrictamente hablando, para él, como para Heidegger, no puede haber algo como “ciencia islámica” (lo que sujetaría a la ciencia al almacén de lo sacro), “filosofía cristiana”,

Sin lugar a dudas, Husserl presupone una noción de desarrollo o progreso cultural, de “cultura ascendente” (*aufstiegende Kultur*, *Crisis* 350 /Hua. VI. 362), como él la llama, pero se trata de un ascenso hacia la universalidad, no hacia una raza superior o *Volk*. Igualmente, propone la idea radical de una “historia esencial” (*Wesenshistorie*, *Crisis*, 350 /Hua. VI. 362), el móvil que da marcha a la trayectoria por la que circulan necesariamente las fuerzas sociales de la colectividad, y que, por ejemplo, permitió esencialmente la capacidad de idealizar. Asimismo, no cabe duda de que Husserl adopta la postura de que todas las culturas, antes de empezar a diferenciarse históricamente, atravesaron un estadio a la vez no-histórico y mítico-práctico. Para Husserl, dicho estadio mítico entraña una inmersión o “fascinación” en y con una actitud natural. Eso no es algo que necesariamente pertenezca al pasado, sino que constituye un elemento integral del curso de la vida imbuida en la actitud natural.

Es claro, como hemos podido ver, que la concepción de la mentalidad primitiva desarrollada por Lévy-Bruhl tuvo una enorme influencia imaginativa en el pensamiento de Husserl. Obviamente tenía en mente a Lévy-Bruhl cuando en 1936 escribió en el “Origen de la geometría”:

Uno podría objetar: lo que la ingenuidad busca exhibir, y afirma haber exhibido, es un a priori histórico, una absoluta, supertemporal validez, y tras haber obtenido tal abundante testimonio de la relatividad de todo lo histórico, de todas las apercepciones del mundo históricamente desarrolladas, vuelve a aquellas tribus “primitivas”. Cada pueblo [*Volk*], grande o pequeño, posee su mundo, en el cual, para ese pueblo, todo tiene cabida, ya sea en términos mágico-míticos o europeos-racionales, y cada cosa puede ser explicada perfectamente. Todo pueblo tiene su “lógica” y, en consecuencia, si esta lógica es explicada en proposiciones, resulta a priori. (*Crisis*, 373/Hua. VI. 381-382)

El reconocimiento de otras culturas en tanto *otra que no es la mía* es ya un primer paso en dirección hacia la universalidad. De hecho, Husserl piensa que la posibilidad de construir analogías e idealizar la dúctil y desobediente variabilidad debe pertenecerle esencialmente a todas las culturas humanas, “aun si [una cultura determinada] permanece subdesarrollada por razones factuales” (*Crisis*, 350 /Hua. VI. 363).

“matemáticas feministas”, etc. Por otro lado, y ahí yace una paradoja, ninguna ciencia puede aspirar a ser tal hasta que no reconozca su infranqueable relación con el “mundo de la vida”. Toda ciencia genuina (pregunta infinita), sin embargo, transforma el mundo de la vida en un horizonte universal para todos los seres humanos.

Además, no existe evidencia de que Husserl piense que las civilizaciones india o china sean esencialmente incapaces de hacer el giro del mito a la actitud teórica, originalmente perpetrada por “unos cuantos griegos excéntricos” (*Crisis*, 289/Hua. VI.336). Resulta un enorme e irracional “hecho” de la historia que este giro sólo haya tenido lugar en Grecia. Sólo en “Grecia” (en sí misma una idealización de descubrimientos dispersos a lo largo de la geografía grecoparlante) emergió la actitud filosófica que produjo este giro.

Para Husserl, descubrir la esencia de la naturaleza humana y de la historicidad requiere captar la diferencia específica entre la existencia histórica-temporal y la vida inmersa en el fluctuante presente sin conciencia histórica. De hecho, el fenomenólogo italiano Enzo Paci (1911-1976), comentando la carta de Husserl a Lévy-Bruhl así como las notas a la misma, interpreta el concepto husserliano de los primitivos como la identificación de una capa de experiencia que continúa siendo parte del paisaje contemporáneo de nuestro mundo:

Tanto el hombre europeo como el hombre primitivo deben encontrar la más profunda y racional esencia del hombre.

... El hombre europeo está en crisis porque ya no sabe más cómo encontrar en sí mismo lo que es válido en el hombre primitivo, la “totalidad” del mundo en la que vive el hombre primitivo. Y, a su vez, el hombre primitivo debe alcanzar la lógica, la ciencia, no la ciencia fetichizada, sino esa ciencia de ciencias que le confiere a la humanidad el poder de realizarse a sí misma (¿la ciencia de la historia?, ¿la fenomenología?). Nosotros estamos obligados a enseñarle al hombre primitivo nuestra ciencia, si no la hemos fetichizado, y nuestra tecnología, si estamos libres de nuestro propio barbarismo, de nuestra irracionalidad. El hombre primitivo puede enseñarnos su forma de sentir y vivir en participación, en relación, en comunión, si él mismo está libre de su barbarismo, de su irracionalidad... En la medida que el hombre europeo no entienda al hombre primitivo, no estará entendiéndose a sí mismo, y la insurrección del hombre primitivo será la auto-alienación del hombre europeo, la autodestrucción de la “civilización” europea.⁶³

Husserl termina “El origen de la geometría” diciendo que nos hallamos parados en el territorio de un gran problema, llamado el problema de la razón –“la misma razón funciona en cada hombre, *animal rationale*, no importa cuán primitivo sea” (*Crisis*, 378/Hua. VI. 385). Todas las factulidades tienen

⁶³ Enzo Paci, *Diario Fenomenológico* (Milán: Bompini, 1973), traducción inglesa de Luigi Bianchi, *Phenomenological Diary* (1998), entrada del 22 de mayo de 1957, online en http://www.yorku.ca/lbianchi/paci/diary_ver_02.html.

su raíz “en la estructura esencial [*Wesensbestande*] de lo que es generalmente humano” (*Crisis*, 378/Hua. VI. 386). En sus últimos escritos, Husserl se esfuerza en articular su nuevo descubrimiento, el gran problema del “a priori de la historia” que precisamente ilumina estructuras transculturales, universales, racionales en el corazón de toda relatividad. La racionalidad en sí misma tiene una historiografía, por ejemplo, el cartesianismo, la Ilustración, la fenomenología trascendental, que precisamente llama la atención acerca de los peligros de la unilateralidad. La noción de razón debe ser ensanchada y mejorada; también puede ser –y ha sido– deformada. Las bodas entre filosofía e irracionalismo durante los días de Husserl son el más contundente testimonio de la necesidad de permanecer eternamente vigilantes y de restaurarle a la filosofía el rigor y la escrupulosidad de la ciencia.