



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 13

VOLUMEN 13
Enero-Julio de 2022

NÚMERO 25

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Martín Gerardo Aguilar Sánchez
Rectora

Dra. Elena Rustrián Portilla
Secretaria Académica

Mtra. Lizbeth Margarita Viveros Cancino
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Juan Ortiz Escamilla
Director General de Investigaciones

Dr. Edgar Javier González Gaudiano
Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Ignacio Quepons Ramírez
Director 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

Secretaria de redacción: Betel Fernanda Marquez Rojas

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cabia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · Rosalba Atilana Guerrero Sánchez · 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 Santasilia · 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

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

PRESENTACIÓN

Los primeros veinticinco números de Stoa 5

JULIO QUESADA MARTÍN

¿Una “Ética nacionalista”? Ernst Cassirer responde
a Bruno Bauch. El error de Husserl 7

THOMAS MEIR

Las Alarmantes Implicaciones del Proyecto 1619 29

ADÁN REYES ROMÁN

Cuerpo y Subjetividad. Pierre Maine de Biran
y Arthur Schopenhauer 50

JESÚS TURISO SEBASTIÁN

Del mito de la raza al mito de la cultura 73

TRADUCCIÓN

BATTISTA MONDIN

Dionisio el Areopagita 103

Stoa
Vol. 13, n° 25, pp. 5–6
ISSN 2007-1868

LOS PRIMEROS VEINTICINCO NÚMEROS DE STOA

Doce años han transcurrido desde la aparición del primer número de *Stoa*, revista de filosofía de la Universidad Veracruzana auspiciada y gestionada por su Instituto de Filosofía. Doce años de aparición ininterrumpida de una publicación que ha logrado mantener un estándar de calidad y periodicidad que es difícil lograr en los países de Hispanoamérica. Con el presente habrán aparecido puntualmente veinticinco números.

Abierta a todas las escuelas, temáticas y corrientes de pensamiento filosófico, *Stoa* ha publicado textos de fenomenología, filosofía analítica, lógica, metafísica, ética, filosofía política entre otros. Su única restricción ha sido la de la calidad, exigiendo siempre que se cumplan las características que definen a los textos filosóficos profesionales y relevantes. Autores nacionales y extranjeros de gran prestigio o jóvenes promesas son los que han publicado en las páginas de *Stoa*. Destaca entre ellos nuestro colaborador estrella Kenneth J. Arrow, Premio Nobel de Economía 1972 (†2020) y sin duda uno de los pensadores más grandes de los últimos cien años. En su histórico artículo, “La simpatía extendida y la posibilidad de la elección social” (núm. 10, 2014), que nos obsequió amablemente para *Stoa* en traducción al español, Arrow presenta las profundas razones religiosas y filosóficas por las que siempre se opuso a fundamentar la teoría de la elección colectiva sobre funciones cardinales de bienestar social.

Además de artículos individuales, *Stoa* ha publicado dossiers y números monográficos: *El carácter socio-cultural de las sociedades del conocimiento: apuntes para un debate abierto* (núm. 3, 2001); *La metateoría estructuralista en Xalapa* (núm. 5, 2012); *Filosofía y política a propósito de la obra de Martin Heidegger* (núm. 8, 2013); *Diálogos contemporáneos con Aristóteles* (núm. 16, 2017); *Ética y afectividad: perspectivas fenomenológicas* (núm. 18, 2018); *La actualidad de Max Scheler* (núm. 21, 2020); *Posverdad e historia* (núm. 22, 2020).

Debido a la seriedad de su gestión y a la calidad de sus autores y textos, *Stoa* ha logrado ingresar a varios índice y bases de datos; a saber: DOAJ (Directory of Open Access Journals), LATINDEX (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico), DIALNET, ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences). Seguiremos manteniendo nuestro altos estándares académicos, por lo que confiamos en que estaremos pronto entre las revistas CONACYT de México y en Scopus/Elsevier.

Agradecemos a nuestros autores, réferis y gestores y los felicitamos por el éxito de esta revista, la cual se está convirtiendo en un referente entre las revistas de filosofía del mundo hispánico. Ciertamente mantendremos la evaluación doble ciego y seguiremos pugnando porque *Stoa* se encuentre entre los primeros cuartiles a nivel internacional. Otro cambio que realizaremos consiste en empezar a admitir artículos escritos en inglés.

Stoa
Vol.13, no. 25, 2022, pp. 7–28
ISSN 2007-1868

¿UNA “ÉTICA NACIONALISTA”? ERNST CASSIRER RESPONDE
A BRUNO BAUCH. EL ERROR DE HUSSERL

A “Nationalist Ethic”? Cassirer Responds to Bruno Bauch. *Husserl’s Mistake*

JULIO QUESADA MARTÍN
Universidad Veracruzana
quesadajulio@yahoo.es

RESUMEN: He querido hacer un comentario al texto de Ernst Cassirer, inédito en español hasta su reciente traducción en *Stoa*, en el que le responde al neokantiano y anti semita Bruno Bauch, teniendo como cuestión filosófica y política el concepto de “Nación”. Este ensayo pone de manifiesto el marco metafísico de esa idea propiamente alemana que arranca con Fichte y su ideal de educación (*Bildung*) como Formación del Espíritu Nacional Alemán. Cassirer desmonta la intención nacionalista de la *Kulturkampf* de basarse en Kant para hacer posible una Ética alemana valiéndose (Ripke-Kühn y Bauch) de la auto posición del concepto como lo propiamente alemán. Señalo, también, el error de lectura que Cassirer, al igual que Husserl, hicieron de los *Discursos a la nación alemana* de Fichte.

PALABRAS CLAVE: Idealismo alemán · Cassirer Bauch · Fichte · Husserl · Nación · actitud nacional.

ABSTRACT: I have wanted to make a comment to Ernst Cassirer’s text, unpublished in Spanish, in which he responds to the neo-Kantian and anti-Semitic Bruno Bauch, having as a philosophical and political question the concept of “Nation”. This essay highlights the metaphysical framework of that properly German idea that starts with Fichte and his ideal of education (*Bildung*) as the Formation of the National Spirit. Cassirer dismantles the nationalist intention of the *Kulturkampf* to base itself on Kant to make possible a German Ethics using (Ripke-Kühn and Bauch) the self-position of

Recibido el 28 de octubre de 2021
Aceptado 20 de noviembre de 2021

the concept as the properly German. I also point out the misreading that Cassirer, like Husserl, made of the Dialogues to the German nation of Fichte.

KEYWORDS: German idealism · Cassirer · Bauch · Fichte · Husserl · Nation · national attitude.

“La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder espesar sin temor sus objeciones e incluso su veto”.

I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 739-B 767, p. 590.

“Frente a todo esto, la nueva educación debería consistir precisamente en aniquilar por completo la libertad de la voluntad ya desde la base que ella pretende cultivar, y a cambio hacer surgir en la voluntad una necesidad rigurosa de las decisiones y una imposibilidad de lo contrario; a partir de esto se podría contar y confiar en ella con plena seguridad”.

J. G. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Discurso Segundo, p. 30-31.

Los sujetos que sí describe, sujetos sin arraigo en su país de nacimiento y foráneos al espíritu en el que son educados, no han existido jamás en ninguna parte: se trata solamente de esquemas concebidos (51) por la teoría y al servicio de la teoría. Quien, en fin, evoca el acta de nacimiento como criterio último para examinar cuestiones intelectuales, (52) probablemente se vuelve culpable de una drástica simplificación de los problemas abordados. Sobre todo de los problemas abordados aquí, un ámbito que no conoce de situación hereditaria o privilegiada y donde cada quien debe conferirse su propio valor. Nadie ha recibido el espíritu alemán en la cuna. Fichte en particular ha sido muy clarividente sobre este punto al hablar de que la posición ocupada por el individuo en el dominio del espíritu no ocurre por obra de la naturaleza, sino por una acción de la libertad. No hay la más mínima duda de que el concepto de identidad alemana que Fichte desarrolló en los Discursos a la nación alemana no entraña un diagnóstico o una justificación de la propiedad de un pueblo, otorgada sin más, sino que se trata de la determinación de una labor “inteligible” a todo aquel que se (53) la apropie mediante una resolución libre.

Ernst Cassirer, *A propósito del concepto de Nación. Réplica al artículo de Bruno Bauch*. Los paréntesis indican las páginas del original alemán.¹

1. La lucha por el legado de Kant en tiempos nacionalistas y antisemitas. La noción metafísico dogmática de “Nación”.

En 1917 el filósofo Bruno Bauch, profesor de la Universidad de Baden y representante de la filosofía crítica kantiana, publicó en los *Kant Studien*, prestigiosa revista académica de la que era editor, un artículo titulado *El concepto de Nación*. Su objetivo principal era rebatir a Hermann Cohen tanto por su interpretación de Kant como por su ideal cosmopolita de Nación. El judío alemán y catedrático de la Universidad de Marburgo, Hermann Cohen, había publicado en 1915 un extenso texto titulado *Germanidad y judaísmo*. Debería ser obvio que nuestros especialistas en Kant y en Husserl tomaran cuenta, por fin, de que la cuestión judía, el virulento antisemitismo de finales del XIX y primera mitad del XX, está enraizado en una determinada metafísica que se puso al servicio del pensamiento racial. Hermann Cohen, en contra de la interpretación “nacional” de la filosofía de Kant defendió cuatro tesis muy importantes. 1º) Fue un judío, Filón de Alejandría, quien puso en contacto a la filosofía griega con el judaísmo; 2º) y estas, a su vez, con el mundo germánico; y 3º) frente a lo que pretende el nacionalismo y antisemitismo alemán, es decir, separar abismalmente, la moral cristiana de la moral judía, sostuvo que había un fuerte nexo de unión en relación a quién era el “prójimo”. Hermann Cohen ya había dedicado atención a esta cuestión porque tuvo que defender al judaísmo contra la acusación de que los “prójimos” eran los propios judíos. Conocedor, muy a fondo, del Antiguo Testamento, puso encima de la mesa de discusión varios pasajes. A mí, particularmente, me llama la atención el siguiente: “Amarás al extranjero como a tu prójimo, porque extranjero fuisteis en Egipto” (Éxodo, 22, 21, 1). Luego “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, 4º), es una especie de “formalismo” ético, universal, que tiene un aire de familia “objetivo” con el imperativo categórico de Kant: El hombre siempre es un fin en sí mismo y nunca un puro medio. En medio de la primera oleada de fanatismo nacional germánico, esencialmente antisemita, Herman Cohen reivindicó el método “lógico” kantiano para reflotar, contra el evidente irracionalismo del Idealismo alemán, el legado racional de Kant².

De ahí que el antisemitismo diera su salto académico en los *Kant Studien*. Immanuel Kant nunca se llevó bien con el Romanticismo alemán, como lo demuestra su

¹ El texto de Ernst Cassirer, “A propósito del concepto de Nación. Réplica al artículo de Bruno Bauch”, se localiza en *Stoa*, Universidad Veracruzana, vol. 12, N° 24 (2021). Esta es la fuente de mis referencias.

² He trabajado estos temas con anterioridad. Julio Quesada, “Davos 1929, ‘¿Qué es el Hombre’, El desencuentro entre Cassirer y Heidegger. Razones filosóficas y políticas”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 17, 2020, pp. 177-218.

crítica a Herder. El Romanticismo descerebrado no es otra cosa que poner la “meta” en el “origen” (*Ursprung*). Esta teoría romántica del conocimiento del “origen”, pero no de las especies sino de los “pueblos”, hará furor metafísico en el Idealismo alemán que, no lo olviden, fue la metafísica y ética del *II Reich*. La meta, desde esta Odissea alemana hacia la consumación política del Irracionalismo, plantear el oxímoron filosófico de una Humanidad de “origen”; confundiendo de forma artera el significado kantiano (trascendental) de “puro” o “pura” con el de “origen” nacional. Esta transformación patriótica del “giro copernicano” en “Nación” alemana no surge de la nada, sino que es el propio espíritu de la época: Fichte, Schelling y Hegel. El nuevo Estado alemán es inseparable de la filosofía desde la que se “cultiva”, en aras de la Identidad propiamente alemana, la denominada “lucha por la cultura” o *Kulturkampf*.

Mi tesis -después de rumiar la magnífica respuesta de Cassirer a Bauch- es la siguiente. La virulencia del antisemitismo alemán de la primera mitad del siglo XX se debe, en su “originalidad” metafísica, a lo que denomino “auto posición del concepto” como el distintivo ontológico y político cultural del pueblo alemán respecto de todos los demás pueblos. Y es en este sentido en el que, pienso, deberíamos entender la prioridad metafísica y política de la Acción frente al tiempo y espacio deliberativo del $\lambda\sigma\gamma\sigma\zeta$ cuya fenomenología política solo puede darse en la $\pi\sigma\lambda\iota\zeta$ en donde el espacio público inter subjetivo es libre y todas las ideas que ahí concurren pueden -y deben- poder ser criticadas en público. Sin embargo, para este nuevo eje de coordenadas filosóficas, que ya no se fundamenta en ideas sino en prejuicios como los de la raza que invitan a la fuerza de la homogeneización popular (*Volk*), la filosofía “crítica” kantiana, que se estaba enseñando en Marburgo, se oponía claramente al espíritu nacional y antisemita de la época. Bruno Bauch publicó su crítica, justamente, en donde se debatía sobre Kant; y era claro que de esta discusión tenían que ser excluidos los judíos alemanes y demás extranjeros porque, de eso se trataba, la filosofía kantiana era una “experiencia” alemana.

Metafísica y política se enredan de forma pre-crítica, para decirlo con Kant, desde el momento en que el nacionalismo romántico alemán plantea el problema de la definición de “Nación” como si se tratara del problema de la “sustancia”. Obviamente la metafísica “dogmática”, sin límites, viene muy de atrás; pero nuestro principal contexto es esta respuesta de Ernst Cassirer al antisemitismo “filosófico” del neokantiano de Baden. Tendríamos que investigar la Reforma protestante en calidad de primera “religión nacional” moderna. Es decir, cómo la “Gracia” de la Edad Media se transforma en Alemania en *Kultur*; una de las tesis fundamentales de *El mito de la cultura* de Gustavo Bueno. A su vez, el mito alemán de la cultura sería impensable sin el apoyo del mito de la lengua alemana como lengua del “origen” de la vida. También recordar que “el giro lingüístico” de la filosofía alemana ocurre en el contexto de la disputa de Herder con Voltaire (y la Ilustración en general) a propósito de la crítica del autor de *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774) en donde se afirmó, entre otras cuestiones, que la Nación (o Volk) era como un “círculo” y su “radio de acción” la “lengua materna”. Lo que, en lógica nacional-romántica, venía a significar que la verdadera filosofía no tiene su objeto de conocimiento en las

ciencias de la Ilustración, sino en las “vivencias” del “círculo”³. O, con palabras de Ernst Cassirer, el “modelo” de la Nación alemana se buscó en la metafísica dogmática que Kant ya había superado: la “sustancia” como lo que es en sí misma, de tal modo que no necesita de nada extraño, ajeno a ella misma, para existir. Se trata, como se sabe, de la definición de sustancia dada por el Leibniz juvenil. Y no es baladí este señalamiento hacia la reforma de la metafísica que Leibniz llevó a cabo en la segunda mitad del XVII porque, ahí voy, los famosos *Discursos a la Nación Alemana* que Fichte publicó en Berlín, en 1807, son, en una buena parte, el fundamento del nacionalismo alemán en calidad de “lucha por la cultura”. La “sustancia” de Leibniz, en tanto “Fuerza primitiva” que “actúa siempre”; siendo, entonces, la “esencia” de la sustancia su “puro actuar”, a diferencia de la división entre alma y cuerpo de los cartesianos⁴. Va a ser esta “Fuerza viva primitiva” -sacada totalmente de contexto, y a pesar de las “advertencias” de Leibniz- lo que, a mi juicio, a la ideología romántica y nacionalista del culto mítico a la lengua materna le da un empaque “metafísico”. Parece increíble, pero es algo que ya ocurrió. ¿Se puede ser kantiano y nacionalista a la vez? ¿Se puede ser, al mismo tiempo, fenomenólogo y nacionalista?...

Si ya no hay ninguna separación entre “sujeto” y “objeto” de conocimiento porque lo que ahora está en juego es el cuidado de la “sustancia” Nación sustancialmente alemana, ¿a quiénes van a preocupar que la Lógica se identifique con la Psicología del Volk alemán? Respuesta: a los neokantianos de Marburgo, judíos alemanes. Todos los conceptos clásicos de la metafísica, tales como “yo”, “sujeto”, “individuo”, “persona”

³ Adriana Rodríguez Barraza 2008, *Identidad lingüística y Nación cultural en J. G. Fichte*, Biblioteca Nueva, Madrid. Todos los conceptos, así como la tesis nacionalista que de ellos se deriva, “una lengua: una nación”, los he estudiado en esta brillante investigación. Su autora demuestra, de forma fehaciente, que la reacción de Herder a la universalidad de la Ilustración tiene su base en la valorización de la “lengua originaria” (el alemán) en contra de las lenguas neolatinas, especialmente el francés, por carecer de “vida propia”. El concepto de “Estado”, así como el de “Nación”, se fundamentan, por lo tanto, en la homogeneización de la lengua materna; teoría de la cultura propiamente alemana que, Romanticismo y Nacionalismo, prepara la inminente llegada de la *Kulturkampf*. Y es en este sentido en el que debemos tener en cuenta la profunda deuda que Fichte tiene con Herder.

⁴ Rodolfo Fazio, 2016, “Leibniz y la reforma de la metafísica: Un análisis de la definición de sustancia como fuerza primitiva activa”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLII, N° 2, pp. 149-169. Este análisis me ha dado las bases para poder conectar la “acción” lingüística del Volk alemán, caracterizada metafísicamente por Fichte (y antes por Herder) como la “sustancia” del ser alemán. Atención: no afirmamos que esta interpretación de la sustancia de Leibniz en el sentido, desarrollada por Rodolfo Fazio, según la cual “la naturaleza de toda sustancia exige la acción”, implique el nacionalismo a través de la identidad lingüística y la nación cultural. Lo que afirmo es que la *Kulturkampf* alemana, de la que totalmente participó Bruno Bauch, quiso hacer propiamente alemana el legado de Leibniz basado en estos tres conceptos clave de su metafísica: “sustancia”, “fuerza primitiva” y “acción”. No es fruto de la casualidad que el *Fausto* de Goethe sea la novela del *Zeitgeist* alemán: “En el principio es la acción”; como tampoco es casual que Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia* (1871) afirmara que el mito “ario” de Prometeo se fundamenta en la “acción”, a título de “pecado activo”. Véase, al respecto, el capítulo 9 (KSA, 64-71) en donde el joven romántico y nacionalista Nietzsche quiso, de forma dogmática, fundamentar en la metafísica de la *Kultur* la guerra franco-prusiana de 1869. Casi todos los intelectuales alemanes que apoyaron con sus ideas tanto la I Guerra Mundial como la II, siguen el paradigma de Nietzsche: el irracionalismo de la pura acción.

o “alma”, además de “ser”, “subjetividad” y “comunidad”, en fin “verdad”, pasan a ser no solo batalla sino, también, campo de batalla entre dos concepciones de la filosofía totalmente opuestas. Un neokantismo liderado por Hermann Cohen en Marburgo, y un neokantismo liderado por Bruno Bauch en Baden. La cosa misma del problema: ¿está la Verdad supeditada a la Nación? A partir de esta nueva filosofía alemana la Verdad, el Bien, la Justicia, la Belleza, ¿brotan de la esencia de la comunidad del *Volk* en su Estado?

En 1871 Cohen publicó su libro *El concepto de experiencia en Kant* en el que hacía hincapié en la vena escocesa empirista gracias a lo que despertó de su sueño dogmático. David Hume y su escepticismo acerca de las fuentes dogmáticas del “yo”, amén de su tolerancia británica, final de su *Tratado de la naturaleza humana* publicado en 1739, en donde el filósofo deja que los demás piensen de otra forma, siempre y cuando los sermones dogmáticos, carentes de prueba empírica alguna, lo dejen en paz. El neokantismo de Cohen frente al escolasticismo y dogmatismo de una filosofía esclava de la teología y de las guerras de religión basadas, en última instancia, en una falsa noción de Identidad encerrada, atrincherada, en su propio Sí Mismo total y absolutamente homogéneo. Insistió en que la grandeza de Kant estaba en que la filosofía tenía que ser “crítica”. El tribunal de la Razón pura no admite ningún privilegio de comunidad (*Gemeinschaft*), pueblo (*Volk*) o sacro santa religión que pretendan saltar por encima de este examen puro. Cohen señaló, sin dudarlo, que el extraordinario legado de la filosofía de Kant era un “salto” totalmente cualitativo en la dirección adecuada: hacia una filosofía que pudiera entrar en el seguro camino de la ciencia. Y esta “universalidad” radicaba, precisamente, en la “lógica” del método trascendental kantiano. En sentido, completamente opuesto, al espíritu de la época o Volkgeist, “espíritu del pueblo”, como si la filosofía, la ciencia, la medicina o el derecho, dependieran en tanto “ciencias” del pueblo alemán. Hermann Cohen se opuso radicalmente al desastre que representaba el Idealismo alemán; Escuela que había “superado” dialécticamente a Kant y ya no se preguntaba, como observó Ernst Cassirer en el texto que publica *Stoa* por primera vez en español, ¿cómo es posible la Lógica y las Matemáticas puras, sino cómo es posible una ciencia nacional?

Ni que decir tendría que se trata de una contradicción en sus términos. Solo que el marco filosófico del Idealismo alemán ya no es “teórico”, sino de pura “acción” o “auto determinación” desde que el concepto del “yo” queda ampliado al “Yo Nacional” (Fichte: *Discursos a la Nación alemana*, publicado en Berlín en 1808; y de tanta influencia en décadas posteriores que, como afirma Isaiah Berlin en *Las raíces del Romanticismo*, fue “la Biblia” de los nacionalistas alemanes) a través de un nuevo concepto de sustancia y de sujeto derivados, a su vez, de la nueva teoría del conocimiento en tanto “auto posición del Yo”.⁵ Esta destrucción de Kant de la teoría “crítica”

⁵ Acudo a Alain Renaut para definir los tres principios básicos del autoconocimiento tal y como aparecen en la obra de Fichte *Principios de la teoría de la ciencia* de 1794. “1) ‘Yo=Yo’, ‘hecho’ (*Tat*) primero de la “actividad”(*Handlung*) del Yo como ‘sujeto absoluto’ poniéndose a sí mismo en su identidad para sí y poniendo en sí toda realidad (*Tathandlung*); 2) El hecho también originario de que ‘al Yo se opone un No-Yo’, puesto que, ‘en cuanto debo representarme algo debo oponerle a

del conocimiento, era un requisito indispensable para, mediante la *Kulturkampf*, hacer de Kant no un cosmopolita con ideales de universalidad, sino uno de los nuestros. Y es que los *Kant Studien* estaban en manos de la lógica judía.

Ernst Cassirer le había respondido a Bruno Bauch con el texto que envió a la revista kantiana y que nunca se publicó. Suele seguir ocurriendo. A mi juicio Cassirer construye una respuesta “filosófica” a la filosofía del antisemitismo de Bruno Bauch; filosofía que se auto corona con la Hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger cuya “tarea” hermenéutica y ontológica no es otra más que la “destrucción” de los conceptos fundamentales de la metafísica moderna, crítica, que obstaculizaban la vuelta al “origen” del ser alemán. No la subjetividad e inter subjetividad modernas, sino la vuelta a la comunidad del *Volk* en su *Reich*. “¿Qué es el Hombre?” es, para el Idealismo alemán, una pregunta que yerra a la hora de proponer una Meta nacional desde la filosofía trascendental vinculada, aún, al espejismo de una teoría del conocimiento que alberga en su seno “ideas universales”, cuando la pregunta del comienzo de la filosofía alemana ha pasado a ser ¿Quiénes somos nosotros mismos? Y es por esta razón nacionalista y racista, sí, racista por más que a este pensamiento venga precedido de la intocable *Kultur* que únicamente tiene el pueblo alemán, y de ese mito, dependerá su homogeneización en bloque, sin nada “extraño” o “extranjero”, es por esta pseudofilosofía, que sigue inundando el mercado de la lucha por la pureza de la Identidad, por lo que nuestro neokantiano, con serenidad, señaló en dónde estaba el error filosófico de Bruno Bauch.

Para un lector objetivo de Kant, especialmente de la *Crítica de la razón pura*, observará que entre “intuición” y “concepto”, en la “experiencia” que tiene el hombre del mundo, no se da ninguna contradicción, sino, todo lo contrario, una relación necesaria. En eso consistió el despertar del sueño dogmático en el que había caído la metafísica. La experiencia del mundo nos dice que no hay intuición sin concepto y viceversa. Vamos a meternos en la mente, por así decirlo, aunque es demasiado elogio, de este nacionalista y antisemita, Bruno Bauch siguiendo a la señora Leonore Ripke-Kühn. ¿Por qué les molesta a los alemanes por antonomasia que el concepto tenga cierta dependencia de la intuición sensible? Porque el nuevo concepto de “sustancia” -y cuyo marco inmediato es la auto posición del Yo Nacional- tiene las características, dada por Leibniz, de una “Fuerza”. Sustancia, como se sabe, “es lo que es en sí y no necesitada de nada para existir”. Atención, insisto, no pretendo, ni mucho menos, relacionar al bueno de Leibniz con el posterior “culto a la fuerza”. Pero sí quiero

lo representante’; 3) ‘Yo opongo en el Yo un Yo divisible’ a un No-Yo divisible, enunciado todavía formal de la solución de la antinomia que surge con evidencia del encuentro de los dos primeros principios: en virtud del segundo Yo y No-Yo se reparten la realidad (de ahí la aparición del término ‘divisibilidad’), mientras que en virtud del primero esta oposición debe ser pensada ‘dentro del Yo’, ya que ‘fuera del Yo’ no hay nada. Todo el desarrollo de la reflexión intenta establecer el significado de la síntesis así requerida”. A. Renaut, 1794, “Fichte”, en *Diccionario de Filosofía política*, p. 310. Esta es la razón de la profunda relación que se da en Fichte entre: a) el nacional solipsismo de 1794, b) *El Estado comercial cerrado* de 1800, y c) la filosofía práctica o *Bildung* de los *Discursos a la nación alemana* de 1807. ¿Cómo puede percibirse al Otro si no hay nada fuera del Yo?

comprender, desde las propias ideas, por qué el antisemitismo alemán pretendió, y lo consiguió lamentablemente, justificarse mediante la propia filosofía alemana.

Si para la “unidad” de Alemania tenemos que inventar un enemigo; pero no de orden temporal, sino “metafísico”, tenemos que admitir que la retórica e ideología propagandística del II Reich tenían en lo que llamaré a la auto posición del concepto, algo originalmente germánico. Todos los demás pueblos, y muy especialmente el pueblo judío y los pueblos neolatinos, solo tienen una virtud: la “imitación”. La “intuición sensible” no es, pues, lo decisivo para la lucha por la cultura alemana, sino el concepto en sí y por sí de “lo” alemán. Esta auto posición del concepto es, por otra parte, la propia definición de “Formación” o “Educación” y “Crianza” que la *Bildung* alemana nacional propuso, desde primeros del XIX, como Formación del Espíritu Nacional. Los otros pueblos, sin “cultura” propia, tienen vagas sensaciones, o ninguna sensación, del “yo”, porque no tienen una cultura viva, sino muerta. Pero “el alemán” tiene algo que nadie tiene: Bild. El pueblo alemán, entonces, tiene que ser su propia imagen. (Entre paréntesis: el Kant de Heidegger se basa en la “imaginación” por estos motivos). Por lo que no es de extrañar la aberración en la que cae Bruno Bauch al sostener, con base a (su) Kant, no una Ética formal, sino alemana. ¿Cómo lo consigue? Haciendo que desaparezca la pluralidad del mundo, el intocable sujeto ético del imperativo categórico, ¡y en base a una “lógica alemana”, casi enterrada en la *Kr.V!* Alguien podría objetar una total falta de “objetividad” en estas filosofías. Pero, ay, amigo, la Posmodernidad y el “Todo valeza habían comenzado con el Romanticismo alemán y el Idealismo alemán. Todo es subjetivo; pero no como correlato del Objeto de conocimiento. A partir del salto alemán a la auto posición del concepto, en lucha perpetua contra la intuición sensible, se vaya a colar algún extraño, ya no hay lugar para discutir sobre la “naturaleza humana”, tampoco acerca de lo que, al menos a veces, se ha dado a lo largo de la Historia del ser humano, cierta convivencia entre diferentes culturas.

Cassirer nos sigue llamando la atención sobre algo muy importante. El problema no es que haya, siempre ha habido, racistas. No, nuestro problema, como profesionales de la filosofía, es que se siga, en algunos círculos académicos, supeditando la filosofía “crítica” a la verdad de Carl Schmitt: o Amigo o Enemigo. Creo que esta es una de las razones por las que en nuestro México resulta tan difícil discutir en público acerca del antisemitismo metafísico de Martin Heidegger. Ahora bien, en algunas Universidades españolas del primer mundo pasaba exactamente lo mismo. Te invitan de forma muy educada, a presentar el libro en otro lugar, porque se puede molestar algún colega.

2. Errores metodológicos de Cassirer y Husserl sobre el ideal de Humanidad de Fichte.

El culto germánico que la Nación alemana tiene de la “Fuerza” (*Kraft*) forma parte de la metafísica de la *Kulturkampf*. En la réplica de Cassirer a Bruno Bauch y a Ripke-Kühn se pone de manifiesto que el problema de la “identidad” propiamente alemana remite al problema de la “sustancia” que, eso se creía, la filosofía crítica de Kant ya había zanjado al mismo tiempo que se superaba el pensamiento basado en la raza. La

sustancia de la razón consiste, se dice en la *Kr.V.*, en la libertad de la crítica: no solo para discutir y llegar a un consenso, sino también para poder alzar la mano y estar en desacuerdo, votar en contra. De esta discusión o examen de todas las teorías, ninguna de ellas puede quedar eximida de la crítica. Si nos preguntáramos en qué consiste la existencia de la razón, Kant contestaría que en su propia libertad. En otro lugar, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*⁶, nos dice que únicamente podemos “orientarnos” en el pensamiento mediante la discusión con otros que escuchan nuestras ideas y nos dan las suyas.⁷ El conde de Monte Cristo, encerrado en su celda, puede pensar que lo ha perdido todo, menos la libertad de pensamiento. Si el conde es un idealista, seguro que está, a pesar de todo, satisfecho con su solo solipsismo. Pero Kant no era idealista alemán y sabía muy bien, a diferencia de Leibniz, que no podemos desarrollar nuestro pensamiento sin obstáculos. No me refiero a contradicciones lógicas, sino a oposiciones reales. No soy yo en mí mismo lo que me orienta, sino el poder discutir con los demás. Esta actividad del pensamiento, radicalmente inter subjetiva (a través de lecturas y discusiones), es, a su vez, el fundamento de una racionalidad para la polis de la Crítica de la razón pura. Por esta razón pura, trascendental, la sustancia no era para Kant lo que es en sí y tan por sí misma que de nada extraño a ella misma necesita para existir. El que las mónadas carezcan de ventanas y solo tengamos como horizonte teológico-político una “armonía preestablecida”, es una filosofía en la que se deja ver, como algo natural, el Antiguo Régimen.

La pregunta *¿qué es en general la sustancia?, ¿cuál es su fundamento (Grund)?, ¿en qué se basa su existencia?, ¿cuáles son sus ideas claras y distintas?*, estas preguntas que contestará Leibniz desde sus conocimientos físicos de Dinámica, son las cuestiones “culturales” que el Idealismo alemán y su nacionalismo hacen metodológicamente propias. Tanto Ripke-Kühn como Bruno Bauch pretendieron, en contra del neokantismo de Marburgo, volver a la pregunta por la sustancia porque, para ellos, lo que estaba en juego era el “origen” de la Nación alemana. La reforma de la metafísica llevada a cabo por Leibniz le dio cobertura filosófica al culto a la Nación como sustancia. Esta Nación puramente alemana no es la consecuencia de ningún pacto social ni de ningún consenso, sino algo propio de la misma “acción”. La Nación alemana es el actuar siempre de la Nación alemana. Todas las pretendidas “autoconías”, que no hay que confundir con la “autonomía” kantiana, se basan o justifican en el mito de la Fuerza. La sustancia -leyendo a Leibniz sin el menor escrúpulo hermenéutico- es lo que siempre actúa. Luego la sustancia alemana se demuestra en la pura acción, como leemos en los (...) *y un amor que tienda a la actividad creadora originaria no encontrar a la Nación Alemana* de Fichte, del “tener-que-ser” alemán.

(...) y en el cual un amor que tienda a la actividad creadora originaria no encontraría campo de acción, sino que se dirige, elevado al plano de conocimiento, a un mundo que tiene que ser, a un mundo apriorístico que es futuro y continuará siéndolo eternamente. Por eso la vida divina que existe en el fondo de toda manifestación

⁶ Inmanuel Kant 1999, pp. 165-182.

⁷ Inmanuel Kant, *op. cit.*

no aparecerá nunca como un ser existente y dado, sino como algo que tiene que ser; y una vez que ha sido volverá a manifestarse como un “tener que ser” para toda la eternidad.⁸

La dinámica metafísica de Leibniz se convirtió en la mina intelectual del movimiento nacionalista alemán. En efecto la consideración de la sustancia como “Fuerza activa primitiva” podía invitar a pensar que la clave de la sustancia estaba en su “origen”. Es decir, que toda la sustancia y existencia de la Fuerza que actúa está ya toda en su propio origen. Leibniz no se refería a la acción que se producía del choque, algo derivado, “Fuerza derivativa”, sino del auto despliegue de la Fuerza si no hay ningún obstáculo que se le oponga. En esto consiste el “idealismo” de Leibniz. Una Fuerza “primitiva” que, en sustancia, actúa y permanece siempre siendo la misma. No se trata, pues, del paso de la “potencia” al “acto”, como en Aristóteles, sino de una pura acción en “movimiento”. No cabe la menor sombra de dualismo potencia-acto porque ese tiempo que iría de lo potencial a la acción implicaría, permítanme el término, un tiempo muerto. Por esta teoría de la “acción” las sustancias carecen de ventanas: nada ni nadie puede actuar sobre ellas. El “movimiento” no es un cambio ni una transformación porque solo hay “yuxtaposición” de dos estados que ya están contenidos en el origen de esta Fuerza primitiva. Y si nada de fuera de la sustancia tiene que ver, como “causa”, con el movimiento, la “acción” de la sustancia no es otra cosa que “determinación”, “auto determinación”. Se define a la filosofía leibniziana como “idealista” porque, en efecto, reduce la realidad del mundo a un auto concepto de acción al margen de la realidad empírica. Pero en ningún momento de su Obra afirmó Leibniz que su metafísica fuera una metafísica alemana. Y para Kant esta metafísica era “dogmática” porque en el tiempo de las mónadas, en la acción que es la sustancia no hay tiempo para la deliberación. Este esencial tiempo aristotélico de los seres contingentes, vulnerables, es la sustancia de la “prudencia”, ese tiempo muerto del que he hablado anteriormente.

Es posible que Leibniz no dejara lo suficientemente clara la diferencia entre “Dinámica” y “Metafísica”; lo que hizo posible que el Idealismo alemán jamás pudiera, tampoco lo intentó, separarse, como sí había hecho la filosofía crítica de Kant, de toda actitud naturalista. Lo que está muy claro es que estos filósofos antisemitas, criticados por Cassirer, exigían la vuelta a Leibniz a través de un Kant completamente absurdo. Pero así lo exigía la política cultural de la sustancia, que es otra forma de definir la

⁸ J. G. Fichte: *Discursos a la nación alemana*, Discurso Tercero, p. 55-56. Este Tener que ser (entrecomillado en el original) aparece en 1927 en *Ser y Tiempo* de Heidegger, aunque con guiones: “tener-que-ser”; con lo que queda demostrado que el antecedente existencial nacionalista del Dasein está en Fichte pero como “ser-aquí” que tiene que ser alemán. “La ‘esencia’ de este ente consiste en tener-que-ser [Zu-sein]. *Ser y Tiempo*, p. 67. No se trata de una ley natural del tipo, por ejemplo, que todos los animales, incluso lo vegetales, tiene que ser perros, gatos, liebres, palmeras o alcornoques, porque la ontología que está en cuestión es la del *Dasein* histórico, un pleonasma. Para Heidegger ni los animales ni demás entes tienen historia porque tampoco tienen cultura. Desde este ángulo, podemos afirmar que la ontología de *Ser y Tiempo* es la ontología cultural del pueblo alemán.

Kulturkampf alemana. Una lucha por la “unidad” sustancial del ser alemán como fundamento del concepto de “Nación”. Esta teoría del concepto, insisto, ya no proviene de la teoría crítica del conocimiento de Kant, sino del binomio metafísico dogmático formado por Leibniz–Fichte. Es la vuelta a Leibniz lo que al nacionalismo alemán le permite creer que no hay diferencia alguna entre dos gotas de agua, es decir, entre los alemanes por antonomasia. ¿Por qué? Porque para esta nueva teoría del concepto como auto conocimiento la intuición ha desaparecido, igual que ha desaparecido la certeza sensible de la pluralidad del mundo que necesitaba el concepto en la *Crítica de la razón pura*. David Hume no tenía clara la existencia del “yo” que proclamaba la metafísica continental; y, en esa línea crítica, trascendental para el filósofo de Königsberg, mucho menos esta metafísica nacional-racista de Bruno Bauch y Cía iba a encontrar asideros ideológicos en Kant, salvo que se destruyera su propia metodología. Y eso fue, como estamos viendo, lo que aconteció desde Fichte a Heidegger. La “Fuerza activa primitiva” como esencia de la “sustancia” se transforma, culturalmente, en el axioma existencial de Fichte: “Tener-que-ser” alemán. El Idealismo alemán que encontramos en Fichte no es, ni mucho menos, una puerta abierta hacia el futuro en libertad, sino la reiteración del pasado en forma de “origen”. Y fue desde esta lógica radical del origen alemán como base de la unidad de la Nación alemana, fue esta operación metafísica e ideológica, la que hizo posible el horizonte de sentido histórico del Holocausto con las invenciones de “lo” alemán y “lo” judío.

Por las anteriores razones en esta segunda parte de mi comentario quiero exponer la nefasta influencia que tuvo Fichte tanto en Cassirer como en Husserl; aunque este problema va a requerir seguir investigando. De esta guisa pretendo, al mismo tiempo, hacer visible el negativo revelador de una de las fotos de este *Zeitgeist*. Me estoy refiriendo a la crítica que Bruno Bauch le hizo al judío alemán Hermann Cohen: ¿por qué no avanzó desde Kant a Fichte y Hegel? Para este fin señalaré cuatro pasajes esenciales del final de la respuesta de Cassirer a Bauch, en donde se manifiestan los errores que voy a criticar.

A) Fichte en particular ha sido muy clarividente sobre este punto al hablar de que la posición ocupada por el individuo en el dominio del espíritu no ocurre por obra de la naturaleza, sino por una acción de la libertad.⁹

Veamos. Una lectura objetiva, desapasionada, de los *Discursos a la Nación Alemana*, sin las presiones de la I Guerra Mundial y el galopante antisemitismo que brota en Alemania, tiene que considerar que el término “individuo” (como los de “yo”, “sujeto”, “persona” o “ciudadano”) tal y como era entendido por Kant, ha desaparecido de la metafísica de Fichte. Éste no se dirige a los individuos, sino a la Nación metafísicamente sustancializada. La nueva subjetividad nacional nos indica que la auténtica subjetividad no puede ser otra que la de la propia “unidad” de la Nación. Una de

⁹ Las cinco citas que elijo del artículo de Cassirer “Acerca del concepto de Nación. Réplica al artículo de Bruno Bauch” se encuentran, como he comentado anteriormente, en la traducción del mismo aparecida en *Stoa*, vol. 12, n° 24 (2021).

las tesis fundamentales del socialismo nacional cultural¹⁰ de Fichte es la necesidad que tiene, la nueva *Bildung* nacional, de “destruir la libertad de la voluntad” (Fichte 1988). Tiene su lógica totalitaria. Si a lo que se aspira es a la “homogeneización” de la Nación, la libertad de los individuos representa un obstáculo. No se trata, como creyó Cassirer, de un “malentendido”. El nacionalismo, allí en donde surja, no brota como un malentendido con el que se pueda dialogar, sino como una oposición real. “El alemán”, “lo alemán” o “el ser alemán”, no fue una contradicción lógica para “lo judío”, sino el fundamento metafísico de la Solución Final. Esto es así siempre porque en la realidad no tenemos contradicciones, que se solucionan aplicando lógica, sino oposiciones que nos pueden mermar la existencia o quitarnos la de golpe. Cassirer quiso ver en los Discursos de Fichte un cortafuegos contra la mala utilización que los filósofos alemanes antisemitas estaban haciendo de la “Filosofía de la Historia”, como el “destino” del pueblo alemán y del mundo, dictado sin la menor posibilidad de dudas por las “ciencias del espíritu”, y en nombre de Lutero, Leibniz, Herder, Kant, Fichte y Hegel. Pero esta dignísima lucha de Hermann Cohen y Ernst Cassirer¹¹ a favor de la filosofía ya era, para 1917, el canto de cisne de los únicos filósofos alemanes que aún creían en la filosofía. En realidad se trataba, en medio de la catástrofe, del único apoyo a la “actitud filosófica” en una Guerra Mundial cuyas trincheras, en el caso de Alemania, también estaban dentro de la propia Nación. Pero llueve sobre mojado porque en la “acción de la libertad” ya no tenemos ideas, sino únicamente “determinación” para que Alemania sea una Nación pura en su propia *Kultur*. No es la libertad “para”, pues esto implicaría partir de la libertad de la voluntad. Una libertad que se debate entre el Sí y el No, una libertad que depende de una voluntad en contacto con el entendimiento, una voluntad que delibera entre el Quiero y el No Quiero. Pero este paradigma filosófico ha sido reemplazado, desde la Reforma protestante, por la voluntad de la voluntad: una Fe sin Razón. No, es la libertad de la propia acción de la fuerza primi-

¹⁰ Con este triple término socialismo nacional cultural no pretendo hacer trampas. Fichte no fue un pionero del nacional-socialismo. Pero sí puso las bases filosóficas del posterior concepto de “Nación” basado en un *Volk* homogeneizado por una educación de y para alemanes por antonomasia. “1. Que hablo a alemanes por antonomasia de alemanes por antonomasia, no reconociendo, sino desechando totalmente y desdeñando todas las diferencias disgregadoras que han dado lugar desde hace siglos a acontecimientos nefastos para una nación”. *Discursos a la nación alemana*, Discurso Primero, p. 13. Esta misma expresión se repite en otra ocasión más en el mismo Discurso. Y es por esta razón por la que Hermann Cohen nunca abandonó la filosofía crítica de Kant: ¿una filosofía de alemanes por antonomasia para alemanes por antonomasia? Esta Alemania ya era una abstracción del idealismo nacional alemán en la que no cabían los extranjeros ni, por supuesto, los judíos. No podía ser de otra forma si se parte de un concepto metafísico dogmático de “cultura” como “manifestación” de esa unidad homogénea que tiene que tener la “Nación” alemana.

¹¹ El nombrar únicamente a Cohen y Cassirer tiene su razón de ser en que fueron los únicos en reaccionar, en público, contra el antisemitismo que ya había tomado el estatuto de “problema académico”; fundamentado en la aparición, como se ha señalado, de un artículo antisemita con pretensiones de fundamentación filosófica y, nada más y nada menos, que publicado en los *Kant Studien*. Dándose la paradoja siguiente: en esta Alemania nacionalista los únicos filósofos que aún defendieron el proyecto de la *Aufklärung* fueron los filósofos judíos alemanes.

tiva que, como “don”¹², le llega al *Volk* alemán desde su propio “origen”. Destruir la libertad de la voluntad quiere decir suprimir la libertad moderna del individuo. Solo de esta forma se desvela la *Wille* en su libertad como Comunidad del Pueblo en la Nación y en su Estado. Eso, y ninguna otra vida merece ser el objeto de estudio de las “ciencias del espíritu”; una ciencia alemana que valida la existencia auténtica como única y exclusivamente “existencia histórica”. El “individuo” ya no ocupa ningún lugar ni función en el “mundo del espíritu” porque este mundo ha fundido lo particular, concreto, único y personal en el crisol de la “Comunidad”, el “Pueblo”, la “Nación”, el “Estado”. la “Lengua” y la “Raza”.

B) No hay la más mínima duda de que el concepto de identidad alemana que Fichte desarrolló en los *Discursos a la nación alemana* no entraña un diagnóstico o una justificación de la propiedad de un pueblo, otorgada sin más, sino que se trata de la determinación de una labor “inteligible” a todo aquel que se (53) la apropie mediante una resolución libre. “Quien crea en la inteligencia y en la libertad de esta inteligencia, y quien contribuya a la eterna formación de esta inteligencia por la libertad”, dice, “es parte de nuestra tribu, nos incumbe y se nos asocia, poco importa dónde haya nacido y la lengua en la cual se exprese. Quien crea en el estancamiento, la decadencia y la danza en círculos, o dé un poder muerto al gobierno mundial, no es alemán y nos resulta un extraño, así que es deseable que se separe enteramente de nosotros, poco importa el lugar de su nacimiento o la lengua que hable”. La mirada de Fichte está efectivamente volcada hacia aquello que él llama lo “alemán”, lo que no conoce distinción de persona, aun en los momentos especulativos más álgidos de su convicción patriótica.

Sin embargo, una lectura del Discurso Cuarto, titulado “*Diferencia fundamental entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico*” (Fichte, 1988, pp. 63-80), nos convence de que Fichte estaba afirmando todo lo contrario a lo que pensaba Cassirer.¹³ La “diferencia ontológica”, para decirlo con Heidegger, no arrancó, en el caso

¹²Nos referimos a que la verdadera “subjetividad” es el a priori de la “comunidad” (*Gemeinschaft*) a la que pertenece el individuo; de la misma forma que la percepción del mundo, para esta teoría del conocimiento, no depende del cuerpo del sujeto, sino del cuerpo del pueblo nación en su Estado. Esta es la razón por la que Fichte rompe con la subjetividad moderna en aras de “la ampliación del yo” en relación al “cuerpo social”. Es obvio. No se tratan de Discursos al yo, sino al Yo Nación. Y hablar de “intersubjetividad” (el “ser-con” de la ontología heideggeriana) para el modelo homogeneizador de este concepto de “Nación” carece del menor sentido democrático liberal de un concepto de Nación basado en la heterogeneidad, como la de los judíos alemanes.

¹³En palabras de nuestro admirado colega, historiador, Jesús Turiso Sebastián, Fichte padecía de un “delirio identitario”. Estoy completamente de acuerdo. Fichte prepara una catastrófica educación de alemanes por antonomasia para alemanes por antonomasia. Anterior a este trabajo, Carlos D. Martínez Cinca ya había señalado que los *Discursos* de Fichte representaban “un paso atrás respecto del proyecto político de la Ilustración”. Tiene razón. Frente al cosmopolitismo y universalidad trascendental de Kant, el “nacional solipsismo” de Fichte es la clave hermenéutica para entender, y criticar, el concepto de “cultura” basado en la lengua originaria; el “círculo” de Herder. Respecto de este último término, el trabajo de Gustavo Bueno, *El mito de la cultura* y una de sus tesis -“La cultura es el opio del pueblo a

de Fichte, directamente de la diferencia entre la existencia alemana y su opuesta, la latina. Fichte tiene que comenzar la nueva Formación o Educación nacional alemana con lo que diferencia al alemán por antonomasia del alemán que no lo es. La diferencia, como vengo señalando, está en la “lengua”. No se trata de un mundo espiritual común a la humanidad, sino de la lengua materna que guarda la percepción del mundo propiamente alemana. Estas “vivencias” siguen vivas porque aún quedan tribus en Alemania que siguen en su “suelo”. Aquellas otras tribus que tuvieron que emigrar y aprender una nueva lengua que, además, para Fichte, ya está “muerta”, como el latín, estas tribus germánicas ya no son auténticamente alemanas. Vivir en otra lengua, algo imposible para el alemán, significa haber abandonado la percepción alemana del mundo. Esto, que nos descubre el solipsismo de la lengua alemana, un disparate y una falsedad científica, al mismo tiempo nos devuelve a la mitología del concepto propiamente alemán, tan alemán en sí y por sí, que no necesita de la certeza sensible porque esta también la pone el concepto. Sin este rescate romántico idealista nacional de una lengua materna pura de extraños y extranjeros, sin este compromiso con la “identidad alemana”, no se entendería por qué estos Discursos no van dirigidos a la Humanidad, sino a la Nación alemana.

El error de Cassirer es metodológico. Si Bauch habla de “pueblos anfitriones” y “pueblos comensales” en relación a la lengua alemana, lo está haciendo en base a las afirmaciones formativas fichteanas del alma alemán; lo que ha dado lugar, de forma bastante razonable, a que se defina este nacionalismo desde su propia ontología como “nacional solipsismo”.¹⁴ El aprendizaje del alemán nada tiene que ver con el trabajo intelectual que se necesita para aprenderlo. Se trata del “círculo” de Herder: o estás dentro o estas fuera. La disyunción es exclusiva. Esta teoría de la lengua, profundamente anti moderna porque ha sido la modernidad lingüística la que nos ha enseñado que una lengua solo se puede estudiar al trasluz de otra lengua, no se basa ni en el entendimiento ni en la razón, únicamente en las “emociones” y el “sentimiento”. El Judío, por más que sea patriota y ame la lengua alemana en la que habla y escribe libros, jamás puede “habitar” en Alemania, ni en sus ríos y montes, ni en sus músicos ni en sus filósofos y poetas. El Judío era, para Bruno Bauch, lo extraño en el propio cuerpo nacional alemán. Pero estas terribles falsedades estuvieron amparadas, y es algo que seguiré señalando, se molesten lo que se molesten, en unas filosofías al servicio del pensamiento racista.

A partir de que se haya salvaguardado la pureza del alemán como “Fuerza activa primitiva” (no lo dice Fichte, sino quien esto escribe), la futura “crianza” del alemán

la luz del fraude filosófico que es el nacionalismo de Herder y Fichte, a mi me resulta de extrema importancia.

¹⁴ Este solipsismo al que el auténtico alemán está atado, pero en el sentido de la Formación del Espíritu Nacional, cuya esencia educativo cultural consiste en partir de que la “obediencia” es la verdadera “libertad”, pone las bases de la gran mentira denunciada por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: “Yo, el Estado, soy el pueblo” (*Del nuevo ídolo*) desde 1886. Este nacional solipsismo conlleva siempre una mentalidad uniforme. En el presente, primeros de agosto de 2021, el “Estado” ha sido sustituido por la “autoctonía”, la “comunidad” y la “auto determinación”; en los que los individuos, de vuelta a la seguridad de la caverna de cada tribu, se sienten, por fin, completamente realizados.

se podrá basar en una *Kultur* que, como indica metafísicamente el concepto, solo es propia del *Volk*. ¿Y los otros pueblos y naciones? Estos tienen “civilización”; pero no “cultura” porque para esto se necesita, como “a priori”, pertenecer a una “lengua viva” que se ha conservado y desarrollado sin perder nunca el contacto con sus “raíces”. Si Bauch, primero, y en 1927, Heidegger, reclamaron las “actas de nacimiento” de los conceptos, no lo hacían desde la nada o la casualidad, sino gracias al sendero abierto por Herder y Fichte. Las “actas de nacimiento” de los “conceptos griegos” que Martin Heidegger, en plena destrucción de la metafísica moderna, exigía como validación hermenéutica etimológica de la verdadera vivencia del Ser griego, traicionado por un pensamiento sin suelo (*bodenlosigkeit*)¹⁵.

Por otra parte, hay en el escrito de Cassirer una confusión o, al menos, ambigüedad, entre “patriotismo” y “nacionalismo”. Fichte no es un patriota republicano (*Liberté, Égalité, Fraternité*), sino un exaltado nacionalista y un racista cultural, un profeta del “esencialismo” de la *Kultur*, en fin, el gran heraldo de la educación nacional. Pero el patriota no necesita ser nacionalista. El patriotismo ético no consiste en expulsar, depurar de la Nación, a los que no han nacido en el suelo natal o *Heimat*: patria del suelo y de la sangre de los antepasados. La apuesta kantiana por la *Aufklärung*, que no hay que identificar con *Mdme. Guillotine*, había superado la tentación, que no falta, de inventar una Teoría del Conocimiento nacional o racial. Para Kant, como señala Cassirer, una Ética alemana es lo mismo, para la filosofía crítica, que una Matemática alemana. Un buen patriota, son ideas más, ayudará a levantar escombros después de un terremoto; pero sin fijarse si la persona, medio viva o medio muerta, es uno de los Nuestros, si realmente “pertenece” a la Nación.

C) Ahora bien, el temor a que la unidad de la labor objetiva dada a la cultura alemana pudiera estar amenazada por los distintos “espíritus de los pueblos” descansa igualmente sobre un malentendido puramente formalista. La auténtica unidad intelectual de una cultura no depende para nada de la homogeneidad de sus factores de base.

Pero se trata de un “malentendido” que vertebró todo el pensamiento político nacional de Fichte. La base de ese error está en la propia raíz del concepto de “unidad” de la “acción” que, para el Idealismo alemán, es la propia “auto posición del Yo” como “Yo Nacional”. Fichte no parte de la parte o lo particular concreto, el yo, la persona o el individuo, sino del Absoluto. Entonces, y siempre a mi juicio, el nacionalismo o patriotismo de Fichte, tal y como aparecen, completamente fundidos, en los *Diálogos a la Nación alemana*, no es un malentendido, sino su consecuencia lógica comunitaria, lingüística y racial. Es esta lógica radical o primitiva del “origen” del *Volk* alemán la que obliga a la depuración de un concepto de Nación propiamente “alemán”. Desde

¹⁵ La exigencia hermenéutica que Heidegger pide de los “certificados de nacimiento” de las “categorías” fundamentales del pensamiento griego la tienen los lectores en el capítulo 6 de *Ser y Tiempo*. En la edición del Fondo de Cultura Económica aparece en la p. 33; mientras que en la de Trotta la tienen en la p. 43. Y en la edición alemana, p. 22.

este ángulo, el acercamiento de Bruno Bauch al “ideal” alemán de “humanidad” estaba totalmente justificado. Y esta es una de las razones por las que Hermann Cohen nunca quiso dejar atrás la filosofía crítica de Kant para “avanzar” hacia Fichte y Hegel. Pero no, como pensaban ideológicamente Bauch y Cía, porque el neokantiano de Marburgo tuviera una “lógica judía”, sino porque sabía, con Kant, que las razones de la razón pura no pueden depender de los “privilegios” del naturalismo ni del historicismo. A diferencia de lo que sí hicieron el propio Cassirer y Husserl.

D) Sabemos que todos esos quehaceres no pueden avanzar sin duras tensiones teóricas y prácticas, políticas y sociales; pero no les tememos porque aún tenemos confianza en que la unidad de la actitud ética y nacional vencerá finalmente las oposiciones de los más rudos.

En esta esperanza se encerraba una contradicción formal porque, al menos desde el formalismo ético de Kant, la “unidad” entre “actitud nacional” y “actitud ética” ni existe ni puede existir porque tal unidad dinamita la separación crítica entre “fenómeno” y “noumeno”. O, en clave ético política, entre la autonomía de la sociedad civil y el Estado que, una y otra vez, intentará deglutir esa “autonomía”. Si esto no fuera de este modo, la Dialéctica de Kant dejaría de ser Trascendental para transformarse en “Filosofía de la Historia”. Pero la dialéctica de Kant nunca queda subsumida en la dialéctica de Hegel porque lo impide, justamente, su Ética que es “crítica” pero no “nacional”. El mal para Kant no es un malentendido, sino algo real, sustancial. No es “ausencia” de Ser o de Bien, sino una realidad, una magnitud que no por ser definida como “negativa”, por ejemplo -20.000 dólares, deja de ser real o tan positiva como +20.000 dólares. Eran múltiples los ejemplos puestos por Kant en su *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*, clave para entender la cuestión del “mal radical” tal y como apareció en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Explicaba en el *Ensayo* que el “odio” no era ausencia de amor, sino “un amor negativo”. O, bien, ideas más, que solo a un metafísico dogmático se le ocurre pensar que el “polo positivo” de la electricidad es más real que el “polo negativo”. Pero el filósofo, de forma muy especial el Filósofo de la Historia, gracias a su conocimiento proveniente del Espíritu de su bola de cristal, que lo capacita para ver el Más Allá aquí en la Historia, para este fraude de filósofo y de científico nunca habrá un mal que por Bien no venga. Instalado en el principio de Razón suficiente de su espiritual bola de cristal, se sentirá con tanta libertad como fundamento metafísico teleológico para ejercer no ya de profeta, algo propiamente suyo, sino, también, como Mariscal de Campo de la filosofía que envía a los individuos a la Guerra del Bien. Total, piensa desde su atalaya metafísica dogmática, ¿qué valor tienen las vidas de las personas ante la “sustancia” de la Nación o de la patria, de la Comunidad y el Pueblo? ¿Avanzar hacia Fichte y Hegel? ¿Es que de tanto Idealismo se nos ha olvidado restar? Vuelvo al *Ensayo* de Kant. Tal vez desde la Filosofía de la Historia, movida por algún “demiurgo” que, no falla, siempre acaba siendo el Estado del Totalitarismo, bien comunista soviético, ya nacional-socialista, tal vez desde lo supra terrenal “restar” quiera decir,

en el fondo, ausencia de sumar. Pero en el mundo de la certeza sensible, $+20.000$ y -20.000 es igual a 0. Esto es aplicable a los terremotos y a las guerras o a la hambruna. Ese "0" no es, como piensan los filósofos del pensamiento Alicia, un "vacío", sino algo tan real como una catástrofe económica y una ruina. El "-" en matemáticas no señala una realidad negativa. Toda realidad es positiva o simplemente real. Está ahí; pero no como una contra-dicción dialéctica que brota de mi mismo, sino como lo que se me opone realmente, algo contrario a mi mismo. Tan contrario, que nos puede matar. Las "fuerzas" que se oponen en la trayectoria de un velero no son contra dicciones que tiene el capitán, sino una real oposición que puede dar lugar a la "quietud". Pero, atención, Kant, a diferencia de Leibniz y de Hegel, no está hablando de "contradicciones" ni de "malentendidos", sino de una "oposición real (*Realrepuganz*)". Pero, ya lo vamos viendo, Kant nunca fue un idealista alemán hasta que apareció Fichte y Bruno Bauch exigió las partidas de nacimiento como criterio último de la validez y existencia de este nuevo mundo nacional de las ideas. El odio que late filosóficamente en toda actitud nacionalista o patriótica, al estilo de Fichte y Bruno Bauch, no es un malentendido de carácter formal, sino toda una "posición" del ser contra otro ser. Hermann Cohen nunca quiso "avanzar" hacia Fichte y Hegel porque supo ver, en el espíritu antisemita de la época, que la Filosofía de la Historia del *II Reich*, recuerden, el *Reich* de la *Kulturkampf*, era el perfecto aliado del pensamiento racial. Un prejuicio naturalista que servía de catalizador para la "unidad" de la Nación alemana.

E) Quien, en fin, evoca el acta de nacimiento como criterio último para examinar cuestiones intelectuales, (52) probablemente se vuelve culpable de una drástica simplificación de los problemas abordados.

Pues claro que es culpable. El odio nacionalista hacia los extraños, en este caso los judíos alemanes que estaban educando en Marburgo en base a un neokantismo que chocaba con la "unidad" de la cultura nacional, siempre es una "simplificación" ideológica de la pluralidad del mundo de la vida cotidiana de cada nación moderna, de por sí compleja y necesitada, frente al rigor nacionalista de pura "homogeneización" tribal, por cierto, he ahí el tema de nuestro tiempo, necesitada de un extraordinario cuidado ético por su fragilidad, es una simplificación, escribía, que conlleva la "destrucción" teórica y práctica de esos denominados, por el odio, márgenes de la unidad nacional. El problema es que ni Bruno Bauch ni Fichte creían que educaban en una "actitud nacional" al margen de la ética. No, todo lo contrario, es el Idealismo alemán el movimiento filosófico que puso en marcha la necesidad filosófica de pedir los "certificados de nacimiento" como el único y verdadero y buen criterio de juicio. No, no fue un malentendido, sino la posición metafísica del ser alemán respecto de la "unidad" de la Nación porque la "meta" de la *Bildung* estaba en el "origen". ¿Se imagina nuestro lector a Platón pidiendo, en la puerta de la Academia, los certificados de nacimiento de los alumnos. Algo completamente absurdo, radicalmente contrario al espíritu de la filosofía y la ciencia. Pero, y como señaló Gustavo Bueno en *El mito de la cultura*, este mito solo se pudo dar (*Kultur*) en el marco del mito que lo hace posible: el mito

de la lengua como si se tratara de una “esencia” metafísica. De tal forma, y en uno de los colmos del oscurantismo del siglo XXI, la lengua materna es como una metafísica, es decir, la metafísica del pueblo. Ahora bien, en el Idealismo alemán -de Fichte a Heidegger- no todas las lenguas tienen “validez” de *Volk*. De la misma forma que no todos los pueblos son “históricos”.

Pretender basarse en Kant para llevar a cabo esta depuración racista es tan absurdo como invocar la Estética Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, Espacio y Tiempo como “a priori” del conocimiento sensible, en tanto fundamento de las actas de nacimiento. Ahora bien, los filósofos idealistas siempre han creído, de espaldas siempre a la realidad, que lo “absurdo”, como se trata de un malentendido lógico, nunca se cumple. La historia es la que nos demuestra, a pesar de nuestra “fe de carbonero”, que decía Unamuno, que los más grandes y crueles absurdos inventados por la religión y la filosofía siempre se acaban cumpliendo. Y, si no me creen, estudien el problema del mal en la primera mitad del siglo XX. Como si el “Gulag” comunista soviético o el “Holocausto” producido por el nazismo (=nacional-socialismo, otro absurdo y contradicción en sus términos) hubieran venido de otra galaxia; sin olvidar el vandálico colonialismo llevado a cabo por Bélgica en su Congo (Joseph Conrad: *El corazón de las tinieblas*, 1899. El tema de nuestro tiempo, la vuelta a la caverna, el retorno al comunitarismo étnico cultural posmoderno o comunismo transversal, esta ridícula y peligrosa fiebre emotivo-ecológica de sentirse “indígenas” y “autóctonos”, como el nuevo horizonte de una Humanidad, por fin, y de una vez por todas, buena, desinteresada, idealista, compartida, dialogante y, obvio, de espaldas por completo a la Maldad de la ciencia, la tecnología y el pensamiento democrático liberal, la sustancia de este *Zeitgeist* no es otro que la vuelta al “origen” del Mito: en la tribu sí que hay verdadera libertad e igualdad, por lo que las políticas del “igualitarismo” y la “pertenencia” del hombre a un “don” (destino) que le precede, ontológica y políticamente, ya sea la sangre, el suelo, la lengua, esta o aquella “tradición” sacro santa que, en calidad de “prejuicio” cultural propio y autónomo o autóctono de cada “pueblo”, ejemplo: la infibulación del clítoris como medio de asegurar la “unidad” cultural, todo este magma complejo debería hacernos ver que volvemos a estar, de nuevo, ante el problema de la “sustancia”. Porque, tanto en el conflictivo ayer de Cassirer contra Bauch como en nuestro siglo XXI, lo que se dirime, ayer como hoy, es la fundamentación de la persona humana. Está en juego un asunto importantísimo para la existencia humana de carácter, sin la menor duda, teológico político. Si el hombre debe olvidarse de su individualidad creativa, que no es lo mismo que “egoísmo”, persona única e irrepetible y con la posibilidad, al hilo del ideal de la Creación gracias a lo que, como explicaba Chesterton y, más tarde, Hannah Arendt, el hombre tiene la posibilidad, “asombro y agradecimiento”, de “comenzar algo de nuevo”.¹⁶ O, bien, ahí tenemos la historia de Europa más reciente, si la persona tiene que proceder a desindividualizarse, aniquilar su subjetividad de carne y hueso y “polvo, sí, pero polvo enamorado” (Francisco de Quevedo), en aras de la única subjetividad que cuenta para el nuevo Estado de

¹⁶Hannah Arendt, *La condición humana*, especialmente el capítulo V “Acción”.

Cultura: “pueblo”, “comunidad”, “Nación” y “Estado”, todos ellos en sentido alemán. Ya no es el individuo el sujeto de derechos, sino el *Volk*; y, de ahí, la importancia de educar al espíritu nacional en los grandilocuentes términos como “auto afirmación”, “auto determinación”, “lengua originaria”; términos que, debidamente utilizados, forman la trama narrativa del “origen”, el relato acerca de esa supuesta mítica identidad del grupo, gracias a lo que se produce un acontecimiento histórico cultural que va a ser decisivo políticamente: la irrupción del nacionalismo en la filosofía alemana. Por encima de todo es el gran logro y la (nefasta) aportación de la *Kulturkampf*, iniciada de forma consciente por Fichte. Y a la vista de toda esta historia quiero repetir, aunque sea políticamente incorrecto, las palabras de Gustavo Bueno en el libro citado: “la cultura es el opio del pueblo”.¹⁷ Una *Gemeinschaft* que aspira, de nuevo, al modelo económico cerrado que imposibilitaba la movilidad social del hombre; eternamente atado a la tierra o suelo natal como vasallo de su origen, de su cuna. El mito alemán de la *Kultur* tiene como tarea destruir la libertad de la voluntad del hombre para poder elegir hacer su propia vida, sin necesidad de un Manual del Pueblo que le prescriba, desde antes del nacimiento, qué va a ser de su vida. La supuesta supremacía metafísica de la cultura alemana va a destruir el pensamiento liberal que amanece con el Renacimiento italiano y la aparición, tan importante como lo fue, que el productor de una obra de arte, como un cuadro, lo firmara con su propio nombre. La disyuntiva (exclusiva) era clara en el contexto de una modernidad que había cortado amarras con tantos prejuicios como el geocentrismo, un mito que le otorgaba al hombre una sagrada pertenencia a un Cosmos limitado y cuyo centro, cuya Gracia, era la cultura alemana: o Seguridad o Libertad. O Nación (Estado de cultura) o Caos. ¿Qué va a salvar al hombre ante el vértigo de este nuevo infinito?: Yo, el Estado, soy la cultura que necesita el pueblo. La tarea de la lucha por la cultura es la lucha por la Seguridad que proporciona, frente al comercio del mundo y de todas sus ideas, el compromiso dogmático con el Nosotros mismos.¹⁸

Si esto aún no lo tenemos claro, si todavía nos quedan dudas que nos prohíben reconocer que la existencia de la libertad depende de que las personas sean realmente libres, y una persona libre es aquella que puede hacer *epojé* para poder responsabili-

¹⁷ “El opio del pueblo es el opio del vulgo (*Vulgo-Volk*), y el vulgo es, no sólo la plebe, sino también la élite «culto en cultura circunscrita» (hay vulgo que sabe latín, decía Feijoo); porque vulgo o masa, al menos si seguimos la definición de Ortega, es todo hombre que se encuentra satisfecho de lo que es por el mero hecho de pertenecer a su grupo, cebado de su propio existir y de las rutinas o señas de identidad que el grupo le suministra.” Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, p. 307.

¹⁸ Pocos son los estudiosos de la obra de Fichte titulada *El Estado comercial cerrado*, publicado en 1800. Puede que alguien crea que este modelo “socialista” de economía en el que el Estado no solo “legítima” la producción de bienes que no funda”, sino que se hace cargo de la distribución de los mismos. El Estado de Derecho “inflexiona” con Fichte, afirmó Alain Renaut, hacia el Estado de coerción que podemos definir como socialismo nacional. En “Fichte”, *Diccionario de Filosofía política*, p. 311. Por otra parte, esta disyunción exclusiva, o Seguridad o Libertad, como “crisis permanente” de la historia universal se encuentra desarrollada por el maestro Antonio Eschotado en *Los enemigos del comercio*. Su autor, entrevistado por Fernando Sánchez Dragó, hizo esta síntesis: “Los enemigos del comercio son los enemigos de la libertad. Los enemigos del comercio son los enemigos de la realidad” (video disponible en internet: “Los enemigos del comercio (I)”).

zarse del por qué piensa y cree del mundo, las cosas, los animales y nosotros mismos, de esa forma y no de otra. Husserl no advirtió que la *Paideia* que Fichte ideaba para la “unidad” sin fisuras de Alemania (con el incondicional apoyo de la filosofía y la ciencia al *II Reich*), impedía por completo el proyecto de la reducción fenomenológica del mundo. Sí, ya estaban en Guerra; pero la propia filosofía alemana animaba, desde décadas atrás, al ideal nacional y puramente racio cultural de “lo” alemán. Se necesitaba de un Sócrates para el espacio y tiempo reflexivos que la Guerra debería necesitar para poder fundamentar su “validez”; pero desde que “En el principio es la acción (*Kraft*)”, ya no cupo posibilidad alguna de que la “acción”, en su pureza alemana de “fuerza primitiva activa”, pudiera arrepentirse de sus actos. Tanto se llegó en este culto a la Fuerza del origen que el “último pecado del hombre superior” resultó ser la “compasión”. ¿A usted le extraña que, con esta Formación del Espíritu Nacional, los jóvenes soldados alemanes del *III Reich* llevaran en su macuto un ejemplar de Así habló *Zartustra*? No puedo entrar en la cuestión de la validez de la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger y el nazismo. Ya me ocupé de este problema. Ahora bien, sí vale la pena señalar que el individualismo creativo de Nietzsche (*III Intempes-tiva. Schopenhauer como educador*) es, en esencia filosófica, lo que se opuso, en el *Zaratustra* al “nuevo ídolo”: “Muchos uniformes veo. ¡Ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren!”.¹⁹ Una Formación del Espíritu Nacional -la *Bildung* del Idealismo alemán, encabezado por Fichte- solo puede dar de sí una “actitud nacional”.

Esto último está relacionado, a mi juicio para mal en relación con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, con el apoyo filosófico que en 1917 dio Husserl a los “ideales autóctonos” de Fichte como ideal del horizonte de Humanidad.

Tenemos que recuperar la lectura crítica que Isaiah Berlin hizo de los *Discursos a la nación alemana* no fuera, sino desde el interior de la dinámica de la Filosofía de la Historia del Romanticismo alemán. La aportación metafísica de Fichte a estos ideales nacionalistas quedó definida de esta manera:

Por último. Sí me llama la atención que los editores del libro de Husserl (*Textos Breves*) en el que se encuentra esta conferencia sobre Fichte -Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziriión- no hayan señalado en la Introducción esta problemática teórica y práctica de los “ideales autóctonos” (o “nacionales”) en relación a la propia fenomenología, a la reducción fenomenológica. ¿Cómo se pasa de un ideal autóctono nacional a otro ideal del mismo tipo? ¿Cuál sería, pues, el hilo umbilical de una investigación fenomenológica que parte, precisamente, del axioma que afirma la igualdad y no la discriminación entre los hombres? Tal vez los editores dieron por buenas las tesis que la traductora del texto de Husserl (*Tres Lecciones*), Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, ya había sostenido en su artículo *El ideal de humanidad y las humanidades. Dialo-*

¹⁹ Teníamos que haber comentado desde el principio, pero ahora lo hacemos, que el concepto de “comunidad” en el sentido de *Gemeinschaft*, se opone radicalmente al de “sociedad” (*Gesellschaft*). Para entendernos, “sociedad” es a sociedad civil autónoma y libre y, por lo tanto, plural, como “comunidad” es a tribu y nación étnico cultural, tal y como lo defendía Bruno Bauch. Sigo al maestro Norbert Elias: *El proceso de la civilización*; publicado en 1939. Las anteriores antinomias tienen su eje en la oposición *Kultur/Zivilization*.

gando con Kant, Fichte y Husserl, directamente relacionado con los Discursos a la nación alemana. Pero Rosemary Rizo-Patrón comenta el texto de Husserl desde su propia atalaya ideológica. Le parece muy bien, muy filosófico, que Husserl exhortara a la guerra porque los buenos eran los alemanes y los malos, es decir, egoístas sin ética, los ingleses y sus aliados. Por esto es por lo que hay que preguntarles a los “especialistas” si se puede ser fenomenólogo (en el sentido husserliano) y nacionalista autóctono a la vez. Y, al hilo de lo anterior, ¿por qué se deja a Husserl fuera de la “crisis” de las ciencias europeas del espíritu si, como hemos visto, él mismo forma parte del problema nacionalista que desató en Alemania esa euforia por la guerra?

El tema principal consiste en distinguir entre las personas vivas y muertas, aquellas que son ecos y aquellas que son voces, aquellas que son anexos y las que son materia genuina, la estructura genuina. Esta es la distinción fundamental que hace Fichte, una que habría de hechizar a una gran cantidad de jóvenes alemanes nacidos hacia finales de 1770 y primeros de 1780.²⁰

Afortunadamente, Ernst Cassirer despertó a tiempo de su esperanza idealista y huyó de una Alemania en la que se impusieron los filósofos más “rudos”. En su desencuentro con Heidegger, Davos de 1929, y a propósito del legado de Kant: “¿Qué es el Hombre?”, pudo comprobar la imposibilidad de unidad que había entre la “actitud ética” y la “actitud nacional”. Heidegger se negó, al final de las conferencias, a estrecharle la mano al judío alemán. Un buen dato de lo que una certeza sensible tan desagradable podría representar para que un buen escritor montara, en base al “desamor”, una novela. Después de todo, se puede pensar, este detalle de *Lebenswelt* le salvó la vida al gran escritor y filósofo que era Ernst Cassirer.

Desde su exilio en EEUU -siempre, junto a España, el malo de la película- nos legó su última palabra: *El mito del Estado*, de lectura imprescindible. Ahí Cassirer ya ha roto amarras con el idealismo dogmático del viejo mundo. He hizo suya, profundizándola analíticamente, la crítica de Nietzsche que, en *Así habló Zaratustra*: “*Del nuevo ídolo*”, ningún filósofo había hecho del II Reich. La nueva mentira: “Yo, el Estado, soy el pueblo”. La mentira que une, a pesar de las diferencias, al comunismo con el nazismo.

Bibliografía

- Aubenque, P. (2010), *La prudencia en Aristóteles*, Las Cuarentas, Buenos Aires.
 Berlin, I., (1999), *Las raíces del Romanticismo*, Taurus, Madrid.
 Cassirer, E., (2014) “Rousseau, Kant, Goethe”, *Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica, México.
 Fichte, J. G., (1988), *Discursos a la nación alemana.*, Tecnos, Madrid.
 Herder, J.G., (1982), “Ensayo sobre el origen del lenguaje y Otra Filosofía de la Historia”, en *Obra Selecta*, Alfaguara, Madrid.

²⁰ Isaiah Berlin, *Las raíces del Romanticismo*, p. 133.

- Husserl, E., (2019), “El ideal de Humanidad, en Fichte”, *Textos Breves (1887-1936)*, Sígueme, Salamanca.
- Kant, I., (1987), *Crítica de la razón pura.*, Alfaguara, Madrid.
- , (1992), “Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía”, en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza, Madrid.
- , (1999), *¿Qué significa orientarse en el pensamiento? En defensa de la Ilustración*, Alba, Madrid.
- Martínez Cinca, C.D., (2004), “Los Discursos a la Nación Alemana de J. G. Fichte: un paso atrás en el proyecto político de la Ilustración”, *PHILOSOPHIA*, pp. 62-85.
- Merleau-Ponty, M., (1999), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris.
- De Rosales, J.R. “Del Yo puro al saber absoluto (1798-1802). Suplemento 19 (2004) de Contrastes”, *Revista internacional de filosofía*, pp. 130-176.
- Raynaud P. y Rials S., (2001), *Diccionario de Filosofía Política.*, Akal, Madrid.
- Rizo Patrón de Lerner, R., (2018), “El ideal de humanidad y las humanidades. Dialogando con Kant, Fichte y Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico, n° 30, pp. 303-313.
- Rodríguez, A., (2008), *Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder*, Biblioteca nueva, Madrid.
- Schuhmann, K., (2009), *Husserl y lo político. La filosofía husserliana del Estado*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Tovar, J., (2021), “Elvira Roca Barea: ‘El nacionalismo es una enfermedad que el que la tiene solo puede verla en otros’”, en Jot Down, <https://www.jotdown.es/2021/06/elvira-roca-barea/>
- Turiso, J., (2022), “La falsificación de la historia y el delirio identitario: el contexto español”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (en prensa).

Stoa
Vol. 13 , no. 25, 2022, pp. 29-49
ISSN 2007-1868

LAS ALARMANTES IMPLICACIONES DEL PROYECTO 1619

The alarming implications of Project 1619

THOMAS MEIER
Ludwig-Maximilians-Universität Munich, Alemania
meier060782@gmail.com

RESUMEN: Analizo las propuestas del Proyecto 1619, conectado con la Critical Race Theory (CRT). Demuestro que sus postulados son pseudocientíficos, más parecidos al esoterismo que a cualquier metodología racional o científica. Motivaré un punto de vista objetivo, que no quiere ver el mundo a través de lentes ideológicos. Argumento que la propuesta del Proyecto 1619 es falaz, ya que viéndolo con métodos de filosofía de la ciencia, demostraré que no es posible falsificarla.

PALABRAS CLAVE: Critical Race Theory · Pseudocientífico · Racismo · Filosofía de la Ciencia · Falsificacionismo

ABSTRACT: I analyze the proposals of Project 1619, connected with Critical Race Theory (CRT). I show that its postulates are pseudoscientific, more akin to esoteric fantasizing than to any rational or scientific methodology. I will motivate an objective point of view, which does not want to see the world through ideological lenses. I argue that the proposition of Project 1619 is fallacious, since looking at it with methods of philosophy of science, I will show that it is not possible to falsify it.

KEYWORDS: Critical Race Theory · Pseudoscientific · Racism · Philosophy of Science · Falsificationsim

Recibido el 2 de noviembre de 2021
Aceptado 24 de noviembre de 2021

El actualmente popular y llamativo “The 1619 Project” (Proyecto 1619), publicado por el New York Times como edición especial del 19 de agosto 2020, presenta e interpreta la historia de los Estados Unidos a través de los lentes de la ideología, la raza y del conflicto racial. La ocasión de esta publicación es el 400° aniversario de la llegada inicial de 20 esclavos africanos a Point Comfort, en Virginia, colonia británica en Norteamérica. Al día siguiente, los esclavos fueron intercambiados por comida. El proyecto busca una nueva interpretación de la historia. De esta manera, pretende replantear la historia del país, entendiendo el año 1619 como la verdadera y real fundación de los Estados Unidos, y situando las consecuencias de la esclavitud y las contribuciones de los americanos negros en el centro mismo de la historia.

A pesar de la pretensión que es establecer una nueva fecha para la supuestamente correcta y verdadera fundación de los Estados Unidos, el Proyecto 1619 se basa en una limitada y defectuosa lectura de la historia. Pues ante todo, cae en la falacia del reduccionismo, ya que simplifica y reduce un hecho histórico como la fundación de una nación a una sola causa, siendo esto la esclavitud. Es bien sabido por las ciencias sociales y humanidades: hechos históricos nunca se pueden reducir a una sola causa. Igualmente, al científico social bien formado le debe quedar claro después de los primeros semestres el lema de “correlación no implica causalidad/relación causal”. Para más, Fisher (1958) lo dejó más que claro. Pero es probable que los defensores del Proyecto 1619 empezaron a correr cuando tuvieron que pasar por materias como estadística o metodología científica, y que empezaron a interesarse por la filosofía marxista y posmoderna, relativista, donde todo vale y no hay reglas lógicas. Es el verdadero problema, como un cáncer intelectual, que reina hoy día grandes partes de nuestras instituciones educativas. Del peligro que conlleva esta tendencia trata mi artículo. No voy a ofrecer la solución, sino más bien motivar que, si bien es muy importante hablar sobre racismo, sobre discriminación, es aun más importante cuidar la lógica y la objetividad, así como la propia honestidad intelectual. Es un fundamento básico del “ethos” de cualquier científico e intelectual. En mi breve análisis, quiero contribuir a que se abra el debate para el mundo y el discurso hispanoparlante, ya que el origen del debate está en el mundo anglosajón, como Magness (2020) analiza de manera contundente y profunda. Mi análisis se debe ver en parte como una extensión del trabajo de Magness. Él ofrece un amplio conjunto de ensayos -sobre todo de la historia de la economía y de la economía estadounidense “ante-bellum”-. Es su campo de experto. Quiero ofrecer aquí un respaldo

filosófico a su proyecto. Pienso que el Proyecto 1619 se debe de criticar y resaltar sus falacias. Porque como es muy común en el mundo occidental (del cual consideraría también parte México en al menos un 70-80%), debates y discursos intelectuales comienzan en las mejores universidades del mundo anglosajón, para que luego arrasen en Europa y América Latina también. Si no empezamos a resaltar lo problemático que es la CRT y el Proyecto 1619 desde ahora, corremos el peligro de perder una “lucha cultural” por la objetividad, el pluralismo y la heterodoxia social. Occidente corre peligro de cometer su “suicidio moral e intelectual”, sin que alguien más tenga que hacer algo.

El Proyecto 1619 está iniciado por motivos políticos particulares, de facto, es pseudocientífico porque no se base en mediciones científicamente validadas, en la intersubjetividad, en la objetividad, la posibilidad de repetición de sus “mediciones”. De hecho, ni siquiera lleva a cabo mediciones. Como filósofos de la ciencia, nos importa la “buen científicidad” de algo, de lo cual hay claros criterios y vasta literatura al respecto, como por ejemplo el clásico de Popper (1935), para solo nombrar uno. Y si alguien empieza a construir y formular ciertas “teorías” con supuesto valor de verdad, nos debemos de fijar con la máxima seriedad en su metodología y si cumple con estándares básicos de “cientificidad”.¹ Me preocupa mucho que incluso muchos colegas de las mejores universidades del mundo y de todas las universidades, gente muy preparada, esté simplemente aceptando que nos apliquen estándares de la CRT, sin siquiera cuestionarlo. Por esto llamo, en el son de Marx y Engels (pero sólo por el lema): “Intelectuales y científicos del mundo, ¡únanse!”. Debemos hacerle frente al intento de radicales de tomar nuestras instituciones, de este ataque a occidente, a la racionalidad.

El objetivo del Proyecto 1619 y de la CRT es crear una narrativa histórica que da legitimidad a la construcción y motivación de las *políticas de identidad*² (Identity Politics), que es una aproximación marxista a la sociología y al combate al racismo, desde la perspectiva de las ciencias sociales. Lo hace, dándole priorización a las “identidades” personales, es decir, el género, la preferencia sexual, la etnia y, sobre todo, la supuesta *raza*. En ciencias biológicas, es claro que las razas no existen tal cual.³ Esto solo presenta *un* problema pseudocientífico de la CRT y del Proyecto 1619. El proyecto 1619 va así de

¹ En alemán, se usa el término “Wissenschaftlichkeit” para decir que algo cumple con cierto nivel profesional de metodología y práctica científica. La CRT carece por completo de Wissenschaftlichkeit.

² Véase Heyes 2020.

³ Véase Templeton 2013.

mano en mano con la política de identidad, que tiene cada vez más auge en la cultura Estadounidense y también en México y en el mundo occidental, en general. De esta manera, se está promoviendo el proyecto con un bombardeo publicitario sin precedentes. Se han impreso cientos de miles de ejemplares adicionales de la revista y un suplemento especial para su distribución gratuita en escuelas, bibliotecas y museos de todo Estados Unidos. Los ensayos que aparecen en la revista se organizan en torno a la premisa central de que toda la historia de Estados Unidos tiene sus raíces en el odio racial. Específicamente, el odio incontrolable de la gente negra por la gente blanca, aludiendo así a una noción de racismo inherente en los blancos estadounidenses. Se llama “racismo sistémico” a cualquier incidente de racismo. Esto es especialmente triste, ya que sí existe y ha existido el racismo sistémico, por ejemplo en el sistema Nazi, en el sistema Sudafricano del Apartheid, o en la actual China, donde la etnia de los Uigures es discriminada de forma sistemática. Pero cuando hay incidentes terribles, como el asesinato de un negro por un policía blanco, es un crimen, es muchas veces homicidio, pero no es necesariamente el indicador de un “racismo sistémico”.

La CRT es una concepción intelectualmente charlatana y peligrosa. El ADN es una molécula química que contiene el código genético de los organismos vivos y determina sus características físicas y su desarrollo. Trasladar este término biológico crítico al estudio sociológico de un país conduce a una manipulación de la información. Los países no tienen ADN, sino estructuras sociales y económicas complejas, históricamente formadas y relaciones políticas complejas. Éstas no existen al margen de un determinado nivel de desarrollo tecnológico, ni independientemente de una red más o menos desarrollada de interconexiones económicas globales.

La metodología que subyace en el Proyecto 1619 es idealista y, en el sentido más fundamental de la palabra, sinsentido. La esclavitud es vista y analizada no como una forma específica, económicamente arraigada, de explotación del trabajo, sino más bien como la manifestación del racismo blanco. ¿Pero de dónde viene este racismo? Está incrustado, afirma Hannah-Jones, en el supuesto “ADN histórico” de los “blancos” estadounidenses. Por lo tanto, debe persistir independientemente de cualquier cambio en las condiciones políticas o económicas. Esta afirmación no es sólo profundamente racista, sino totalmente polémica y no cumple un básico nivel de escolaridad académica y científica. Tampoco cumple con el criterio básico de cientificidad de que sea un argumento lógicamente válido, ya que la conclusión no se sigue de

las premisas. Además, como ya había señalado, construir términos como el ADN histórico es esoterismo y *charlatanería* intelectual, ya que no existe un ADN histórico. Y presentar propuestas y programas que carecen de base empírica, no se deben de aceptar en un debate que postula enunciados con valor de verdad, en un debate con alta carga moral y de mucha importancia. Si establecemos términos pseudocientíficos como una supuesta ADN histórica, entonces es igualmente válido que establezcamos la entidad del “Flying Spaghetti Monster” de Bobby Henderson (2006). A Hannah-Jones y sus seguidores, claramente les hace falta un mejor entrenamiento como científicos sociales.

Reducir relaciones y estructuras sociales complejas a una sola causa, o a motivaciones que carecen de corroboración empírica, es violar estatutos y principios básicos de un serio trabajo académico y científico, nuevamente cae en el reduccionismo. Es el método de demagogos, populistas y charlatanes. Claro está, el Proyecto 1619 apareció en el NYT y no en la ciencia. Pero tampoco es tan sencillo, dado que se está viendo la motivación de introducir la CRT y las ideas del Proyecto 1619 en las escuelas y sus planes de estudio⁴ y las personas que formularon los enunciados, postulados y afirmaciones del Proyecto 1619 sí defienden que sus puntos son verdaderos. Es por esto que, como intelectuales y académicos investigadores, debemos tomar en serio la propuesta. Y la motivación aquí es presentar un rotundo rechazo del proyecto.

Si dejamos pasar la CRT, las políticas de identidad y el Proyecto 1619, sin haberlo analizado, discutido y (en el caso ideal) exitosamente rechazado, se logrará un cambio paulatino en el pensamiento de la gente. Como gota por gota, si uno cambia las palabras, es probable que después cambie el pensamiento. Claro está, el lenguaje cambia a través del tiempo y es un fenómeno estudiado por lingüistas, es pues algo natural y normal. Pero sólo cuando ocurre realmente como un fenómeno social y natural, no cuando movimientos políticos introducen nuevas terminologías y obligan a los ciudadanos a cambiar su forma de escribir y expresarse mediante la formulación de leyes. Esto es coerción y además, cuando se motivan usos y pronunciaciones de palabras nuevas, se pueden muchas veces identificar motivaciones políticas. Esto último es conocido como *framing*⁵ y es sumamente peligroso para la libertad de

⁴ Véase npr.org, Understanding The Pushback Against Critical Race Theory In Schools, acceso el 11 de junio, 2021 <https://www.npr.org/2021/06/05/1003533656/understanding-the-pushback-against-critical-race-theory-in-schools?t=1623404087525>

⁵ Véase George Lakoff 2002. Lakoff nos da una excelente presentación del tema.

expresión y la democracia. Ya se ha visto en la historia, sea con los Nazis, los Comunistas, se ve en partidos populistas alrededor del mundo, no importa si de izquierda o de derecha. Cualquier movimiento totalitario ocupa el método del framing para influir y manipular a sus ciudadanos. No es nuevo. Lo alarmante aquí es que el discurso de la CRT y del Proyecto 1619 ocurre en el país más democrático y libre del mundo, supuestamente. En la democracia occidental por excelencia, supuestamente.

Se debe resaltar más claramente los fundamentos filosóficos de la CRT. Pues está inspirada por filósofos como Michel Foucault, y en general por la tradición posmoderna⁶. En su *Surveiller et Punir* (1975/1977), nos dice Foucault que dar calificaciones y examinar personas en escuelas o hospitales, es un método de control que combina la observación jerárquica con la normalización del juicio. Es un ejemplo perfecto de lo que Foucault llamaría poder o conocimiento. Esto dado a que combina hacía un todo unificado el uso de la fuerza y el establecimiento de la verdad (1975/1977, p.184).⁷ Estas nociones confusas de Foucault parecen como el ideal cuento para sembrar el suelo fértil al relativismo y a lo que después daría surgimiento a toda una rama de aproximaciones intelectuales a cuestiones sociales, como lo es la CRT, la política de identidad y el Proyecto 1619. Más aún, la CRT se inspira fuertemente la escuela filosófica de la *Teoría Crítica*, filosofía social marxista radical.⁸

Reducir relaciones complejas, y más en general, la dinámica completa y ultra-compleja del mundo en términos generales, es un razonamiento falaz. Pues más allá de relaciones de poder, hay otro tipo de relaciones que no tienen que ver con el poder. Foucault y la tradición posmoderna tienden a ver prácticamente cualquier fenómeno social, económico u otro, en términos de una relación de poder entre opresor y oprimido. Nos obstaculiza la mirada hacia lo que realmente es, niega que podemos llegar a acuerdos y que podemos establecer criterios objetivos de evaluación y análisis, niega la ciencia y la razón humana, y en este sentido va el Proyecto 1619. Y por esto mismo, es muy problemático y debe ser rechazado. La referencia de Hannah-Jones al ADN forma parte de una tendencia creciente a derivar los antagonismos raciales de procesos biológicos innatos. Esta afirmación irracional y científicamente absurda sirve para legitimar la visión reaccionaria -totalmente com-

⁶ Véase Foucault, Michel 1966 y 1975 para un detallado análisis.

⁷ Traducción del inglés al español por el autor de este artículo.

⁸ Véase Bohman 2021, para detalles.

patible con la perspectiva política del fascismo- de que negros y blancos son especies hostiles e incompatibles.

La simplista disolución de la historia en la biología por parte de Hannah-Jones recuerda no sólo a la reaccionaria invocación del “darwinismo social” para legitimar la conquista imperialista por parte de los imperialistas de finales del siglo XIX y principios del XX, sino también los esfuerzos de los pseudocientíficos racistas del siglo diecinueve, o de los nazis para proporcionar una justificación pseudocientífica del antisemitismo y el racismo nazis. En los círculos académicos y políticos surgen a veces ideas peligrosas y reaccionarias.

Sin duda, los autores de los ensayos del Proyecto 1619 negarán que estén prediciendo una guerra racial, y mucho menos justificando el fascismo. Pero las ideas tienen una lógica; y los autores son responsables de las conclusiones y consecuencias políticas de sus argumentos falsos y equivocados. Se podría decir algo como “¿Y qué me importa lo que sucede en el revisionismo histórico Estadounidense?”. Sí, seguramente. Pero como sociedad, como parte del mundo occidental, y como pensadores y críticos culturales, nos ha convenido y nos sigue siendo útil voltear a ver qué discusiones sociológicas, políticas y culturales se están llevando a cabo en los Estados Unidos, dado que es y sigue siendo el *ombligo del mundo occidental* en muchos temas, donde se generan tendencias y debates que luego se esparzan con gran éxito a Europa y a partes de América Latina. Las ideas no se quedan detrás de fronteras políticas o geográficas.

En este sentido, sería terrible imaginarnos que en México, a alguien se le ocurriera desarrollar y proponer una especie de “Proyecto 1521”, tomando esta fecha de la victoria Española sobre los Aztecas como punto de partida de un revisionismo histórico. Pues ya hay quienes llaman a Cristóbal Colón genocida y extintor de masas.⁹

Queda claro que cualquier invasión y conquista es cruel, a veces bárbara y que conlleva mucha miseria. Pero decir que el colonialismo Europeo es un hecho único que ha logrado un genocida especial, es nuevamente revisionismo histórico. El lector educado sabrá bien que las guerras, invasiones, genocidas o crueldades entre grupos son tan antiguos como la humanidad misma. Es feo, es duro, pero es parte del mundo. Y debemos hacer todo el esfuerzo humanamente posible para diseñar estructuras legales y morales que impidan

⁹ Véase <https://theconversation.com/columbus-statues-are-coming-down-why-he-is-so-offensive-to-native-americans-141144>

que vuelvan a ocurrir atrocidades de este tipo. No siempre funciona, pero muchas veces sí. Y justo por esto es de máxima importancia ser honestos y críticos, y de ver claramente qué es el racismo, y qué no es. Y en este sentido viene mi argumentación. Se sigue que, para evitar más racismo, más miserias y atrocidades, es de suma importancia lo que propaga la CRT o el Proyecto 1619, porque debemos entender sus propuestas erróneas y establecer posturas de lo más objetivas posible. Esto puede aparecer obvio al lector educado, pero al público general, seguramente aparece contradictorio. Y de ahí vemos lo avanzado que ya está la contaminación del discurso.

Regresando al ficticio Proyecto 1521, o Proyecto 1492, en su última absurda consecuencia, ¿las personas descendientes de indígenas en México terminarían pidiéndole reparaciones al gobierno de España? Es decir, prácticamente el 95% de los mexicanos? ¿Y cuánto debería de ser la suma por persona? Espero que se fije el lector en lo absurdo y ridículo que esto suena. Y más, si nos ponemos a ver de ojo crítico crímenes realmente cometidos durante la conquista. Y además queda claro desde luego que el colonialismo Europeo llevó a muchísimas atrocidades, por supuesto, crímenes de lesa humanidad, cometidos en todos lados. Los Europeos cometieron atrocidades bárbaras en su *colonización* del continente Americano, esto queda claro y demostrado. En historiografía, antropología y el campo de la historia, es universalmente aceptado que conquistas conllevan crueldades, y que esclavizar personas es totalmente inaceptable y reprochable. Y esto que aquellas disciplinas académicas no son conocidas por su enfoque unificado y su madurez.¹⁰

Preguntaría a los proponentes del proyecto 1619, y a los (ojalá nunca existentes) proponentes del Proyecto 1521: ¿nómbrenme una sola civilización en toda la historia que no ha tenido que ver con guerras, conquistas, invasiones, discriminaciones, injusticias y también esclavitud? Pues no sólo es equivocado pensar que la esclavitud viene del hombre blanco, es ridículo y racista, aparte de ignorante. Habría que leer más, y ver los hechos históricos sobre esclavitud, sobre las terribles atrocidades y represiones que los Aztecas cometían con vecinos pueblos indígenas¹¹, sobre la esclavitud entre civilizaciones africanas, mucho antes de las incursiones colonialistas de los europeos, para solo nombrar algunos. Ni se diga cómo llevaron a la perfección los ro-

¹⁰ Se habla de ciencia madura cuando se llega a un cierto nivel de consenso y unificación en una disciplina científica. Véase Kuhn 1962/1970 o Godfrey-Smith 2003 por detalles.

¹¹ Véase Santamarina Novillo 2006 y Cervera Obregón 2008 para reportes detallados sobre cómo los Aztecas conquistaban y dominaban pueblos vecinos, y sobre la violencia con la que azotaban y explotaban y los pueblos vecinos.

manos un sistema de esclavitud, en el que el color de piel no jugaba ningún rol, ya que había romanos de color de piel moreno u oscuro que tenían esclavos.¹²

La esclavitud en los Estados Unidos es un tema monumental con una enorme y duradera importancia histórica y política. Los acontecimientos del que habla el Proyecto 1619 forman parte de esa historia. Pero lo ocurrido es un episodio en la historia global de la esclavitud, que se remonta al mundo antiguo, y de los orígenes y desarrollo del sistema económico mundial. Existe una amplia bibliografía sobre la práctica generalizada de la esclavitud fuera del continente americano. Hay investigación amplia de historiadores al respecto, como lo refleja, por ejemplo, la edición excelente del *The Cambridge World History of Slavery* (Bradley et al., 2011), donde varios investigadores expresan sus resultados. Ahí se nos demuestra que la esclavitud fue practicada por las sociedades africanas. Existía en África Occidental “mucho antes del siglo XV, cuando los europeos llegaron allí a través del Océano Atlántico” (2011, p. 81)¹³. En este mismo libro, El historiador Rudolph T. Ware III escribe: “Entre principios del siglo XV y finales del XVIII, millones de personas vivieron y murieron como esclavos en las sociedades musulmanas africanas” (2011, p. 47).¹⁴ Al lector ya debe haberle quedado claro que hay evidencia rotunda y total sobre esclavitud en la historia humana, y que no es un invento del hombre blanco.

En relación con el Nuevo Mundo, el fenómeno de la esclavitud en la historia moderna no puede entenderse al margen de su papel en el desarrollo económico del comercio mundial y de la economía en los siglos XVI y XVII. El descubrimiento de oro y plata en América, la extirpación, la esclavización y el enterramiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de *Las Indias Orientales*, la conversión de África en una madriguera para la caza comercial de personas negras, señalaron el amanecer terrible de la era de la producción económica del sistema colonialista. Estos procedimientos idílicos son los principales momentos de la acumulación primitiva. Sobre sus talones pisa la guerra comercial de las naciones europeas de aquella época. Comienza con la revuelta de los Países Bajos contra España, adquiere dimensiones gigantescas en la guerra antijacobina de Inglaterra, y continúa en las guerras del opio contra China.

¹² Véase Bradley 1994.

¹³ Traducción del autor de este artículo.

¹⁴ Original en inglés, la traducción es del autor de este artículo.

La esclavitud en el Caribe se ha identificado demasiado estrechamente con los Africanos, pues también fueron esclavizados y subyugados miles de indígenas. Se ha dado así un giro racial a lo que es básicamente un fenómeno económico. Quiero defender aquí la visión de que la esclavitud no nació del racismo, sino que el racismo fue en parte una consecuencia de la esclavitud (esto es discutible, ya que el racismo parece ser inherente a todas las culturas humanas, como una expresión del miedo a lo ajeno y a lo extraño).¹⁵ La mano de obra no libre en el Nuevo Mundo era morena, blanca, negra y amarilla; católica, protestante y pagana. La formación y el desarrollo de los Estados Unidos no puede entenderse al margen de los procesos económicos y políticos internacionales que dieron lugar al capitalismo y al Nuevo Mundo.

La esclavitud era una institución económica internacional que se extendía desde el corazón de África hasta los astilleros de Gran Bretaña, las casas bancarias de Ámsterdam y las plantaciones de Carolina del Sur, Brasil y el Caribe. Todas las potencias coloniales estaban involucradas, desde los holandeses que operaban puestos de comercio de esclavos en África Occidental, hasta los portugueses que importaban millones de esclavos a Brasil. Se calcula que entre 15 y 20 millones de africanos fueron enviados a la fuerza a América durante todo el periodo de la trata transatlántica de esclavos. Lo que no queda estudiado a fondo, es el rol que jugaban cazadores de esclavos africanos y qué tan establecidos habían sido las estructuras de la *roba de humanos* en la África antes de la llegada de los Europeos. Pues sería lo más lógico inferir que, si bien durante el colonialismo Europeo había cazadores de negros en África que eran negros ellos mismos, entonces antes de la llegada de los Europeos, ya hubiesen existido aquellas estructuras probablemente, y que se cazaban personas para esclavizarlas en África antes de que los Europeos se metieran.

De los Africanos esclavizados, 400.000 acabaron en las 13 colonias británicas. La esclavitud fue el legado ineludible y políticamente trágico de la fundación global de Estados Unidos. No es difícil reconocer la contradicción entre los ideales proclamados por los líderes de la Revolución Americana, que fueron expresados con extraordinaria fuerza por Thomas Jefferson en la Declaración de Independencia, y la existencia de la esclavitud en los recién formados Estados Unidos. Esto es un hecho único en la historia de la humanidad, y fue occidente que logró la declaración de la emancipación. Debemos ver la historia caritativamente, y no con lentes destructivos. Por supuesto que, en la declaración de independencia de los Estados Unidos, a nadie se le había

¹⁵ Véase Culotta 2012.

ocurrido todavía que los esclavos también debían ser liberados. Pero en términos de tiempo absoluto, me parece que ha sido bastante rápido (menos de cien años), en lo que del 1776 se declaró la emancipación y que se prohibió la esclavitud, y se concluyó, en 1865. Los Estados Unidos acabaron con la esclavitud en poco tiempo, cuando antes, imperios milenarios habían tenido esclavos durante épocas, y a nadie se le ocurrió algo intelectualmente tan fuerte como la ilustración, la emancipación y la democracia moderna. Esto, nuevamente, es gracias a occidente. Pues ya que los postulados de los filósofos de la ilustración ayudaron a que se emancipara el hombre, y a que se pudiera concientizar más sobre las ideas de la libertad del individuo humano.¹⁶

Pero la historia no es un cuento moral. No debemos caer en la falacia de darle interpretación moral a resultados empíricos de las ciencias sociales. En las palabras del ícono libertario de la economía, Thomas Sowell: “Tan así como una discusión poética del clima no es meteorología, una disputa de expresiones morales o creencias políticas sobre la economía, no es economía (1991:64)”. Lo mismo vale para cualquier otra disciplina, entonces asimismo, para la historia y las ciencias sociales. Los esfuerzos por desacreditar la revolución centrándose en la supuesta hipocresía de Jefferson y otros fundadores no aportan nada a la comprensión de la historia. La revolución norteamericana no puede entenderse como la suma de las intenciones subjetivas y las limitaciones morales de quienes la dirigieron. La importancia histórica y mundial de la revolución se entiende mejor mediante un examen de sus causas y consecuencias objetivas. Es fácil ver causalidades intencionales donde no las hay. La historia de la esclavitud es sumamente compleja, y si hay causalidad, es causalidad multifactorial y sistémica, no necesariamente intencional.

Proponer algo como el Proyecto 1619 al educado lector, debe ya en este momento parecer una verdadera ofensa al intelecto humano. Se podría otra vez preguntar polémicamente lo siguiente: ¿Si los descendientes de los esclavos Africanos que vivieron en los Estados Unidos a partir del año 1619 pueden obtener reparaciones, entonces los descendientes caucásicos de los esclavos eslavos (vaya palabras) de la edad media, deberían pedir reparaciones también? Y si sí, ¿a quién? Quizás a los noruegos, daneses, alemanes del norte e islandeses, ya que ellos son en parte los descendientes de los Vikingos. Espero que mi reducción al absurdo del problema queda claro aquí. Pues, ¿cómo y bajo qué criterio se definiría la cadena causal, y disminución de la cantidad pagada de reparaciones, de acuerdo a los años pasados, y las

¹⁶ Véase Kant 1784.

generaciones pasadas? Los descendientes de los esclavos esclavos caucásicos tendrían un tiempo difícil en determinar a quien pedírselo, ya que no existen las estructuras de poder de aquel entonces. Quiero dejar en claro que pedir reparaciones es a veces correcto, por supuesto. Y es lo que se debe hacer. También es correcto si un jefe de estado pide perdón a pueblos indígenas, en nombre del estado del cual es jefe. Pero siempre y cuando haya una cadena causal intencional razonable y demostrable, para empezar. Y sobre todo, cuando haya un proceso legislativo y jurídicamente válido (y validado) por un sistema democrático. Por ejemplo, es totalmente correcto que un país pague reparaciones por crímenes de guerra o esclavitud, cuando esto sea demostrable y claro.

Refuto el escabroso intento del Proyecto 1619 de presentar la revolución norteamericana como un siniestro intento de mantener el sistema esclavista. Aparte del enorme impacto político de la declaración de Jefferson y el posterior derrocamiento del dominio británico, importa pensar en el impacto objetivo de la revolución en la viabilidad económica de la esclavitud. Cuando en el curso de los acontecimientos humanos, se hace necesario que un pueblo disuelva las bandas políticas que lo han unido a otro, Jefferson escribió sólo una parte de la verdad. Eran bandas económicas, no políticas, las que se estaban disolviendo. Una nueva era había comenzado. El año 1776 marcó la declaración de independencia. Lejos de acentuar el valor de las islas azucareras en el Caribe, la independencia de Estados Unidos marcó el comienzo de su declive ininterrumpido, y era un dicho corriente en la época que el ministerio británico había perdido no sólo trece colonias, sino también ocho islas. Magness (2020) demostró con superior conocimiento de experto que la esclavitud de los estados de la confederación no les dio una superior fuerza económica, y que el capitalismo no se mantuvo y se nutrió del sistema de la esclavitud de los estados del sur. Pues Magness deja claro que la filosofía política y moral del capitalismo, apelando a Adam Smith, justo resalta la libertad del hombre, de todo hombre, no sólo del blanco. Y autores intelectuales de los estados confederados, como George Fitzhugh, tenían visiones profundamente anti-capitalistas sobre el mundo.

Las fuerzas decisivas en el período de la historia que hemos discutido son las fuerzas económicas en desarrollo. Estos cambios económicos son graduales, imperceptibles, pero tienen un efecto acumulativo irresistible. Los hombres, persiguiendo sus intereses, rara vez son conscientes de los resultados finales de su actividad. El sistema económico comercial del siglo XVIII desa-

rolló la riqueza de Europa mediante la esclavitud y el monopolio. Pero al hacerlo, contribuyó a crear el capitalismo industrial del siglo XIX, que dio la vuelta y destruyó el poder del sistema económico comercial, la esclavitud y todas sus obras. El capitalismo liberó al hombre, no lo subyugó. Sin comprender estos cambios económicos, la historia del período carece de sentido. La victoria de la revolución norteamericana y el establecimiento de los Estados Unidos no resolvieron el problema de la esclavitud. Las condiciones económicas y políticas para su abolición no habían madurado lo suficiente. Pero el desarrollo económico de Estados Unidos, el desarrollo simultáneo de la industria en el norte y el crecimiento del sistema de plantaciones basado en el algodón en el sur, como consecuencia de la invención de la desmotadora de algodón en 1793, intensificó las contradicciones entre dos sistemas económicos cada vez más incompatibles: uno basado en el trabajo asalariado y otro en la esclavitud.

Estados Unidos pasó de crisis en crisis en las siete décadas que separaron la adopción de la constitución y la elección del presidente George Washington en 1789 de la toma de posesión de Abraham Lincoln y el estallido de la Guerra Civil en 1861. Ninguno de los acuerdos que trataron de equilibrar el país entre los estados libres y los estados esclavos, como el Compromiso de Missouri de 1820 o la Ley de Kansas-Nebraska de 1854, lograron resolver definitivamente la cuestión. Las explosivas tendencias socioeconómicas que acabarían con todo el sistema económico de la esclavitud se desarrollaron y estallaron en este periodo de tiempo relativamente concentrado.

La fundación de Estados Unidos puso en marcha una crisis que desembocó en la Guerra de la Secesión, la segunda revolución Americana, en la que cientos de miles de blancos dieron su vida para mantener unida *La Unión*, o respectivamente, por defender sus propiedades (el sur) y que después efectivamente se acabara finalmente con la esclavitud. Occidente acabó con la esclavitud. Fue un logro de *occidente*, justo del avance de ideas sobre la ilustración, justo por cambios en las ideas también inducidas por el capitalismo. Pero hoy día, los defensores de movimientos radicales identitarios marxistas en Estados Unidos prefieren cancelar lecturas de Kant o de Mill, porque resulta que tuvieron opiniones racistas. Lo toman radicalmente fuera de contexto y así, quieren *cancelarlo*. Esto es una real amenaza a las ideas de occidente.

Hannah-Jones no ve a Lincoln como *El Gran Emancipador*, como lo llamaban los esclavos liberados en la década de 1860,¹⁷ sino como un racista de

¹⁷ Véase Foner 2010.

manual que consideraba a los negros como el obstáculo para la unidad nacional. La autora simplemente ignora las propias palabras de Lincoln, por ejemplo, el *Discurso de Gettysburg* y el magistral *Segundo Discurso Inaugural*, así como los libros escritos por decorados y reconocidos historiadores como Eric Foner y muchos otros que demuestran la aparición de Lincoln como un líder revolucionario plenamente comprometido con la destrucción de la esclavitud. Al parecer, es el caso que un retrato adecuado y honesto de Lincoln contradiría las afirmaciones de Hannah-Jones de que los negros americanos lucharon solos para hacer de América una democracia. El mensaje del Proyecto 1619 es revisionismo histórico por excelencia. Y dado que la historia es una disciplina académica y una ciencia importante, el Proyecto 1619 es, más allá del revisionismo histórico, fundamentado en trabajos pseudocientíficos. Esto es alarmante y preocupante. Ya que muchas veces, corrientes antiliberales y totalitarias surgen porque exitosamente se dedican al revisionismo histórico. Del mismo modo, el carácter interracial del movimiento abolicionista es borrado, el carácter que apela al ser humano, a su dignidad, capacidad racional y su individualismo. El nombre de John Brown, entre otros, no aparece en su ensayo. Se cita selectivamente a un par de abolicionistas por sus críticas a la constitución estadounidense, pero Hannah-Jones no se atreve a mencionar que para el movimiento antiesclavista, la declaración de independencia de Jefferson era el primer paso para la emancipación de la humanidad hacia la libertad universal y la abolición de la esclavitud. Y esto, siendo Jefferson dueño de esclavos. El racismo de la supremacía blanca sobre personas Africanas era tan extensamente y tan profundamente parte en la cabeza y la cultura de las personas blancas Europeas y Norteamericanas que se necesitaba un proceso paulatino de emancipación. Lincoln fue justo el emancipador astuto, políticamente inteligente. El precio fue una terrible guerra civil con cientos de miles de muertos. Pero se logró la abolición de la esclavitud, gracias a las ideas de la ilustración, a las ideas de occidente, gracias al talento político brillante de Abraham Lincoln. Esto es un hecho lógico e histórico que defensores de la CRT nunca podrán aceptar.

Vale también la pena el siguiente experimento mental. ¿Qué tal si los Estados Confederados hubieran perdurado? Si nos imaginamos que, por algún resultado diferente de las batallas (por ejemplo, que el general Thomas Jonathan Stonewall Jackson no hubiera muerto sino hubiera seguido en el mando), los Confederados hubieran logrado un cese de fuego y luego un tratado de

paz.¹⁸ Quizás hoy día trataríamos a dos estados, los *unidos*, y los *confederados*. Nuevamente, el pensador educado concluiría fácil que sería altamente improbable que, aún en este escenario, los Confederados hubieran podido mantener la esclavitud mucho más tiempo. Lo más probable es que, gracias a la presión diplomática y económica por las potencias mundiales de aquel tiempo, se hubiera pasado del sistema de esclavitud al sistema de trabajo asalariado. Incluso queda documentado que la esclavitud ya era para autoridades confederadas tampoco un objetivo que había que conseguir, sino que lo veían paulatinamente también como algo que había que abandonar, o al menos se expresaban críticos sobre la esclavitud, cuestionando su existencia.¹⁹

Hannah-Jones y los demás colaboradores del Proyecto 1619, que afirman que la esclavitud fue el *pecado original* de Estados Unidos, y desacreditan la revolución Americana y la Guerra Civil como elaboradas conspiraciones para perpetuar el racismo blanco, tienen poco que añadir para el resto de la historia estadounidense. Comenzar un relato sobre algo llamado pecado original, es imponer un enorme complejo de culpa a los estadounidenses de hoy, y más problemático aún, a las futuras generaciones. Si bien, es verdad que debemos recordar en la enseñanza de la historia también los capítulos oscuros como fue por ejemplo la esclavitud, y que se deben de enseñar crímenes y crueldades que se han cometido en las escuelas, es importante distinguir esto de la carga moral y de construir un complejo de culpa. Por esto mismo es tan importante que se enseñe sin lentes ideológicos y de una postura objetiva la historia de un país. Lo mismo vale en México y en cualquier otra nación. Sabemos que no es posible obtener una postura objetiva al cien por ciento, pero al menos nos debemos fijar en cuidarnos de no cargar la enseñanza y el discurso moralmente. Esto sí es posible. Por ejemplo, podemos enseñar a niños alemanes de la actualidad las barbaridades que cometieron muchos de sus ancestros, sin que ellos se sientan culpables. Y el Proyecto 1619 solo crea polémica. Entonces, hay que preguntar a los proponentes de aquel proyecto, ¿cuál es su verdadera intención? ¿Quieren enseñar hechos históricos, o quieren calentar y cargar un discurso moralista y populista, para dividir aun más a la sociedad? Sería terrible si esto es verdad. Y lamentablemente, todo parece que sí es el caso con el Proyecto 1619.

¹⁸ Cabe mencionar que si no hubiera pasado el trágico accidente que causó el fallecimiento del genio militar Thomas Jonathan "Stonewall" Jackson, o si Ulysses C. Grant hubiera muerto, quizás ciertas batallas hubieran terminado diferente.

¹⁹ Véase <https://www.nytimes.com/2017/08/18/us/robert-e-lee-slaves.html> para una presentación de la discusión en historia.

Esto no es simplemente un cuento desde otro ángulo de la historia. Es un ataque y una falsificación que ignora más de medio siglo de estudios. No hay el menor indicio de que Hannah-Jones (o cualquiera de sus co-ensayistas) haya oído hablar, y mucho menos leído, los trabajos sobre la esclavitud realizados por Peter Kolchin (2003), sobre la Reconstrucción y la vida de Lincoln por Eric Foner (1988, 2010). Ni se diga que ignora por completo la sobresaliente y estelar obra de Shelby Foote (1974), sobre la Guerra Civil Estadounidense. Lo que se omite en el cuento moral racial del Times es impresionante, incluso desde el punto de vista de la erudición afroamericana. La denuncia del racismo blanco sustituye a cualquier examen concreto de la historia económica, política y social del país. No se examina el contexto histórico, sobre todo el desarrollo de la “lucha de clases”, en el que se desarrolló la lucha de la población afroamericana en el siglo que siguió a la Guerra Civil. Y no hay ninguna referencia a la transformación de Estados Unidos en un gigante industrial y en el país más poderoso entre 1865 y 1917, año de su entrada en la Primera Guerra Mundial.

Mientras el Proyecto 1619 y sus autores acomodados encuentran en la explotación laboral de la esclavitud una especie de talismán mágico para explicar toda la historia, pasan por alto hechos de la historia humana. Al sustituir la historia real por una narrativa racial mítica, el Proyecto 1619 ignora el desarrollo social real de la población afroamericana durante los últimos 150 años. Con esto, no le hace ningún favor, sino una injusticia a los estadounidenses de origen afroamericano. Ninguno de los autores habla de la Gran Migración que tuvo lugar entre 1916 y 1970, en la que millones de negros, y blancos, abandonaron el Sur rural y acudieron en masa a ocupar puestos de trabajo en las zonas urbanas de Estados Unidos, especialmente en el Norte industrializado. Este mismo capitalismo tomó decenas de miles y cientos de miles de blancos del Sur. En esta dura escuela del ascenso social gracias al desarrollo del capitalismo, los sureños importados aprendieron a cambiar y muchos pudieron mejorar su nivel de vida. Gracias al capitalismo, cuyas nobles leyes de la demanda y la oferta no discriminan por color de piel, los afroamericanos sureños pudieron salir de la pobreza masivamente.

En 1910, casi el 90% de los afroamericanos vivían en los antiguos estados esclavistas, en su inmensa mayoría en condiciones de aislamiento rural. En la década de 1970, estaban altamente urbanizados. Los trabajadores negros habían pasado por las experiencias de las grandes huelgas industriales, junto a los blancos, en ciudades como Detroit, Pittsburgh y Chicago. No es un

accidente histórico que el movimiento por los derechos civiles surgiera en el Sur, en Birmingham, Alabama, centro de la industria siderúrgica y lugar de las acciones de los trabajadores blancos y negros. La lucha del trabajo asalariado y la acumulación de riqueza, así como la elevación de la pobreza a condiciones de clase media se dio en grandes pasos para muchos negros estadounidenses. Gracias al éxito del capitalismo, y gracias a que el sistema de las democracias liberales occidentales no ven factores como la pertenencia étnica como algo importante y existente, les fue bien económicamente a millones de estadounidenses, más allá de las fronteras raciales.

Del mismo modo que deja de lado la historia del ascenso social de millones de afroamericanos, el Proyecto 1619 no aporta nada a la historia política. No se da cuenta del papel desempeñado por el partido Demócrata, que era una alianza de industriales y políticos maquinistas del Norte, por un lado, y la *esclavo-cracia* del Sur, por otro, en enfrentar conscientemente a los blancos y negros atizando el odio racial. En los numerosos artículos que componen el Proyecto 1619, el nombre del gran y único Dr. Martin Luther King, Jr. aparece una sola vez, y sólo en el pie de página. La razón de ello es probablemente que la perspectiva política de King se oponía a la narrativa racial avanzada por el Times. King no condenó la revolución Americana ni la Guerra Civil. No creía que el racismo fuera una característica permanente de la *blancura*. Pidió la integración de negros y blancos y fijó como objetivo la disolución definitiva de la propia raza. Perseguido y acosado como “comunista” por el FBI, King fue asesinado tras lanzar la campaña de los pobres inter-racialmente y de anunciar su oposición a la guerra de Vietnam. King fomentó la participación de los activistas blancos de los derechos civiles, varios de los cuales perdieron la vida en el Sur. Está claro que King no encaja en la narrativa de Hannah-Jones.

Otro hecho triste es que no menciona en ninguna parte la exitosa y armoniosa colaboración entre blancos y negros durante la Guerra Civil, como fue el caso del *Estado Libre de Jones*, la historia de Newton Knight, para mencionar un ejemplo.²⁰ La política de identidad de la CRT, que subyace a esta indiferencia no sirve para realmente combatir el racismo, ni mucho menos para lograr una disminución de la polarización y de un discurso civilizado en Estados Unidos o en cualquier otro lugar, que depende para su propia supervivencia de la unificación a través de las fronteras raciales y nacionales.

²⁰ Véase Bynum 2001.

El Proyecto 1619 fue un componente de un esfuerzo deliberado para inyectar la política racial, especialmente la CRT, en el corazón de las elecciones de 2020 y fomentar las divisiones entre la clase trabajadora. Así visto, para elevarla por encima de la historia, la nación recibe el apoyo de la raza. La historia es vista como la emanación de la raza. Hay muchos académicos, estudiantes y trabajadores que saben que el Proyecto 1619 es una revisión pseudo-científica de la historia. Es su responsabilidad tomar una posición y rechazar el intento coordinado, encabezado por el Times, de desenterrar y rehabilitar una falsificación basada en la raza de la historia americana y mundial. Si no nos hacemos conscientes, corremos peligro de que tendencias tiránicas reinen cada vez más sobre el mundo de las ideas. Sabemos que llamar la CRT una teoría científica es criticable. Sin embargo, se enseña en instituciones científicas. En alemán, claramente se llamaría una disciplina de las “Geistes- und Sozialwissenschaften”, que se traduce frecuentemente como humanidades y ciencias sociales, o como “arts and humanities” o “social sciences” en español y en inglés. Entonces, dado que la CRT está difundida en muchas universidades, cada vez aumentando más, debemos verlo como una disciplina de las ciencias sociales o de las humanidades. Yo acuso la CRT de pseudocientífica, porque no cumple con ciertos estándares básicos científicos, especialmente estándares básicos de las ciencias sociales, como la objetividad, la imparcialidad, la apertura, la base empírica, la intersubjetividad, la reproducibilidad intersubjetiva de sus mediciones, la coherencia, la independencia de construcciones ideológicas, la falsificabilidad de sus hipótesis y la independencia de la metafísica y de la religión, para solo nombrar algunos criterios. El filósofo australiano Peter Godfrey-Smith lo dice excelentemente (2003, p. 58): “Cuando una teoría no toma ningún riesgo en general, porque es compatible con cualquier observación posible, no es científica”. Es justo uno de los graves errores de la CRT, dado que se basa en un cuento sobre opresión, sobre supuesto racismo intrínseco y sistémico, así pudiendo acomodar cualquier enunciado o resultado observacional en su “teoría” social.

En este mismo sentido, Karl Popper (1935) estableció el debate sobre la demarcación de la ciencia contra la pseudociencia, y discutió, como es vastamente conocido, por qué el Marxismo o el Psicoanálisis no son ciencias, ya que no cumplen con el criterio de Popper de la falsificabilidad. Es decir, si no se puede falsificar una teoría, entonces no es una teoría científica. Quiere decir, más explícitamente, si no se pueden dar condiciones bajo las cuales una teoría sería falsa, entonces esta teoría debe ser rechazada como no-científi-

ca, pseudocientífica, o mala. Popper discutió como es que en el Psicoanálisis y en el Marxismo, siempre se pueden introducir hipótesis auxiliares que logran *rescatar* las construcciones teóricas de ambas teorías. La CRT no se puede falsificar. No se pueden establecer condiciones observacionales donde se introduce nueva información bajo la cual podría ser falsa. El cuento de la opresión que no es empíricamente y causalmente demostrable muchas veces se escapa a la medición, por ejemplo. La CRT (y el Proyecto 1619) parecen más bien poesía racista. Sabemos que el criterio de falsificabilidad de Popper luego fue criticado y ampliado, pero no quita su utilidad básica en reflexionar sobre el conocimiento. Y nos sigue siendo útil para evaluar debates que nacen de las ciencias sociales.

Al final quisiera expresar claramente que es correcto recordar y denunciar crímenes máximamente terribles, genocidios, y otros crímenes de lesa humanidad que se han cometido. La esclavitud es un crimen de lesa humanidad. Pero el Proyecto 1619 es una versión peligrosa de pseudociencia que sólo logra incendiar aún más la polarización del debate. Se supone que, como individuos en la sociedad, buscamos prosperidad y queremos paz social, y no más polarización y violencia, ya sea de extrema derecha, como en Charlottesville en 2017, o con ataques de la Antifa a comercios, gritando “Black Lives Matter”. Ni se diga el ataque al Capitolio estadounidense el 6 de enero 2021, al menos en parte motivada por un comportamiento populista e irresponsable de Donald Trump.

Un buen ejemplo de una adecuada cultura de recuerdo de crímenes de lesa humanidad cometidos me parece el memorial del Holocausto, construido en Berlín. Es un símbolo poderoso de advertencia, de una de las catástrofes sociales más grandes en la historia de la humanidad, recuerda e invita a pararse, a pensar y a ser humildes. Y lo hace sin meter un eterno complejo de culpa a la población alemana. Estados Unidos está actualmente en medio del camino para encontrar su memorial adecuado sobre la esclavitud. Este memorial sí necesita debatir sobre el sentido de estatuas de generales del ejército de los Confederados, necesita discutir y desarrollar mecanismos para evitar crímenes trágicos como el asesinato de George Floyd. Hay excelentes contribuciones. El Proyecto 1619 es una pésima y demagógica contribución, así como lo es la CRT. Son destructivos e irracionales. Y tan grandes como son las palabras de Abraham Lincoln en su discurso de Gettysburg, sin embargo quiero cerrar con las siguientes palabras, aludiendo al gran personaje Dr. Mar-

tin Luther King, que deberíamos juzgar a las personas por el contenido de su carácter, y no por el color de su piel.

Bibliografía

- Bohman, J., (2021), “Critical Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/critical-theory/>.
- Bradley, K., (1994), *Slavery and Society at Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bradley, K., Cartledge, P., y Eltis, D., (eds.), (2011), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bynum, V. E., (2001), *The Free State of Jones: Mississippi’s Longest Civil War*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Cervera Obregón, M. A., (2008), *Breve historia de los aztecas*, Nowtilos, Madrid.
- Culotta, E., (2012), “Roots of Racism”, *Science*, vol. 336, 6083, pp. 825-827.
- Foner, E., (1988), *Reconstruction: America’s Unfinished Revolution, 1863–1877*, Harper & Row, New York.
- Foner, E., (2010), *The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery*, W.W. Norton, New York.
- Fortin, J., “What Robert E. Lee Wrote to The Times About Slavery in 1858”. Disponible en <https://www.nytimes.com/2017/08/18/us/robert-e-lee-slaves.html>. Fecha de acceso: 15 de junio, 2021.
- Foucault, M., (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, París, translated as *The Order of Things*, Alan Sheridan (trans.), Vintage, New York, 1973.
- Foucault, M., (1975), *Surveiller et punir*, Gallimard, París, translated as *Discipline and Punish*, Alan Sheridan (trans.) Pantheon, New York, 1977.
- Godfrey-Smith, P., (2003), *Theory and Reality*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hannah-Jones, N., (2019), “The 1619 Project: A New Origin Story”, *The New York Times Magazine*, New York.
- Henderson, B., (2006), *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster*. Villard Books, New York.
- Fisher, R., (1958), “The Nature of Probability”, *The Centennial Review of Arts & Science*, vol. 2, pp. 261-74, Michigan State University Press, East Lansing.
- Foot, E., (1974), *The Civil War, A Narrative*, Random House, New York.
- Heyes, C., (2020), “Identity Politics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics/>.
- Hitchmough, S., (2020) “Columbus statues are coming down-why he is so offensive to native americans”. Disponible en

- <https://theconversation.com/columbus-statues-are-coming-down-why-he-is-so-offensive-to-native-americans-141144>. Fecha de acceso: 14 de junio, 2021.
- Kant, I., (1784), "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, 12, pp- 481-494.
- Kolchin, P., (2003), *American Slavery: 1619-1877*, edición revisada, HILL & WANG, New York.
- Kuhn, T.S., (1962/1970), "The Structure of Scientific Revolutions", *The University of Chicago Press, Chicago*.
- Lakoff, G., (2002), *Moral Politics: how Liberals and Conservatives Think*, The Chicago University Press, Chicago.
- Magness, P.W., (2020), *The 1619 Project. A Critique*, The American Institute for Economic Research, Great Barrington.
- Popper, K., (1935), *Logik der Forschung*, Julius Springer Verlag, Viena.
- Rodríguez, J.P., (1999), *Chronology of World Slavery*, ABC-CLIO, Santa Barbara.
- Rollock, N., y Dixson, A., (2016), *Critical Race Theory. The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, John Wiley & Sons, Ltd, Singapore.
- Santamarina Novillo, C., (2006), "El sistema de dominación azteca: el Imperio Tepaneca", *Serie Historia 11*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Sowell, T., (1991), *Basic Economics. A Common Sense Guide to the Economy*, Basic Books, New York.
- Simon, S., "Understanding The Pushback Against Critical Race Theory In Schools". Disponible en <https://www.npr.org/2021/06/05/1003533656/understanding-the-pushback-against-critical-race-theory-in-schools?t=1623404087525>. Fecha de acceso: 11 de junio 2021.
- Stefancic, J., y Delgado, R., (2001), *Critical race theory: an introduction*, New York University Press, New York.
- Templeton, A. R., (2013), "Biological Races in Humans", *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, vol. 44, 3, pp. 262-71.

Stoa
Vol. 13, no. 25, 2022, pp. 50–72
ISSN 2007-1868

CUERPO Y SUBJETIVIDAD. PIERRE MAINE DE BIRAN Y *ARTHUR SCHOPENHAUER*

Body and subjectivity. Pierre Maine de Biran *and Arthur Schopenhauer*

ADÁN REYES ROMÁN
Facultad de Comunicación y Medios Digitales
de la Universidad del Valle de México, campus Veracruz
adan_reyes@my.uvm.edu.mx

RESUMEN: En el presente texto se hace una lectura comparada de dos autores cuyo esfuerzo supone la introducción del cuerpo como un problema legítimamente filosófico. Analizamos este concepto en la obra de Maine de Biran y de Schopenhauer, así como la reconfiguración y sus consecuencias en el fundamento de la filosofía contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo · Reflexión · Voluntad · Conciencia · Representación

ABSTRACT: In the present text a comparative reading of two authors is made whose effort supposes the introduction of the body as a legitimately philosophical problem. We analyze this concept in the work of Maine de Biran and Schopenhauer, as well as the reconfiguration and its consequences in the foundation of contemporary philosophy.

KEYWORDS: Body · Reflection · Will · Consciousness · Representation

Recibido el 8 de diciembre de 2021
Aceptado 30 de diciembre de 2021

Introducción

El hombre y su relación con los entes es el horizonte sobre el que se erige la presente investigación. Parece que la necesidad radical de ese fundamento primero exige, así mismo, respuestas radicales que remuevan los sedimentos de lo establecido y ponga en nuevas consideraciones y cuestionamientos el quehacer filosófico y lo que éste tenga que decir al respecto. No es el caso del presente trabajo aportar ese fundamento primero, pero sí indagar en la estructuración filosófica de uno de los elementos que nos parecen cruciales para ponernos en situación, el cuerpo.

Creemos que el filosofar comienza con la vida, con aquello que al filósofo aqueja como una inconformidad con las respuestas y con las preguntas planteadas, con la necesidad de hurgar en todo aquello que influye directamente en la existencia. Desde este postulado partimos en nuestra inquietud filosófica. Por eso el tema del cuerpo, de lo que nos constituye como sujetos de conocimiento, pero también de afectividad, para buscar situarnos en el núcleo de la relación que el sujeto guarda con el mundo, incluidos los otros sujetos (y estos con mayor importancia). La metafísica racionalista planteó el problema de la relación entre lo fundante y lo fundado, entre el ser y el ente, entre el hombre y el mundo; desde aquí se hizo necesario reafirmar no sólo la división sustancial entre el sujeto cognoscente y el resto de los entes, sino también distinguir dentro del propio sujeto una división sustancial que aparta lo que da certeza y fundamento al mundo de aquello que induce al error y la imperfección de la apariencia. Con Descartes se enfatiza la división alma-cuerpo como la división entre la sustancia cuya facultad de raciocinio sustenta la verdad de los hechos del mundo y la sustancia que simplemente nos sitúa en un punto físico de referencia y cuya contingencia nos puede perder en el error de lo aparente y el equívoco.

Esta coronación del racionalismo como el eje rector del sentido del mundo y sus verdades hace énfasis en esa necesidad platónica de superar la carnalidad para acceder a la luz del conocimiento libre de todo error. El cuerpo corruptible es la fuente de la ambigüedad y de los lastres sensibles que dificultan la tarea de la filosofía.

Ya con Platón se hace expresa esta necesidad de liberarse del cuerpo que somete al alma a las sombras inciertas y borrosas del mundo terrenal. El cuerpo es concebido por Platón como esa accidentalidad que imposibilita al hombre alcanzar el verdadero conocimiento y, por tanto, la verdadera felicidad. Es necesario que la parte racional (alma) domine a la parte material (cuerpo) para superar todo relativismo y alcanzar la virtud en el conocimiento universal. Todo movimiento físico está engendrado por una causa racional que sostiene la totalidad el orden cósmico¹, por eso la corrupción del alma es mucho peor que todas las enfermedades del cuerpo, al ser el eje que gobierna y dirige la carnalidad², su enfermedad supondrá una vida de vicios y una mala utilización de todo lo bueno.

El cristianismo primitivo se hizo eco de esta concepción platónica sobre el cuerpo, llegando a radicalizarla en la negativa rotunda a todo lo que estuviese asociado al

¹ Platón, *Las Leyes*, 715 E-716 / 900-901.

² Jenofonte, *Memorabilia*. 4, 3, 4.

placer carnal. Como reseña Peter Brown³, los grupos cristianos de los siglos I al V d. C. instituyeron la abstinencia sexual, el celibato perpetuo hasta tal grado que hubo un descenso dramático en la natalidad dentro de estas pequeñas sociedades. El rechazo a todo lo carnal, motivados por la visión tripartita alma-mente-cuerpo expresada por San Pablo⁴, influyó de manera definitiva en la institucionalización de la iglesia católica y sus dogmas sobre el cuerpo. Esa visión paulina de los tres elementos que componen el ser del hombre fue sintetizada en alma-cuerpo ante la oscuridad y ambigüedad con que el propio Pablo la expuso. Sin embargo, esta idea de la distinción radical del alma y el cuerpo es la constante en todo el pensamiento occidental durante el Medievo cristiano hasta la modernidad cartesiana. Durante la Edad Media el cuerpo fue satanizado, despreciado y castigado como la causa irreconciliable del pecado, del alejamiento de Dios y de que el alma padeciera el eterno castigo a causa de los impulsos carnales; por eso la penitencia y la mortificación muestran el camino necesario para dominar y superar esa corporalidad que enemista al hombre con la divinidad. Con aisladas y poco influyentes excepciones, esta división supone parte fundamental en el corpus de la metafísica.

Descartes establece la misma separación sustancial, definiendo al cuerpo como *res extensa*, lo no pensante cuya principal característica es la materialidad tridimensional y el movimiento. A su vez, el alma es definida como *res cogitans*, lo no corpóreo que se caracteriza por la facultad de la razón, que es independiente del cuerpo y que incluso dota a éste de identidad subjetiva⁵. Para Descartes es fundamental el logro de la verdad filosófica mediante el uso de la razón, libre de errores y cuestionamientos, la verdad en su estado más puro, clara y distinta, que no dé cabida a la duda; por eso esta división es absolutamente necesaria para dar certeza a los postulados de la razón. El cuerpo, al ser corruptible y estar sometido a las incertidumbres de la sensibilidad, es sospechoso de errores y no puede formar parte de aquello que conduce al yo al conocimiento objetivo del mundo. Es el alma la que gobierna por sobre la extensión, la que conduce al sujeto por los caminos de la verdad, dotando de identidad al propio cuerpo pero siempre en referencia a ella misma como principio fundacional.⁶

De este modo, Descartes niega toda posibilidad de conocimiento objetivo fundado en la experiencia sensible; el cuerpo es relegado a la simple y llana materialidad que comparte con el resto de los animales así como con los objetos inanimados; su función es el movimiento basado en la mecánica y en la fisiología, la contracción y relajación de los músculos y cuyo principio generador es el calor del corazón que mantiene la circulación de la sangre por las venas⁷. El único punto de interacción entre el alma

³ Brown 1993, primera parte, caps., 1 al 10.

⁴ 1 Cor. 14:14-15; Ef., 4:22-24; 1 Tes. 5:23 (esta es la única referencia explícita al carácter tripartito del ser del hombre. Pablo hace hincapié en el espíritu como el principio divino, la parte más elevada del hombre cuya apertura a lo divino hace posible que el Espíritu Santo influya en él). Heb. 4:12; 1 Cor. 15:45.

⁵ Descartes 1998, p. 71.

⁶ Descartes 1980, p. 50.

⁷ Descartes 1997, p. 69.

(razón) y la materia (cuerpo) se encuentra en la glándula pineal, al ser según Descartes el único órgano que no se encuentra duplicado en el cuerpo, funge como el punto de intersección entre las dos sustancias que conforman al individuo⁸. Esta explicación, sin embargo, no es ni clara ni distinta, antes bien representa una de las confusiones dentro de la filosofía cartesiana ya que no es objeto de un acto del entendimiento, sino que parte de un *sentir* y obedece a una acción meramente neurofisiológica; es decir que el alma interactúa con el cuerpo a través del cerebro. Aun así, Descartes explica esta interacción desde el punto de vista de la causalidad, como una ocasión para que una sustancia intervenga y gobierne sobre la otra.

A pesar de la crítica empirista al racionalismo cartesiano, la división entre cuerpo y alma se conserva; quizá ya no desde la sustancialidad sino desde la fenomenalidad del mundo (Hume-Locke), pero sin reparar en que sea necesaria una reconsideración del binomio. Debido a esto el tema del cuerpo en cuanto tal no presenta mayor relevancia para la metafísica, que ha dado por supuesta y aceptada aquella división platónica, menospreciando la importancia que pudiera tener el organismo en la construcción del conocimiento.

Partiendo de este muy breve recorrido, pretendemos hacer una lectura comparada de dos autores que representan dos momentos cruciales en la historia de la filosofía para introducir el tema del cuerpo como un problema legítimamente filosófico, cuyas repercusiones han cambiado, directa o indirectamente, el curso del pensamiento occidental. Analizaremos el concepto de cuerpo que se forja en la obra de Pierre Maine de Biran (1766-1824) y de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Autores que a pesar de haber visto tarde la fama y el reconocimiento (Más Maine de Biran que Schopenhauer, quien gozó del reconocimiento hacia el final de su vida), su obra, a partir de estas dos visiones del hombre que la filosofía vuelve la mirada a ese elemento que había permanecido siempre a la sombra de la espiritualidad, un paso detrás de las facultades de la razón. El cuerpo representa para nuestros autores mucho más que el simple amasijo mecánico de carne, venas, huesos y arterias con que el soslayo del racionalismo lo caracterizó; cobra en sus obras una importancia central como natural reacción al absolutismo racionalista y se marca la pauta para poder pensar en el hombre no ya como la conjunción de dos sustancias superpuestas una sobre la otra, sino como una unidad con expresiones cualitativamente distintas pero provenientes de una única realidad existencial.

Sin abandonar la propia tradición metafísica, tanto Maine de Biran como Schopenhauer difieren radicalmente de sus contemporáneos al señalar que el punto de partida para la reflexión filosófica se encuentra en la corporalidad y no en la facultad racional del hombre. El llamado *irracionalismo* que se desprende de estos postulados –más de Schopenhauer que de Biran– no niega la capacidad racional del individuo o su importancia para la generación de conocimiento, lo que sería una simple inversión de los términos, sino que establece sus límites de actuación e influencia en la relación del sujeto con el mundo. El filósofo se asume prioritariamente como un cuerpo den-

⁸ *Ibíd.*, p. 104.

tro del cual la facultad intelectual es eso, una capacidad física, más un producto de la evolución o adaptación del hombre al medio natural que como una sustancia trascendente emparentada con lo divino. Esa es una de las grandes novedades que aportan ambos filósofos al pensamiento occidental y es lo que pretendemos recuperar en este trabajo para mirarla a través del crisol del pensamiento contemporáneo. El problema del cuerpo y su papel dentro de la filosofía cobra una importancia significativa sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, a partir de los avances en ingeniería genética, el psicoanálisis, las nuevas corrientes estéticas, la fenomenología y la hermenéutica. Por esta razón nos parece de suma importancia revisar los postulados de quienes, en nuestra opinión, establecen las bases que hacen posible un cambio paradigmático en la filosofía contemporánea.

La necesidad de superar conceptualmente las teorías dualistas del hombre responde a muchos factores de las sociedades contemporáneas. La masificación en la producción de los bienes de consumo, el debilitamiento de la línea entre lo público y lo privado, el culto a la imagen del cuerpo desde los parámetros de la belleza comercial, el marketing de las afectividades y la declarada crisis de valores morales y culturales, son sólo algunos ejemplos. Arturo Rico Bovio, quien ha dedicado todos sus esfuerzos a elevar la idea de cuerpo a categoría filosófica y adaptarla a la realidad latinoamericana⁹, habla de la necesidad de repensar el dualismo metafísico y reivindicar dicha idea como la unidad atómica de lo biológico, material, creativo y cultural, como una complejidad abierta a lo histórico; dicha reformulación apunta, dice Rico Bovio, a la posibilidad de fundar un sólido sistema axiológico basado en esa reconceptualización del hombre desde lo corpóreo.

Gran parte de la filosofía contemporánea ha visto necesaria e inevitable una conciliación conceptual entre lo corpóreo y lo espiritual, revisando la semántica alrededor del cuerpo y planteando que muchos de los grandes problemas de la época contemporánea se han debido a un profundo desconocimiento de la naturaleza humana en su integridad, no negando la espiritualidad sino repensándola y entendiéndola como parte de las propias acciones de la corporalidad.

Hablar del concepto de “cuerpo” implica siempre una interpretación de la diferencia establecida por la tradición metafísica y las líneas de pensamiento en torno al mismo que se abren a partir de los autores que nos proponemos analizar. En la diferencia entre «el cuerpo que poseemos» y «el cuerpo que somos», es decir entre el poseer y el ser, se encuentra la diferencia radical acentuada por el cristianismo y el cartesianismo.

«Tener un cuerpo», es decir el cuerpo como pertenencia, es una idea que nos remite hasta Platón, pero también a las escuelas postaristotélicas (Estoicismo, Cinismo, Hedonismo) donde comienza a pensarse la corporalidad como una pertenencia sobre la cual podemos (y debemos) tamizar las virtudes para lograr una unidad equilibrada. Dicha unidad, sin embargo, mantiene la idea de que lo corpóreo y lo espiritual son

⁹ Rico 1998.

realidades radicalmente distintas, aunque no necesariamente opuestas, que pueden ser complementarias.

No obstante, el cristianismo primero y el cartesianismo después, se encargaron –como ya hemos dicho– de enfatizar esta diferencia dándole al cuerpo una realidad inferior e incluso dañina para el espíritu y el conocimiento de la verdad. Las disputas entre el racionalismo y el empirismo modernos se dirigen sobre el papel que se le asigna a lo espiritual y a lo corporal en el proceso de conocimiento de los fenómenos del mundo. El resultado viene a ser que la única posibilidad de conocimiento objetivo tiene lugar en las acciones racionales-espirituales, mientras que en las acciones empírico-corporales sucede el equívoco y la parcialidad, aun cuando se declare que es la única forma constatada de contacto real con el mundo. Pensar el mundo desde el cuerpo significa, tanto para el racionalismo como para el empirismo, poseer sólo una parte diminuta de la realidad, la ínfima realidad sensible.

«Tener un cuerpo» significará siempre la división exacta e infranqueable entre la extensión y la razón, entre lo material y lo racional-espiritual; nunca una forma distinta de acceder a la verdad del mundo a través de los objetos que afectan la sensibilidad. Desde esta perspectiva el «conocimiento» del mundo a través del cuerpo está ligado a la subjetividad parcial, equívoca y relativa, incapaz de satisfacer las necesidades filosóficas de una verdad consumada, universal y perenne.

Por otro lado, «ser el cuerpo» representa la verdadera crítica a la metafísica racionalista que condena la presencia como uno de los males que atentan francamente contra el conocimiento. «Ser el cuerpo» se sostiene sobre la idea de la unidad empalmada en una única realidad que se manifiesta de formas distintas, lo que no significa que esté dividida en sustancias diferentes ni antagónicas. Todo lo contrario, el hecho de reconocer que se es un cuerpo, más allá de la posesión, significa asumir la idea de que se pertenece al mundo de una forma más natural, más íntima y más inmediata; es asumir que la existencia del otro, igualmente como cuerpo, *representa una dificultad y un escándalo para el pensamiento objetivo*¹⁰, que se es una provincia coextensiva del mundo que habitamos¹¹ y que como tal los fenómenos que afectan la sensibilidad contienen de suyo una parte de nosotros mismos, el ser objeto entre objetos, aun cuando se reconozca la diferencia cualitativa de la capacidad racional del hombre. Esta segunda forma de entender el cuerpo se opone directamente a la fórmula cartesiana del cogito, la presencia física se revela determinante para hablar de la existencia, del mundo y del conocimiento e interpretación que de ambos podamos tener.

Herder hace un extenso recorrido sobre los modos como las actitudes sociales y los sistemas axiológicos de cada sociedad están basados en una u otra concepción del cuerpo desde su actividad orgánica y desde su interpretación al interior de la comunidad¹². El diseño de la ropa para cada edad del individuo está basado en la

¹⁰ Merleau-Ponty 1985, pp. 360-361.

¹¹ *Ibidem*, p. 361.

¹² Herder 1982, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer se explaya también en la descripción de la capacidad racional del hombre como un mero mecanismo de adaptación natural. De eso hablaremos en su respectivo capítulo.

disposición del cuerpo y, sobre todo, en la valoración que del mismo se tiene, en la necesidad (por naturaleza evolutiva) de suplir las carencias físicas –respecto del resto de los animales– para adaptarse de manera más eficaz al medio natural. *Pero la influencia de la figura y demás atributos del cuerpo humano en la fábrica conceptual del mundo es indiscutible, tanto en lo relativo a las coordenadas espaciales como en la apercepción del tiempo.*¹³

Desde este punto de vista, todos los bienes culturales son extensiones del cuerpo, inseparables de las facultades sensoriales, motrices o conectivas del organismo, los cuales buscan potenciar, proteger o sustituir las capacidades físicas naturales del ser humano. Merleau-Ponty va un poco más allá al establecer que el primer bien material del que tenemos noticia es el propio cuerpo, primer objeto inmediato a la conciencia, del cual nos formamos un imaginario a partir de las prácticas sociales en que crecemos.

Pero además del cuerpo que soy, está el cuerpo otro que *es* también y tiene las mismas características que yo. Esto nos lleva inevitablemente al ámbito de la ética y la política, a la esfera pública en que nos desenvolvemos en medio de acuerdos, decisiones respecto de los demás, negociaciones y en general todo lo que implica ser animales gregarios. He ahí la importancia de abordar este tema desde sus bases y buscar parámetros que nos permitan evaluar si es un problema que valga la pena ser pensado y considerado desde la filosofía.

Nos parece que es mediante la conciencia reflexiva o autoconciencia que se hacen posibles las interpretaciones en torno al cuerpo y no desde un apriorismo epistemológico como lo plantea la metafísica racionalista; que es mediante una disposición psico-social y no mediante supuestos espirituales que nos creamos una imagen del mundo circundante a partir de nuestro propio modo de estar. De esta forma se pueden explicar de mejor manera los múltiples y contradictorios imaginarios sociales en torno a la corporalidad, los cuales varían en cada sociedad según su contexto. El análisis que hace Herder en la obra ya mencionada sobre el carácter sociocultural del lenguaje reconfigura el aparato conceptual con que nos definimos a nosotros mismos dentro de una comunidad local, pero también en las relaciones que se establecen con otras ajenas. Así pues, la narración que podamos hacer de nosotros como cuerpo, tanto si es una pertenencia material como si es la única base unitaria sobre la que descansa el ser, estará precedida por el acervo cultural y tradicional en que nos hayamos desarrollado desde el nacimiento.

Veremos, en lo siguiente, las pautas que marcan el camino hacia estas consideraciones. Hay que aclarar que no encontramos en nuestros autores estas conclusiones del modo antes expuesto, pero sí preparan el camino para ellas. Tanto Maine de Biran como Schopenhauer desarrollan sus teorías en torno a este tema desde la inconformidad con los estatutos de la filosofía predominante. Aunque es muy poco probable que se leyeran entre sí o que tuvieran noticias el uno del otro, sus planteamientos se tocan por momentos tan estrechamente que podríamos pensar en una complicidad en-

¹³ Rico 1998, p. 25.

tre ambos, sin embargo, no es más que el mismo malestar filosófico el que anima sus análisis y conclusiones. Pasemos pues a entrever de qué manera entienden el tema que nos ocupa y hasta qué punto su obra desemboca en esta idea del cuerpo como única realidad que condensa el ser del hombre en sus múltiples modalidades.

2. Pierre Maine de Biran (1766-1824)

En su análisis sobre la ontología biraniana, Michel Henry se pregunta asombrado cómo pudo pasar tan desapercibida, a la obra de un filósofo que parece sentar las bases de la reducción fenomenológica en el mismo sentido que la entiende Husserl y que al mismo tiempo da pie a planteamientos que son ampliamente discutidos en la filosofía contemporánea. Pero la historia del pensamiento es así, la fama y la presencia académica (o la falta de ellas) ha determinado en muchas ocasiones el éxito o el fracaso de un autor en términos de difusión y comentario de su obra. El caso de Maine de Biran es el segundo; sus textos fueron eclipsados por el sensualismo de Condillac y De Tracy, por un lado, y por la filosofía positivista en los años siguientes por otro. Aunado al hecho de que ostentaba una personalidad retraída, que no gustaba de firmar con su nombre lo poco que publicó en vida y con una fuerte tendencia al diálogo consigo mismo alejado de las muchedumbres, como lo narra en una pequeña autobiografía de 1794. A pesar de ello, y quizá como una consecuencia, la filosofía de Maine de Biran aporta una revalorización del cuerpo dentro de la filosofía en la que la fenomenología contemporánea ha visto la necesidad de revisar las bases sobre las que se cierne no sólo la reducción eidética sino también la caracterización del sujeto en la descripción del fenómeno.

Como ávido lector de *Les Confessions*, queda prendado del intimismo con que Rousseau expone su pensamiento, a tal grado que toda su filosofía se expresa con el mismo carácter confesional. Pero esta influencia no sólo se da en el aspecto expositivo, sino que se enclava en los postulados centrales de su pensamiento, llegando a situarse a sí mismo como el objeto de estudio de su propia filosofía. Se entiende entonces que el *yo* representa el punto central del pensamiento biraniano; un *yo* que difiere, como veremos, radicalmente del que planteó Descartes y toda la metafísica racionalista, un *yo* que en lugar de rechazar la corporalidad tipifica su condición en cuanto tal, constituyendo al sujeto en una unidad que se expresa de distintas maneras, donde el cuerpo es el campo de posibilidad de la existencia y el *yo* es el campo de acción de la voluntad a través de la cual se conoce el mundo, sin que haya una diferencia de base entre uno y otro sino, antes bien, una simultaneidad.¹⁴

La filosofía biraniana pretende partir del mundo de las vivencias, de todo aquello que envuelve el desarrollo del *yo* como individuo y como modelo para sí mismo. Hemos dicho que se toma a sí mismo como el objeto de sus investigaciones, por eso la autobiografía y su diario de andanzas son la base y el contenido primero a partir del cual expone su pensamiento filosófico, donde la práctica es el sustrato básico de la

¹⁴ Morera de Guijarro, J. I. "La problemática del yo en Maine de Biran", en *Anales del seminario de metafísica*, XXII, 1987-88, Ed. UCM, Madrid, pp. 185-186.

teoría. De este modo Maine de Biran trata de encontrar una integridad en la conceptualización del hombre en la que el *yo* abarque un campo mucho más extenso que el de los reduccionismos teóricos como el racionalismo, el sensualismo materialista o el empirismo. Sus investigaciones buscan ir más allá del orden de las razones cartesianas y del mero intuicionismo, son un constante preguntar sobre sí mismo, una exploración de las tierras desconocidas de la interioridad, una especie de aventura en la que el autor está comprometido en su totalidad con cada palabra¹⁵.

Frente al sensualismo de Condillac y De Tracy, quienes en términos generales sostienen que la totalidad de las ideas y las facultades humanas tienen su origen en el impacto que los fenómenos externos provocan sobre la sensibilidad, Maine de Biran establece que el hombre, propia y formalmente, es en esencia una fuerza activa, que el cuerpo se define por el movimiento, el esfuerzo y la voluntad de dirigirse a un objeto, pero donde ese dirigirse, esa intención, tiene su soporte en la conciencia que actúa al mismo tiempo que la corporalidad porque forma parte de ella, no hay aquí una disociación de sustancias ni un desfase de las capacidades humanas, sino un esfuerzo conjunto por comprender el mundo circundante. Es decir, no es ni la razón ni el cuerpo el origen del conocimiento, sino ambos a la vez.

La razón encuentra sus propios límites en las contradicciones naturales del hombre, expresadas en la antinomia de lo racional y lo irracional como elementos no necesariamente excluyentes, pero sí característicos de la existencia humana. Por eso se hace imprescindible una revisión metodológica que vaya mucho más allá de dicha antinomia, la cual debe ser superada en pos de una visión más armónica, más integradora, más en consonancia con la naturaleza humana. Es necesario, por tanto, hacer una reconsideración de la experiencia del hombre en su contacto con el mundo. Ese es el principio del cual Maine de Biran parte para configurar su pensamiento. La idea de experiencia que nos ofrecen las ciencias presenta limitaciones para ser aplicadas al campo antropológico, por eso es necesaria una ampliación y un enriquecimiento de su contenido a partir del punto en que sucede la propia experiencia, o sea lo cotidiano, ahí donde nos enfrentamos cara a cara con el mundo. Esta es la punta de lanza con la que Maine de Biran buscará reconsiderar e incluir lo individual concreto, el *yo* actuante con todas sus contradicciones, como un campo de experiencia fundamental para dicha reconceptualización y para otorgarle el estatuto filosófico y científico a la vivencia humana. Y para ello hay que revisar primero los conceptos que la ciencia y la filosofía han forjado en torno al estudio humano.

No vamos a hacer aquí un recorrido por todos los conceptos que Maine de Biran reconsidera en su investigación, por cuestiones de espacio, tiempo y porque sólo algunos están relacionados directamente con el tema del cuerpo; vamos a centrarnos en uno que es primordial para el cambio de paradigma en el estudio filosófico.

La «reflexión» es entendida aquí en un sentido totalmente opuesto a la concepción clásica. El ser no se nos da en el distanciamiento del fenómeno en que la conciencia hace de mediador entre su mero aparecer y la captación intelectual con que construi-

¹⁵ Lacroze, R., 1970, *Maine de Biran*, PUF, París, p. 25, (citado por Morera Guijarro, op. cit.).

mos su sentido, o sea desde la reflexión en el sentido clásico, sino que nos es dado de forma inmediata, sin distanciamiento alguno, en una forma de conocimiento que plasma sus características de manera directa en el sujeto que percibe el fenómeno y ese ser ya no es cualquier ser, es propiamente el *yo* que queda singularmente determinado según el modo particular en que es percibido, oponiéndose como tal a cualquier movimiento de la trascendencia¹⁶ pero siendo en sí mismo una fuerza absolutamente trascendental; así, la simplicidad es uno de los principales atributos del conocimiento dado en la reflexión. El *cogito* deja de entenderse como un acto intelectual y se renueva en la idea de acción, esfuerzo, movimiento simultáneo. El sujeto percibe el fenómeno y el grado de afectación que éste ejerce sobre él; de este acto de conciencia de sí mismo, de reflexión a partir del contacto con el mundo, acontece el *yo* como una simultaneidad inmediata ahí donde el fenómeno entra en contacto con el sujeto. Un fenómeno cuyo ser se encuentra en su propio aparecer desde sí para la conciencia, ya que Maine de Biran rechaza la idea de un «ser en general» y, en cambio, concibe a cada fenómeno como portador de su ser propio, desvelado en la inmediatez de la reflexión¹⁷.

Esta diferencia radical con el concepto clásico de «reflexión» plantea un cambio definitivo en la idea del *yo*, que habrá que entenderlo no como una pasividad intelectual sino como una fuerza intencional que se identifica necesariamente con los actos volitivos del cuerpo, como ese centro orgánico de donde surge o donde se origina la acción humana; en ese actuar del hombre el *yo* se objetiva en una sola imagen individual. La «reflexión» es presentada como el conocimiento no trascendente, no fundado por una sustancia distinta al sujeto; un conocimiento que se dirige al mundo y sus modos de afectación y alteración del *yo*, siendo la profundidad misma de la subjetividad, la vida íntima de un *yo* constituido en cuerpo subjetivo.

Ese esfuerzo del *yo* hacia la apercepción interna –dice Maine de Biran– es originado por la voluntad, en la cual se concentra tanto aquello que nos hace partícipes del mundo natural como aquello que nos distingue del resto de los seres. “Le moi [...] reside exclusivement dans la volonté; la conscience du moi sentí, reconnu distinct des autres existences, ne s’acquiert que dans celle d’un effort voulu”.¹⁸

El hombre reúne en sí dos clases de facultades condensadas en una misma realidad y no un entramado de sustancias o realidades superpuestas ni antagónicas, por eso la primacía de la experiencia debe hacerse extensiva desde el ámbito del objeto hacia el ámbito del sujeto; esto a través del método reflexivo entendido como la auténtica observación interior que coloca al sujeto frente a sí mismo como sujeto, localizando en él todos los datos tal como pueden encontrarse en la naturaleza:

Exister, pour l’homme, à titre de sujet pensant, actif et libre, c’est avoir la conscience, la propriété de soi. Jouir de son bon sens ou de sa raison, de su libre activité, pouvoir dire et se reconnaître *moi*, voilà le fond de

¹⁶ Henry 2007, p. 39.

¹⁷ Maine 1952, pp. 85-86.

¹⁸ *Ibidem*, p. 216.

l'existence humaine, et le point de départ, la donnée première, le fait primitif de toute science de nous-mêmes¹⁹

Una ciencia del hombre propiamente dicha tiene que dirigirse a fenómenos autorreferenciales, a los hechos de conciencia, al *yo* como lo primitivo o como principio fundamental. No hay, por tanto, otro camino que el de la actividad reflexiva como acto personal, íntimo, de saberse a sí mismo allí en lo que es diferente al *yo*, en medio de la extrañeza, como un ponerse delante de sí mismo con absoluta claridad justo ahí donde aparecen los objetos del mundo. Es decir, dirá Maine de Biran, no hay otro camino que el de la evidencia inmediata del conocimiento por medio de la reflexión.

Es necesario que el *yo* se mantenga atento a sí mismo cuando acontece el fenómeno, que sea una fuerza consciente que persista en el esfuerzo, para actuar según el método reflexivo tal como es planteado aquí. El sujeto debe entenderse como una fuerza activa a la vez que como una resistencia no estática, como movimiento que se mantiene en la tensión del encuentro con el mundo, es decir, como sujeto relativo precisamente respecto del mundo y no absoluto, ya que las verdades del fenómeno que aparece delante suyo le obligan a mirar atentamente el modo como es modificado por éstas, varían en función del impacto y del grado de alteración sobre la propia subjetividad.

Como podemos ver, las relaciones establecidas entre el sujeto y el mundo se entienden en términos de una interacción dinámica, como un movimiento constante; el hombre mismo es caracterizado como fundamentalmente movimiento. Por esta razón los conceptos de *objetividad*, *universalidad*, *cosa*, son cambiados por conceptos funcionales como *fuerza*, *dinámica*, *resistencia*.

Maine de Biran abandona definitivamente los conceptos generales y abstractos del hombre y sale en busca del *yo* como principio de individualidad, como esa capacidad de captarse a sí mismo actualizándose constantemente en la reflexión y en la coexistencia con el objeto. Así, «reflexión» y «percepción» son acciones análogas, simultáneas. La primera se refiere al *interior* del sujeto, la segunda al exterior. La percepción del sí mismo y la percepción del mundo son dos momentos análogos de un mismo acto de conocimiento. Sin embargo, siempre será el conocimiento de sí el que abra la posibilidad de conocer el mundo en cuanto tal y no a la inversa. Es posible que Merleau-Ponty tenga presente esta precisión de la filosofía biraniana cuando habla del carácter prerreflexivo del *yo*, el cual se conoce a sí mismo como objeto cultural, tiene experiencia de sí al tiempo que percibe el mundo; que es prerreflexivo porque no se trata de un repliegue hacia un *interior*, sino de una unidad tan compacta que no permite hablar propiamente de un adentro y un afuera del individuo en el sentido clásico, pero sí de una relación directa y originaria entre naturaleza y cultura.²⁰

De este modo Maine de Biran se perfila hacia una ontología de la subjetividad mediante la inmanencia radical de la conciencia como experiencia interna trascendental, es decir que la vivencia se revela para sí misma de modo originario en el aparecer de su

¹⁹ Maine de Biran, P., (1834), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Landrage Libraire, París, p. 15.

²⁰ Cfr. Merleau-Ponty 1986, pp. 358- 376.

propio ser, en su acontecer inmediato para el sujeto, siendo la subjetividad esa verdad originaria. Esta caracterización de la estructura experiencial sólo puede ser sostenida en la inmanencia de la conciencia²¹. De tal suerte *hecho* y *sentido* son una y la misma cosa, en el aparecer del fenómeno está su propio ser siempre que se permanezca atento al modo como se es afectado por él.

En esta ontología de la subjetividad, la distinción entre *cuerpo* y *yo* no supone un dualismo sustancial como el que ya hemos mencionado, sino la idea existencial de que ambas modalizaciones conforman una sola realidad íntegra en la que el *yo* configura el ser del individuo y lo entiende como eminentemente *cuerpo*; el *yo* es él mismo el *cuerpo subjetivo*. Una ciencia del hombre –sentencia Maine de Biran– tendrá que asumir esta unidad y partir de ella si es que quiere lograr un conocimiento integral.

Por esta razón, hablar del *yo* es ya hablar de la corporalidad; coexisten en él sus propias caracterizaciones como voluntad, como un cuerpo que se mueve y que siente; la diferenciación de estas capacidades es dada por la reflexión, pero no podemos pensar a partir de ellas en realidades diferentes, sino exclusivamente en la interpretación que hacemos del cuerpo en cuanto a la inmediatez con que se presenta.

En la acción del cuerpo, en el movimiento que emprendemos se hace patente el sujeto como persona y no como un puro abstracto²². Es el *yo-cuerpo* una unidad integral donde coexisten e interactúan la voluntad, las sensaciones y la fuerza de movimiento; es la tierra firme donde es posible asentar un conocimiento libre de dudas en la propia inmediatez, sin el peligro de ser arrojados al laberinto del escepticismo o del idealismo.²³

Es natural que se insista en los conceptos que remiten al movimiento y la dinámica, tomando en cuenta el auge y los avances de la gran industria nacida en Inglaterra y expandida por la Europa continental con gran éxito²⁴. La ciencia y la filosofía marchan en función de las necesidades y transformaciones del sector industrial y la técnica; los hechos más importantes de la sociedad son explicados en términos del movimiento y la mecánica. Desde aquí Maine de Biran explica el cuerpo como movimiento, como una fuerza activa en tanto que voluntad, pero también como resistencia. Es el cuerpo el que posibilita al *yo*, pero al mismo tiempo le pone límites, se resiste a él; de igual modo ocurre con los fenómenos del mundo los cuales abren el campo de posibilidades del *yo-cuerpo* al tiempo que le presentan el mayor grado de resistencia.

Al respecto, Maine de Biran precisa que es necesario entender esta bidimensionalidad del *yo-cuerpo* o del *cuerpo subjetivo* para que no se desborde conceptualmente o se decante sobre uno de los extremos que se critican (sensualismo-racionalismo). Todas las impresiones que tenemos constantemente, que se repiten con cierta regularidad, se unen con tal estrechez y adherencia que si no estamos atentos reflexivamente a su acción sobre la subjetividad pueden llegar a reemplazar ideas y confundirse con

²¹ Henry 2007, pp. 41-43.

²² Maine de Biran 1834, p. 168.

²³ *Ibidem*

²⁴ Maine de Biran 1955, pp. 7-13.

el pensamiento²⁵, por eso, si el sujeto se limitara sólo a las sensaciones puramente afectivas (Condillac, De Tracy), en el momento en que una sensación se volviera demasiado viva ocuparía toda la facultad de sentir y se identificaría con ella, concentraría su existencia en ese punto, no podría distinguirla ni compararla, se cegaría en los límites de una sensación particular que ha sido confundida con la totalidad²⁶. Así, es necesario establecer límites que acoten tanto la actividad afectiva como la intelectual. El *yo-cuerpo* pasa constantemente de una actividad a la otra, vive en ambas de manera sincrónica, en una simbiosis necesaria en la que el intelecto no es más que el punto en que el sujeto se separó definitivamente de la pura animalidad.

La vida se manifiesta como *yo* y como *cuerpo* en la inmediatez de la reflexión, en la estructura de una conciencia intencional (movimiento-esfuerzo-apercepción interna) fundada en la subjetividad²⁷ como la fuente prodigiosa de un conocimiento relativo –en tanto que no determina sino al fenómeno en su puro aparecer–, pero absoluto –en tanto que no es posible de otro modo. La subjetividad, afirma Maine de Biran, es estar siempre referido a un objeto, es en ese esfuerzo de la conciencia intencional donde aparece la corporalidad como lo primario, como su única condición de posibilidad. Es posible que sea este el motivo de que el cuerpo haya pasado tan desapercibido, o se haya minimizado su acción en el acto de conocer, porque es tan inmediato, tan habitual, tan constante su actividad (y tan fundamental) que llega a ser inconsciente o simplemente deja de percibirse; de tal suerte, es urgente hacer hincapié en su importancia radical como objeto primario y adyacente de la conciencia. El *yo* sólo puede tener conciencia de sí mismo gracias al cuerpo y sólo en el cuerpo; este es el hecho primitivo que sucede a través del sentimiento de esfuerzo y movimiento de la intencionalidad, nunca de manera independiente como pretendió el racionalismo.

La conciencia intencional se ve transformada en fuerza nerviosa y muscular mediante la cual se capta a sí misma como actividad orgánica que se mueve en todo el entramado corporal. No es que el *yo* actúe sobre el cuerpo desde una realidad metafísica o trascendente, sino que su única posibilidad de actuación frente al fenómeno es la acción del cuerpo orgánico en el cual encuentra también sus propios límites. El cuerpo se opone al *yo* en tanto que se le resiste y le limita, pero es él mismo ese *yo* en tanto inmediatez revelada en la reflexión.

Queda así establecido que, frente al *cogito* cartesiano, frente a una sustancia estática, la voluntad se encuentra siempre en acción; el *yo* biraniano permanece como una fuerza activa en constante tensión. Es la presencia, el estar atento al mundo, lo que justifica el ser del sujeto y no la sustancialidad trascendente retraída de lo cotidiano:

Si Descartes creyó colocar el principio de toda ciencia, la primera verdad evidente por sí misma, diciendo: *Pienso, luego soy cosa o sustancia pensante* – nosotros diremos mejor, y de manera más precisa, con la evidencia irrecusable del sentido íntimo: Actúo, quiero o pienso en mí la

²⁵ Maine de Biran 1953, p. 164.

²⁶ *Ibídem* p. 15.

²⁷ Henry 2007, pp. 42-43.

acción, luego me sé causa, soy o existo realmente a título de causa o de fuerza.²⁸

Tal es la contundencia con que Maine de Biran apuesta por un concepto de sujeto que no lo aleje del mundo de la vida, que no se vea rebasado por una trascendencia sustancial cuya naturaleza difiere de esta en que nacemos y morimos, donde se desarrolla la vida y donde el ser se determina por el estar. El cuerpo subjetivo como unidad del *yo* es el descubrimiento que sustituye la psicología empírica con una ontología subjetiva de la intimidad fenomenológica con el mundo. El sujeto conoce su derredor porque forma parte de él, porque ha surgido de él y porque apresta toda su capacidad perceptiva y reflexiva a la dura e interminable tarea de interpretarse dentro del mismo a partir de las distintas modalidades que le son posibles. Cuerpo y *yo* no son otra cosa que los modos en que se expresa el sujeto en su integridad, a través de los cuales pervive a título de hombre. Puede desaparecer el *yo* y nos quedaría sólo un cuerpo que actúa sin el ejercicio del razonamiento en su pura animalidad, en la simple animación instintiva que se desenvuelve en el reino de lo meramente habitual; pero si desaparece el cuerpo, toda posibilidad de lo subjetivo, de *yo*, de fuerza motriz, quedaría anulada, imposibilitada para atender las acciones de la vida. No hay sujeto sin cuerpo porque decir sujeto es ya, de una vez para siempre, decir *cuerpo*.

1. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

“Sería deseable que un hombre habituado a la observación analizara la voluntad (...). Para esta importante cuestión se precisaría un filósofo que se replegara con frecuencia sobre él mismo o que apenas saliera de sí mismo”²⁹, decía casi suspirando Maine de Biran en 1794 y pareciera que el eco de aquel deseo suyo hubiera llegado a oídos de Schopenhauer y éste hubiese decidido aceptar semejante encomienda. Pero no es así, Schopenhauer tiene sus propios motivos filosóficos para dedicar su vida al análisis de dicha cuestión; veremos, sin embargo, que sus investigaciones y conclusiones se emparentan en algunos puntos de modo directo con lo expuesto por Maine de Biran. El motivo no es otro que una misma personalidad inconforme con la filosofía oficial y ávida de nuevos horizontes.

El problema que anima a Schopenhauer es también que logra ver grietas en el dualismo sustancial de la metafísica moderna, pugna siempre por un análisis de sus fundamentos primeros para acercarlos al mundo. Busca constantemente construir un sistema filosófico de la totalidad de la vida y para ello comienza por darle un nombre a lo trascendente, a la *cosa en sí* de lo real, pero partiendo de una base distinta a la del racionalismo; encuentra que ese soporte del mundo no puede ser un principio racional, ordenador y teleológico, sino todo lo contrario. Al identificar el principio nouménico del mundo con la Voluntad, Schopenhauer establece una frontera infranqueable con la filosofía precedente.

²⁸ Maine de Biran 1953, p. 271 (citado por Morera de Guijarro, J. I. *op. cit.* p. 195.).

²⁹ Maine de Biran 1955, p. 47.

No es sólo que el principio fundamental de la vida sea irracional, con lo cual ya ha roto por completo con la tradición filosófica, sino que dicho principio, además, carece de una razón para ser, con lo cual el propio mundo como producto de ese sustrato primero carece también de toda intención concreta, de toda justificación, de toda esperanza; la vida es un mero existir sin más. La esencia del mundo –dice Schopenhauer– es ciertamente la Voluntad, el fondo primordial y último del ser, irreductible, fuente de todo lo fenoménico, de todo lo visible, de todo lo orgánico; es la condición de posibilidad de todo lo animado y lo inanimado, de todo cuanto se encuentra unido a la causalidad, al tiempo y al espacio que se manifiestan en la representación del entendimiento³⁰:

La verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que el producto o más bien manifestación de algo espiritual [la Voluntad] y que la materia misma está condicionada por la representación, en la cual tan sólo existe.³¹

Schopenhauer rechaza la división sustancial del mundo descrita desde Platón de mundo real y mundo aparente; según su planteamiento, lo que constituye la esencia de la naturaleza, el fundamento de todo cuanto aparece en el mundo es Voluntad. Sin embargo, ese principio fundante del mundo no es susceptible de conocimiento, no es posible aprehenderle en el entendimiento, sino que simplemente es vivido por cada uno de los seres mundanos en mayor o menor intensidad.

Todos los hechos del mundo, todo cuanto aparece como fenómeno, es una expresión individualizada de la Voluntad universal, la cual expresa su totalidad en cada uno de los millones de objetos que componen el mundo. Éstos no son su causa ni su efecto, tampoco su forma, sino una mera expresión apenas esbozada, una imperceptible irrigación de su ser desde el fondo del misterio:

Mas si los objetos que se manifiestan en esas formas [espacio, tiempo y causalidad] no han de ser vacíos fantasmas sino poseer un significado, tienen que indicar algo, ser la expresión de algo que no es a su vez como ellos objeto, representación, existente meramente de forma relativa, para un sujeto; sino que tal cosa existirá sin esa dependencia respecto de otro ser opuesto a él como esencial condición suya y respecto de sus formas, es decir, no será *ninguna representación* sino una *cosa en sí*.³²

La estructura del mundo de las representaciones se funda en el concepto de sujeto y en el de objeto. Ambos elementos son recíprocos y dependientes el uno del otro; no hay sujeto sin objeto y viceversa. El objeto es percibido, o por el sujeto y éste se lo

³⁰ Aquí hay que leer las claras alusiones a la filosofía kantiana, de la cual Schopenhauer se dice heredero y continuador.

³¹ Schopenhauer 2008, p. 8.

³² Schopenhauer 2005, vol. I, §24, p. 172

representa para conocerlo, para descubrir su sentido en función del núcleo de la subjetividad. Pero esta representación no es posible si no está mediada por la corporalidad del sujeto, ello por el simple hecho de que toda representación está formada por las afecciones, de otro modo el sujeto cognoscente no sería más que una *alada cabeza de ángel sin cuerpo*, es decir que no tendría ningún arraigo en el mundo que dice conocer.³³

Encontramos en este planteamiento una caracterización del sujeto similar a la expuesta en el capítulo anterior; el sujeto que conoce el mundo no puede hacerlo a través de facultades trascendentes afinadas en una sustancialidad racional deducida o inducida a través de leyes lógicas puras, sino siempre trascendentales, es decir, inherentes a la naturaleza humana, que contemplan el error y la relatividad como parte de las interpretaciones del mundo y que como tales tienen lugar en el fondo de la subjetividad. Para Schopenhauer el sujeto es una expresión individualizada del principio fundamental del mundo, es esencialmente voluntad objetivada, pero dicho principio carece de toda racionalidad y de todo orden, es pura apetencia, movimiento, irradiación de deseos y necesidades, y el hombre al ser la expresión más intensa de esa condición participa de su misma naturaleza, siendo un binomio de voluntad y representación. Por la primera está en el mundo, se adapta a un medio y busca constantemente satisfacer las necesidades del cuerpo; por la segunda (la cual no es más que una capacidad desarrollada de manera adaptativa para suplir las carencias físicas³⁴) se crea una imagen del entorno a través del principio de razón suficiente para manejarse de manera efectiva en él. El camino para comprender los fenómenos del mundo no puede ser otro que el cuerpo, en el cual coexisten la voluntad y la representación; la racionalidad como tal es sólo una función cerebral mediante la que organizamos nuestras representaciones y nos conducimos en el mundo, nunca más una sustancia intelectual que domina el cuerpo, por el contrario, es dominada por los afectos y las apetencias de éste. De tal suerte, ninguna ciencia puede alcanzar el fin último de un conocimiento absoluto, pues al no poder salir nunca de la representación y al verse determinada por la voluntad del sujeto, no puede llegar jamás a poseer la verdad en cuanto tal. Toda representación tiene su origen en la sensación como un proceso del organismo que se limita a los confines de la piel:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos, pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad.³⁵

³³ *Ibíd.* §17, p. 151.

³⁴ Schopenhauer 2008, pp. 25-28.

³⁵ Schopenhauer 2005, vol. I, §18, p. 152.

El individuo es fundamentalmente cuerpo que se expresa de dos maneras distintas, como representación donde adquiere un carácter de meramente objetual, y también como voluntad que busca incesante la satisfacción de los deseos. Toda acción del cuerpo debe ser entendida como un acto de la voluntad que se expresa para el entendimiento, es la voluntad misma que se pone delante de sí como una forma perceptible para la representación. De esta forma se rechaza toda posibilidad de un conocimiento a priori de sí mismo, pues la existencia del sujeto es siempre una existencia vivida, representada. El cuerpo es el enlace que une efectivamente la voluntad y el intelecto, es cognoscible desde la acción del cerebro en tanto que objeto que comparte la misma naturaleza física que el resto de los seres del mundo, es también quien se conoce a sí mismo, se representa a sí mismo como objeto inmediato a la razón. Sin embargo, lo que no puede comprenderse en esa relación es la razón última de la voluntad como cosa en sí, y esto es porque no existe tal razón.

La visión que Schopenhauer presenta de la realidad humana no es la de un ser privilegiado, sino todo lo contrario. La Voluntad es el fundamento del mundo, hemos dicho, un sustrato irracional, inexplicable, que no es otra cosa que la mera apetencia, que no es capaz de otra cosa sino de expresarse en cada fenómeno del mundo como una necesidad incesante de algo que no sabe qué es, y que no obtendrá jamás. Voluntad de vivir, eso es lo esencial, un deseo siempre insatisfecho y un anhelo siempre nostálgico, pues la voluntad no desea esto o aquello, no encuentra la saciedad en lo concreto, en el nombre propio, sino que ese desear se desborda; no encuentra el reposo que supone la satisfacción de la apetencia pues esto le llevaría a la anulación de sí, *eterno devenir, flujo perpetuo, pertenecen a la revelación del ser de la voluntad*³⁶. Esa condición se expresa en el mundo como voluntad de vivir, como la lucha que la voluntad emprende consigo misma en cada ser de la naturaleza, los cuales expresan, todos sin excepción, algún grado de esa voluntad. Esto es lo que Schopenhauer llama los grados de objetivación, según los cuales el hombre es el que expresa con mayor intensidad esa apetencia de la voluntad de vivir. Desde el mundo inorgánico mineral hasta el hombre como cúspide de la naturaleza, la Voluntad se proyecta a la vida en cada ser individual. Pero el hombre es también, y por lo mismo, aquel que expresa con mayor nitidez ese absurdo de la Voluntad, esa sinrazón del existir sólo porque sí, con el añadido de tener conciencia en todo momento de que no es sino un ser efímero que en nada interesa al mundo, que tendrá que vérselas con un entorno que le es siempre adverso.

El sujeto juega un papel intermedio al participar tanto de la *cosa en sí* como del mundo de la representación. Ese es el punto determinante en que el cuerpo se concibe como fundamental. La metafísica de Schopenhauer se torna irracionalista porque es la voluntad y todas las afectividades del cuerpo lo que define el carácter de las representaciones que nos hacemos del mundo. El *en sí* del mundo se manifiesta en la carnalidad, en la terrenalidad, en la violencia de la lucha por la vida, por aparecer apenas sobre una tierra íntima, pero desconocida.³⁷ El sujeto es un individuo que en

³⁶ *Ibíd.* §29, p. 219.

³⁷ *Ibíd.* §20, pp. 158-161.

tanto que cuerpo no sólo es donación de sentido, sino también él mismo es realidad expresada en dos condiciones paralelas.³⁸

En *Sobre la voluntad en la naturaleza* expone que el hecho originario es el esfuerzo por vivir, lo cual se explica en la escrupulosa adaptación de cada animal, de cada ser, al medio en que vive.³⁹ Cada capacidad del animal está determinada por su modo de vida, incluida la capacidad racional como función orgánica. La voluntad de vivir obliga a cada especie a preservarse a sí misma a expensas de los demás seres e incluso a pesar de su propio cuerpo, pero no hay más allá, no hay en Schopenhauer una idea de intensificación de las capacidades, de desarrollo, de evolución. Los seres del mundo se encuentran en él con el único propósito de vivir, de esforzarse en la supervivencia como las legítimas expresiones que son de la Voluntad universal. Esta es la fatalidad que envuelve la metafísica schopenhaueriana.

Schopenhauer entiende la vida humana como esencialmente trágica porque carece de una razón de ser, porque al ser presa constante de la Voluntad, vaga sin remedio entre los deseos y su satisfacción, el aburrimiento o el tedio que provoca el aburrimiento de lo ya conseguido y la lucha existencial por poseer ese objeto deseado. El círculo vicioso se constituye por una necesidad que tiene que ser satisfecha, la lucha por satisfacerla, la satisfacción de dicha necesidad, el aburrimiento o el tedio y un nuevo deseo que nace inmediatamente. Ese es el duro y absurdo transcurrir del sujeto en un mundo en el que se ha encontrado de pronto sólo porque sí y del cual sólo puede escapar renunciando a su vida.

La metafísica, entendida en estos términos, deviene un pesimismo arraigado en la afectividad humana y en su irremediable determinación de los fenómenos. La razón pierde la potestad del mundo, el cual no es más el producto de una idea derivada del orden y la inmutabilidad. Todas las explicaciones en torno a la Voluntad universal y, en consecuencia, de la voluntad humana, vienen dadas por la intuición y no por la razón; la *cosa en sí* no se conoce objetivamente, sino que se intuye patéticamente.⁴⁰

El sujeto se descubre en el mundo de manera fortuita, total, pero un mundo donde se vive en la apariencia, en la pura representación, en la suposición; aún más, a diferencia del concebir platónico, Schopenhauer desenmascara la ausencia de ese tras mundo de la perfección, la falsedad de ese abrevadero de las almas póstumas y descubre, dolorosamente, el fatal destierro en que el sujeto se encuentra ocurriendo sin una patria final a la que volver. Se está solo en la insalvable mundanidad volitiva, se es arrastrado por un río que no desemboca en ningún sitio y cuyas olas rompen constantemente en los embates de la carne. La subjetividad es la condena de vivir conscientemente en ese plano del yerro y la incertidumbre, en lo incomprensible de una existencia absurda. Reza un fado popular *Tratar de describir el mar y fallar en el intento es la única forma*

³⁸ Philonenko 1989, p. 114.

³⁹ No hay que entender esta afirmación en términos evolucionistas, sino en el sentido de la mera adaptación. No es posible en Schopenhauer hacer una lectura darwinista, El origen de las especies es publicado un año antes de su muerte. Cfr. Simmel 2001, pp. 18-21.

⁴⁰ Rosset 2005, p. 31.

de entenderlo, así se muestra lo incompatible de las representaciones con lo real del mundo, los frágiles lazos que se tienden entre los individuos.

Con Schopenhauer la filosofía vuelve a partir su reflexión desde el hombre, pero a diferencia de la metafísica racionalista, el filósofo de la voluntad arroja al individuo a los brazos de su propio cuerpo y lo abandona en lo accesorio de la razón. Un cuerpo que es presubjetivo en tanto que la formación del *yo* depende de su vivencia efectiva; es preconceptual pues toda representación nace de él, y es incluso prenatal en la estricta cronología fisiológica. Lo único que precede la aparición del sujeto-cuerpo es la voluntad que se expresa en él y el absurdo mismo de su existencia mundana. En ese absurdo radica una de las críticas más duras a la metafísica racionalista, pues en lo fortuito de la existencia humana la idea de *necesidad* pierde todo su sentido.⁴¹ El sujeto no es necesario y por tanto tampoco la razón ni sus representaciones; la Voluntad no sucumbe con la muerte del individuo, lo que sucumbe es su particular posibilidad de aparecer en el mundo, pero una vez desaparecido esa Voluntad continúa sirviéndose del resto de millones de seres que perviven. Así, Schopenhauer entiende la vida del sujeto como una condena que se desarrolla en la total carencia de valor y de sentido, como una completa desazón en la que los fenómenos modifican nuestro modo de actuar en cuanto participamos de ellos en la sensibilidad, pero no se puede ir más allá porque la Voluntad se ha objetivado en ellos y permanece una y la misma.⁴²

Biográficamente, Schopenhauer es también el objeto de sus propias investigaciones y el punto de partida para la reflexión filosófica. Su esfuerzo intelectual está dirigido a buscar un sitio en el mundo en que el dolor que la existencia le provoca sea mitigado, un sitio donde la voluntad repose sobre sí misma y el sujeto-cuerpo sea realmente libre. Sin embargo, y a pesar suyo, Schopenhauer se encuentra con la corporalidad y descubre que el ser de ésta es el trágico transcurrir por la vida sin una razón. Encuentra que aquello que el racionalismo vio como una virtud y como un privilegio, no es más que la propia fatalidad de una existencia humana desprovista de sustancialidad y razones de existencia, lo que provoca un perpetuo sentimiento de derrota y una profunda melancolía ante un hecho al que nos vemos arrojados sólo porque sí.

El drama de la existencia se desarrolla gracias a la capacidad representacional del sujeto, capacidad que le es exclusiva entre todos los seres y que, justamente por eso, le convierte en la expresión más perfecta de la tragedia del mundo. El sujeto-cuerpo es el crisol donde se derrama la estructura interna del mundo fenoménico; es el sujeto que se expresa a sí mismo como cuerpo, buscando sintetizar dos conceptos que la metafísica racional enemistó desde un principio. *Sujeto* para Schopenhauer quiere decir el momento en que el entendimiento metaboliza las conexiones causales de los fenómenos y se crea para sí una imagen del mundo, sin embargo, el conocimiento de su esencia no es posible a través de la razón.

Cuando Hegel dice *Lo que es racional es real; y lo que es real es racional*,⁴³ Schopenhauer contrapone que ni lo racional es real, porque la fuente de toda representación

⁴¹ *Ibídem* pp. 45-49.

⁴² Simmel 2001, pp. 18-21.

⁴³ Hegel 1968, p. 34.

es el cuerpo, el cual se encuentra en el mundo de la apariencia, porque permanece en el plano de la representación subjetiva, y como tal, es simplemente *una* representación más, un modo de ver aquel fenómeno; ni lo real es racional, porque en cuanto fenómeno sólo se presenta la conciencia como mera apariencia pero ocultando para sí el sustrato primero contenido en él, su esencia. El conocimiento sólo se puede definir como un órgano de la voluntad con el que se compensan las deficiencias de la constitución corporal.⁴⁴

Esta es la reformulación planteada por Schopenhauer respecto del concepto de cuerpo. Una reformulación cuyas consecuencias y repercusiones en la filosofía posterior son mucho más exitosas que la propia obra schopenhaueriana. Al haber definido al individuo como objeto y como sujeto sintetizado en una unidad psico-orgánica que es el cuerpo nos ha abierto el camino para una serie de reflexiones que versarán sobre distintos aspectos que nos son inherentes en la filosofía contemporánea, y gran parte de ellos han tomado como punto de partida el mismo principio.

La doble determinación del cuerpo como objeto y como sujeto de la voluntad nos describe desde un plano que no es ajeno a ninguno. Nunca un sistema metafísico partió de un sitio tan tangible, tan inmediato, tan a la mano; y en verdad no podía ser de otra forma, habiendo identificado la esencia del universo con el impulso volitivo carente en absoluto de finalidad alguna, tenía que manifestarse en la acción a través del ser más voluntarioso de todos, el más complejo y caprichoso. El análisis del cuerpo y su relación con la voluntad universal no es un elogio de esta relación, sino una desesperada búsqueda de un puerto donde abandonar esta locura sustancial. Pues si el origen del mal reside en aquello que, decíamos, es inherente a todo ser humano y aquello por lo cual es humano, el pesimismo no es una opción, sino una consecuencia de una verdad ignorada (a propósito) por la historia de la filosofía.

2. Consideraciones finales

El breve recorrido hecho por la obra de Maine de Biran y de Schopenhauer traza líneas generales que apuntan a una problemática específica, la de determinar el papel que juega el cuerpo en la relación del sujeto con el mundo. Si el racionalismo moderno ha entendido al sujeto como el punto de intersección entre el tiempo y el espacio a través del cual se relaciona con los fenómenos, habrá que entender la radical importancia que tienen nuestros filósofos en la configuración del pensamiento en Occidente.

Nos parece conveniente recalcar que las conclusiones a partir de la obra biraniana y schopenhaueriana no apuntan a una negación o minimización de la racionalidad, antes bien lo que buscan ambos autores es reformular la relación que se da entre intelecto y cuerpo para establecer un punto de partida dentro de los límites del individuo. Es la reconsideración de lo trascendental en contraposición con la sustancialidad trascendente y suprahumana.

Ambos autores coinciden en la condición dinámica que representa el cuerpo. Se es movimiento o se está en movimiento de manera originaria, primitiva, previa a

⁴⁴ Safranski 1998, p. 312.

cualquier consideración. El movimiento del cuerpo es la disposición de atender a los modos como los fenómenos van configurando la personalidad (Maine de Biran); es la expresión de una voluntad que se rige por el caos y el absurdo de desear sin remedio (Schopenhauer). Para el primero la voluntad es controlable desde la reflexión y la atención a la vida; para el segundo esa voluntad es incontrolable y es ella la que configura nuestra idea del mundo a partir de la intuición sensible y la experiencia corporal. Sin embargo, ambos establecen la inmediatez de la experiencia como la única vía del conocimiento efectivo, íntimo.

Volver la mirada al cuerpo es la consigna, a eso que nos pone en situación de verdadera coterraneidad con el otro. ¿Por qué el cuerpo? Porque nos interesa el otro, porque los encuentros o las rupturas tienen lugar en él, porque

Todo movimiento sensual nos pone en presencia del otro, nos implica en las exigencias y las servidumbres de la elección. No sé de nada donde el hombre se resuelve por razones más simples y más ineluctables, donde el objeto elegido sea pensado con más exactitud en su peso bruto de delicias, donde el buscador de verdades tenga mayor probabilidad de juzgar la criatura desnuda.⁴⁵

El otro está ahí y no es posible, bajo ninguna forma, determinarle como esto o aquello ignorando quién es desde sí mismo; la apertura del individuo hacia el otro se da a partir del único universal que engarza el desarrollo de la existencia humana y hace posible buscar una vida mejor en consonancia con aquellos que nos rodean.

No es gratuito que nuestros autores busquen establecer las condiciones de una vida mejor a partir de esta reconsideración. Se entiende a partir de aquí que la única fuente de la personalidad, de la configuración de la conciencia, se encuentra en las disposiciones del cuerpo, en las profundidades de la subjetividad. Todo cuanto pueda ser modificado en el imaginario de un individuo, sus valores morales y el modo como entiende el mundo, sucede en la organización íntima de los sentidos, los cuales no se reducen –y esto es importante señalarlo– a las funciones meramente instintivas ni sentimentales (afectivas), sino que se extienden hasta las ideas y pensamientos con que nos movemos y estamos en la cotidianidad.

Como ya hemos mencionado, Maine de Biran describe un *sentido íntimo* a partir del cual es posible influir sobre nuestras representaciones y modificar así el curso de nuestros deseos y de nuestras ideas. Schopenhauer, por su parte, niega esta capacidad y concluye que siempre que el sujeto permanezca en el mundo de la representación estará sujeto en su totalidad a los deseos y al sufrimiento o placer que su insatisfacción o satisfacción nos proporcionen. Sin embargo, ambos sostienen un horizonte de estudio similar y un objeto de investigación común a partir del cual hacen su mayor crítica a la filosofía racionalista: ellos mismos. No hay nada más íntimo que el cuerpo mismo, nada más inmediato que el calor de la piel y a veces nada más desconocido. Ambos autores concluyen que la fuente del conocimiento del mundo no proviene sólo

⁴⁵Yourcenar 1988, p. 16.

del exterior, sino que es el hombre el que interpreta los fenómenos de la sensación y es allí donde sucede el milagro del conocimiento.

Esta es la posibilidad de una filosofía planteada desde lo individual concreto, desde la más primitiva naturaleza humana, desde la corporalidad como hecho originario de nuestro aparecer en el mundo. Pero dicha posibilidad requiere, según lo expuesto en la primera parte, de toda la atención necesaria a los fenómenos que afectan la sensibilidad, estar atentos al mundo desde sí mismos, permanecer en la vigilia del cuerpo en su unidad integral. No una filosofía radical, sino una filosofía de la vida donde el elemento patético prevalezca en sus valores de actuación.⁴⁶

Pensar el cuerpo como la unidad del ser del sujeto implica asumir el riesgo de tener que interpretar no sólo la actividad intelectual sino también la actividad afectiva. Ser el cuerpo –antes que poseer el cuerpo– nos pone en situación de un pensamiento mucho más amplio y menos excluyente; así como en filosofía todas las preguntas son necesarias, también, a partir del cuerpo, todas las sensaciones son necesarias para configurar una filosofía de tal naturaleza.

Se *es* el cuerpo y el mundo no es más una tierra indómita, inexplorada y ajena. Ser el cuerpo implica una cercanía con el mundo que ninguna metafísica racionalista pensó. Es recuperar como categoría filosófica fundamental eso que nos hace partícipes de la naturaleza, es fundarnos en una filosofía que parte de aquellos problemas que nos duelen en su totalidad; es situarse junto al otro en una apertura desde la intimidad que sin embargo se comparte.

La exposición de Maine de Biran y Schopenhauer respecto al concepto de cuerpo busca evidenciar la vigencia de ambos planteamientos en una sociedad que ha confundido el cuerpo con un mero objeto de consumo, que ha remarcado las diferencias sociales desde las especificidades fenotípicas de cada individuo, olvidando de manera general la estructura básica de todo cuerpo. Ser el cuerpo es ir más allá de las fronteras geopolíticas no en un acto de expansión e invasión, sino en un afán de reconocerse en lo que el otro tiene de común sin apelar a espiritualidades trascendentes. Es, en fin, el triunfo del *Song of myself* sobre el discurso de *La noche oscura del alma*.

Bibliografía

- (1988), *Anales del seminario de metafísica*, XXII, 1987-88, Ed., Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Brown, P., (1993), *El cuerpo y la sociedad*, El Aleph, Barcelona.
- Descartes, R (1998), *Discurso del Método*, Edicomunicación, Barcelona.
- , (1980), *Tratado del hombre*, Editora Nacional, Madrid.
- , (1997), *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid.
- Henry, M., (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Sígueme, Salamanca.
- Herder, J. G., (1985), *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, Alfaguara, Madrid.

⁴⁶Henry 2003, tomo II, p. 129.

- Jenofonte, *Memorabilia*.
- Maine de Biran, P., (1952), *Mémoires sur la décomposition de la pensée*, vols. I y II, PUF, París.
- , (1834), *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* Landrage Libraire, París.
- , (1955), *Autobiografía y otros textos* Aguilar, Buenos Aires.
- , (1953), *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, PUF, París.
- , (1953), *Nouveaux essais d'anthropologie*, PUF, París.
- Merleau-Ponty, M., (1982), *Fenomenología de la percepción*, Origen-Planeta, Barcelona.
- , (2003), *De la subjectivité*, tomo II, PUF, París.
- Platón, (1960), *Las leyes*, Instituto de Estudios Politécnicos, Madrid.
- Philonenko, A., (1989), *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona.
- Radhakrishnan, S. y Raju, P.T. (1964), *El concepto de hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rico, A., (1998), *Las fronteras del cuerpo*, Ed. ABYA-YALA, Ecuador.
- Rosset, C., (2005), *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia.
- Safranski, R., (1998), *Schopenhauer y Nietzsche*, Terramar, Buenos Aires.
- Schopenhauer, A., (2008), *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid.
- , (2005), *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, vols., I y II, 2005.
- Simmel, G., (2001), *Schopenhauer y Nietzsche*, Terramar, Buenos Aires.
- Yourcenar, M., (1988), *Memorias de Adriano*, Terramar, Orbis, Barcelona.

Stoa
Vol. 13, n° 25, pp. 73–102
ISSN 2007-1868

DEL MITO DE LA CULTURA AL MITO DE LA RAZA *

From the myth of culture to the myth of race

JESÚS TURISO SEBASTIÁN
Universidad Veracruzana
México
jturiso@uv.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3870-4279>

RESUMEN: El presente trabajo forma parte de una investigación más dilatada que llevamos realizando sobre la trama de cómo se conforma la mentalidad nacionalista a través de la cultura, la historia y las ideas. En esta ocasión, perfilamos el itinerario que lleva a vincular cultura y raza. Para ello, partimos del concepto mítico -oscurantista- de la cultura que propone Gustavo Bueno, para adentrarnos en el mito de la raza, el cual planteamos como un mito “luminoso”. Finalmente, llevaremos a cabo un repaso a algunos de los más destacados tratadistas que ofrecieron una teoría acerca de las razas. En este sentido, no será nuestra intención ofrecer un exhaustivo estudio de todos, sino más bien centrarnos en las figuras emblemáticas del siglo XIX de Ernest Renan, Jules de Gobineau y Howard S. Chamberlain, que elaboraron una teoría racial y que influirán de manera determinante en las corrientes racistas posteriores del siglo XX.

PALABRAS CLAVE: *Mito de la cultura · Reino de la cultura · mito de la raza · racia-*
lismo · Ernest Renan · Jules de Gobineau · Howard S. Chamberlain

ABSTRACT: This paper is part of a longer investigation that we have been doing the way on how the nationalist mentality is shaped through culture,

* Este artículo es el resultado de las reuniones académicas de los seminarios realizados dentro del Cuerpo Académico *Ética, economía y mentalidad hispanoamericana*, CA-398, adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

Recibido el 5 de enero de 2021
Aceptado 25 de enero de 2022

history, and ideas. On this moment, we outline the itinerary that leads to linking culture and race. To do this, we start from the mythical concept - obscurantist- of culture proposed by Gustavo Bueno, to delve into the myth of the race, which we propose as a “luminous” myth. Finally, we will carry out a review of some of the most outstanding writers who offered a theory about races. In this sense, it will not be our intention to offer an exhaustive study of all of them, but rather to focus on the emblematic figures of the nineteenth century of Ernest Renan, Jules de Gobineau and Howard S. Chamberlain, who developed a racial theory and that will have a decisively influence the later racist currents of the twentieth century.

KEYWORDS: *Myth of culture* · *Kingdom of culture* · *myth of race* · racialism · Ernest Renan · Jules de Gobineau · Howard S. Chamberlain

1. A modo de introducción

Este artículo supone la continuación de la investigación que llevamos haciendo desde hace años acerca de cómo se va configurando la mentalidad nacionalista a través de la cultura, la historia y las ideas. En publicaciones anteriores ya habíamos relacionado esta construcción de la mentalidad nacionalista con la cultura e identidad (Turiso 2017), con la llamada “memoria histórica” o colectiva (Turiso 2018) y con la falsificación de la historia, (Turiso, publicación aceptada y en prensa). Este artículo que aquí presentamos continúa este itinerario que pretende descifrar las claves de la mentalidad nacionalista. Asimismo, tiene como objetivo poner de manifiesto el vínculo sólido que se puede llegar a establecer entre cultura y raza a partir de sus respectivos mitos, los cuales señalamos como *mito de la cultura* y *mito de la raza*. En la primera parte de este trabajo, y partiendo de la obra de Gustavo Bueno (2016) acerca del *mito de la cultura*, analizamos cómo a partir de éste se elabora un *Reino de la Cultura*. El reino cultural será el resultado de la confluencia entre la *Cultura* y el *Espíritu del Pueblo*, cuyo ejemplo más fructífero lo encontramos en la Alemania del siglo XIX. Esta confluencia se dará a partir de una metafísica que deriva en la creación del mito oscurantista de la cultura, necesario no solo para crear identidades, en muchos casos impostadas, sino también naciones. La segunda parte explorará el *mito de la raza* en autores como Renan, Gobineau y Chamberlain y se proyectará este mito como un “mito luminoso” en contraposición al mito de la cultura. Sin embargo, esta aparente luminosidad de la raza se convertirá en el elemento esencial que necesita la metafísica de la cultura para revestirla con un barniz de ontología racional. La ciencia, que se va a interesar por el estudio biológico de las razas, formará parte del utillaje de este vínculo indisoluble posterior entre cultura y raza. Así, la raza desempeñará el papel de dotar de carácter originario a una cultura y valorar la autoctonía de un pueblo y su cultura.

2. El mito de la cultura: un Reino de la cultura

Hannah Arendt (1998) en *Los orígenes del totalitarismo* señalaba que existían dos tipos de ideologías que han pretendido ser la llave de la historia derrotando al resto: por un lado, la ideología economicista que determina la historia por la lucha económica de clases; y, por otra, el racismo, derivado de la idea de que interpreta el devenir histórico como producto de la lucha de razas. La persuasión ejercida por la ideología racial en el siglo XIX en la mayor par-

te de Europa llevará a transformar esa ideología de razas en política oficial de Estado, convirtiéndola en agente de destrucción del cuerpo político de la nación (pp. 143- 145). El siglo XIX será el periodo de la historia donde se inicien los estados nacionales como hoy se entienden y donde el sentimiento comunitario se traduzca en una nueva “religión” de carácter civil, yuxtapuesta en muchos casos a la religión tradicional, que se va a apoyar en el culto a la nación. Efectivamente, en Europa comienza a manifestarse un proceso en el que sus sociedades se configuran entorno al principio nacional. El desarrollo industrial, la innovación productiva y el impulso de un mercado internacional más competitivo y vigoroso incentivarán la toma de protagonismo de dos clases sociales, en muchos casos antagónicas pero unidas por esa nueva religión civil sustentada en la nación. Las ideas burguesas de libertad, igualdad y fraternidad engendradas en la Revolución Francesa se van a plasmar a lo largo del siglo en la concepción liberal de la nación como una entidad de sentimientos e intereses comunes cuyo fin es salvaguardar los derechos de los ciudadanos. Esta visión de la nación convive con otra no menos pujante, pero sin duda también muy atractiva que reside en el concepto de comunidad de sangre y espíritu en la cual, a diferencia de la concepción liberal donde el individuo se adhiere voluntariamente a la comunidad, en ella el individuo es importante, no como individuo, sino como elemento gregario que suma en el engrandecimiento de la comunidad. El romanticismo nacional que combate el cosmopolitismo racionalista y, hasta cierto punto, también el liberalismo burgués, va a concebir el mundo desde el punto de vista organicista y particular de la cultura de cada pueblo: el *Volkgeist* -espíritu del pueblo- donde el irracionalismo se ampara y lo absoluto se convierte en la idea de *Kultur*.¹ La *Kultur* será el elemento esencial que de sentido a la actividad humana y ubica al hombre en una realidad histórica. Su razón de ser tal vez haya que buscarla en el clima de desconfianza en torno a la razón y el escenario intelectual contestatario contra el universalismo ilustrado que va a favorecer, como atinadamente señala Baumer, la cultura del yo y el subjetivismo a través sobre todo de la sinrazón y el “mito” en la historia y la política.² El prototipo de esto último es la manera en la que se construye la idea de cultura en Alemania en el siglo

¹ Este término ya se empleaba de forma generalizada en Alemania desde finales del siglo XVIII y relacionado con el término Geist, que como sostiene Burke “quizá conllevara una conciencia más aguda de los vínculos entre los cambios en el lenguaje, las leyes, la religión, las artes y las ciencias por parte de Johann Gottfried Herder y otros autores (como Adelung y Eichhorn), que los utilizaron”, vid. Burke 2000, p. 37.

² Cfr. Baumer 1985, p. 256.

XIX, por ejemplo en Fichte, como una idea metafísica con el espíritu, pero un espíritu contrapuesto a la idea de Naturaleza. La idea metafísica del espíritu es lo que precisamente Gustavo Bueno considera como la parte más representativa del mito cultural (2016, p. 94).³ En este mundo en construcción alemán se recurrirá a la cultura, o, mejor dicho, a un modo específico e idiosincrático de concebir la cultura para dar forma al ser alemán. En estos momentos se puede asistir a dos maneras, dos cosmovisiones si se quiere, que rivalizan en dar forma a ese ser alemán: por un lado, una de carácter idealista, de influencia francesa y anglosajona, que concebía al individuo dentro de la idea de libertad dirigida por la razón, en el sentido ilustrado de *le progré de l'esprit humain*; por otro, la idea romántica, individualista e irracional, del sujeto histórico, único e irrepetible inserto en la tradición y concebido metafísicamente como una parte de la realidad que debe ser integrado en un todo. Se terminará imponiendo esta última como conciencia que desarrolla el ser alemán a partir de la cultura elaborada desde la tradición y la historia. Es aquí justamente donde la cultura alemana se manifiesta en su dimensión nematológica, es decir, ideológica, que va a ser la que dé forma al ser alemán mediante un mito cultural que busca construir una realidad imaginada más allá de lo que en realidad hay. Los alemanes comienzan a considerarse como comunidad de cultura (*Reino de la Cultura*), primero, antes que como miembros y devotos fieles de una confesión religiosa como sucedió en siglos anteriores (*Reino de la Gracia*). A modo de paréntesis, la seducción por la dimensión nematológica alemana fue grande en los ambientes nacionalistas europeos. Como muestra el ejemplo del naciente nacionalismo catalán de finales del XIX y principios del XX: Prat de la Riva (1906) destacará la sugestión que produjo la idea de nacionalidad en el siglo XVIII. Subraya con admiración cómo se volcó la intelectualidad alemana, en general, para desterrar la influencia extranjera y regenerar la originalidad germánica encerrada en la lengua, la literatura y el derecho germánico, este último factor indispensable para mantener su integri-

³ Para entender en qué consiste y cómo opera el mito de la cultura es fundamental el libro de Gustavo Bueno *El mito de la cultura*, en él trata de demostrar que la idea de cultura es falsa, que lo que entendemos por cultura en la actualidad se ha magnificado; y, esto es así, sostiene Bueno, porque la cultura entendida como un todo, como fuente de todos los valores, supone un mito oscurantista, ya que oscurece la realidad y cualquier cosa se va a justificar ya por el simple hecho de ser cultural (pp. 58-68). Gustavo Bueno diferencia en el mito de la cultura la existencia de dos dimensiones: la tecnológica y la nematológica. La dimensión tecnológica determina la cultura como un instrumento de socialización y humanización. Por su lado, la perspectiva nematológica, es decir, se entiende como distinción doctrinal o ideológica. Es precisamente la dimensión doctrinal de la cultura la que la define como un *mito oscurantista*.

dad frente a la codificación afrancesada. Enfatiza además cómo los filósofos alemanes también se consagraron en este empeño “para crear una metafísica original, tan impregnada del espíritu germánico, que es el espacio más claro y más fiel del genio alemán”, destacando a Herder como “el hombre de las grandes intuiciones” (1930, pp. 72-73).

Pero regresemos al hilo del discurso, porque ya desde el siglo XVIII se empezará a oponer el término de cultura (subjetivo, inmaterial) al de civilización (objetivo, material), lo cual será fundamental para sacralizar la idea de cultura y mitificarla. Siguiendo con Bueno, el primer término, se habría reservado para designar a las culturas objetivas primitivas (las culturas del salvajismo y la barbarie) y, por lo tanto, a la cultura en sentido genérico entendido como generador, mientras que el segundo término constituiría el último momento de evolución cultural, (aunque en algunos casos, como en el de Spengler -*La decadencia de Occidente*- las civilizaciones son concebidas como fase terminal de las culturas, en el sentido de degeneración y decadencia).

El espíritu descubridor y científico del siglo XVIII suministrará el armazón científico a las teorías racialistas que comenzarán a elaborarse, que constituirán el fundamento del *mito de la raza*, íntimamente relacionado con el *mito de la cultura*, y que adquirirán forma el siglo XIX. Por ejemplo, vamos a ver más adelante cómo Jules de Gobineau, Ernest Renan o Arthur Chamberlain van a emplear el recurso de confrontar civilización y barbarie, algo muy común de la cultura europea de la época, para destacar la línea divisoria, casi insalvable, existente entre las razas civilizadas y las que se encuentran en estado salvaje. El repositorio documental de razas y culturas que ofrecerán las expediciones científicas que se llevan a cabo a lo largo del XVIII, desde las de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, pasando por la de Cook, Darwin o Malaspina y concluyendo con la de Alejandro von Humboldt, van a abastecer de argumentos que posibilitarán toda una elaboración conceptual posterior del *mito de la raza* que terminará en muchos casos integrando el *Reino de la Cultura*. Este mito establece la jerarquía de razas conforme a sus características físicas y sus capacidades morales, como se va a ver más adelante. El presupuesto racialista del siglo XIX está inserto en la idea de que solo las razas superiores han sido capaces de generar civilizaciones, mientras que la condición de las razas inferiores, por el contrario, han quedado relegadas casi siempre al estado de barbarie o semibarbarie y se significan por no alcanzar el grado de civilización y terminan por desaparecer.

Ahora bien, para analizar el *mito de la cultura* lo que interesa es estudiar la idea de aquellos que colocan en oposición cultura y civilización, ya que sería muy semejante a la oposición entre cultura subjetiva y cultura objetiva. De tal manera, que se reserve el término cultura para referirse al concepto de cultura subjetiva y el término civilización para asociarlo al de cultura objetiva. El concepto de cultura subjetiva es fundamental para encontrar el esencialismo de una nación. Sin embargo, el mundo hispánico del XIX, llamémosle castizo, se diferenciaba de la concepción romántica alemana de la *Kultur*, porque se primaba la idea de civilización, que es abarcante e inclinada a la universalidad; no por nada, durante más de tres siglos en el imperio español convivieron estrechamente multiplicidad de culturas que se desenvuelven dentro del mismo. En cambio, la idea de cultura en Alemania se hace como una idea metafísica, relacionada con los mundos interiores del espíritu, contraponiéndose a la idea de Naturaleza, es decir, la cultura se consideraba como una realidad que situaba al hombre, poseedor de espíritu, por encima de los animales. Es esta idea metafísica la que, precisamente, Bueno considera como la que más representa al “mito de la cultura” (2016, p. 94).⁴ Es decir, la cultura se consideraba como una realidad que situaba al hombre, poseedor de espíritu, por encima de los animales. Es esta idea metafísica la que, precisamente, Bueno considera como la que más representa al “mito de la cultura” (2016, p. 94). Tengamos presente que, a diferencia por ejemplo de España (nación situada en esos momentos en las antípodas de Alemania), durante gran parte del siglo XIX la nación alemana estuvo huérfana de una sociedad estructurada que fundamentara su unidad y existencia cultural en un yo común que la identificara frente a otras sociedades. España no lo necesitaba porque venía de ser un imperio, generador de civilización. Se trataba de una civilización imperial que, si bien es cierto comenzó a escindirse con la emancipación de las repúblicas americanas, su estructura de imperio civilizador continuó hasta 1898, igual más

⁴ Para entender en qué consiste y cómo opera el mito de la cultura es fundamental el libro de Gustavo Bueno *El mito de la cultura*, en él trata de demostrar que la idea de cultura es falsa, que lo que entendemos por cultura en la actualidad se ha magnificado; y, esto es así, sostiene Bueno, porque la cultura entendida como un todo, como fuente de todos los valores, supone un mito oscurantista, ya que oscurece la realidad y cualquier cosa se va a justificar ya por el simple hecho de ser cultural (pp. 58-68). Gustavo Bueno diferencia en el mito de la cultura la existencia de dos dimensiones: la tecnológica y la nematológica. La dimensión tecnológica determina la cultura como un instrumento de socialización y humanización. Por su lado, la perspectiva nematológica, es decir, se entiende como distinción doctrinal o ideológica. Es precisamente la dimensión doctrinal de la cultura la que la define como un *mito oscurantista*. Esa misma distinción ideológica se le puede atribuir al *mito de la raza*, mito paralelo al de la cultura e igualmente oscuro, aunque su apariencia sea clara.

por inercia que por fuerza verdadera. En contraposición, el mundo alemán fue durante gran parte del siglo un mundo en construcción, por lo que necesariamente se recurrirá aquí a la cultura, o, mejor dicho, a un modo específico e idiosincrático (subjetal) de concebir la cultura para dar forma al ser alemán (de ahí la *Kulturkampf* o lucha por la cultura desarrollada durante el gobierno del canciller Bismark). Ya Fichte a principios del XIX en *Discursos a la nación alemana* (1805) había interpretado la cultura como “lucha” para constituir la cultura del pueblo y, para ser más precisos, el alemán. De tal manera que Fichte, establece un claro enfrentamiento del “yo” de la nación alemana al “no yo” diferencial de otros pueblos y, por lo tanto, potenciales enemigos del *Reino de la Cultura* o Kultur alemana.⁵ Fichte establece así la autopoición del yo alemán y, en este caso, se trata de la autopoición operacional del yo=yo en donde los otros no pueden existir en este contexto identitario. Fichte entendió que un pueblo que tenía cultura propia tenía la posibilidad de convertirse en Estado, de ahí que en la actualidad los movimientos independentistas en las distintas regiones reivindiquen su propia cultura porque les permite exigir un estado propio. Y ello es a lo que Bueno define como *mito de la cultura*, porque la cultura parece que se considera como la expresión máxima de cada pueblo. El propio Herder lo resalta, así como también es el promotor de vincular cultura y raza y avanza, de esta manera, la idea teórica del Volkgeist alemán:

Fuerzas humanas, vivas son el motor de la historia humana. Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo de donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo (1959, pp. 391-392).

Con anterioridad Herder ya manifestaba que:

Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene su cultura nacional lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habite le imprima su carácter propio, otras

⁵ Cfr. Con el Discurso cuarto titulado “Diferencia fundamental entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico”, pp.63-80.

solo una ligera modalidad peculiar, sin que ni lo uno ni lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación (ibídem, p. 195).

La importancia de este texto radica en la asimilación que Herder hace de la cultura, la educación y la mentalidad de un pueblo con la genética aportada por la raza. Fichte años después insistirá en la importancia de la educación para la formación del *ser*. Por ello, Fichte proclamará la necesidad de priorizar la educación de los jóvenes para alcanzar el fin último del espíritu alemán. Serán los jóvenes por cultivar los que pueden adquirirlo, ya que los adultos están ya desarraigados de aquel; solamente será posible lograr este espíritu a través de la educación de la juventud, una juventud, a diferencia de sus mayores, que todavía no está corrupta por la influencia extranjera “incluso en sus ideas sobre la vida total de una raza de hombres y sobre la historia como imagen de esa vida”(ibídem, pp. 122-123).

El espíritu en el siglo XIX alcanzará, pues, el significado de “principio creador”, el cual ya no va a depender de la Naturaleza (Bueno 2016, p. 114). En el momento en el que se establece la conexión entre Hombre y Cultura a través de la Naturaleza, el primero como parte de esta última, se va a instalar formando parte de las razas y las sociedades, mientras que la cultura se manifestará como una manera sintetizada de designar las “culturas”. El primer paso que asociaba cultura y raza, por tanto, ya estaba anunciado, solo faltaba desarrollarlo más profundamente e intentarlo demostrar a través de la razón científica. La raza desempeñará el papel de dotar el carácter de originario a un pueblo, *Urvolk* en palabras de Fichte, a una cultura; lo originario, pues, es lo auténtico, lo excelso, y todo lo que no sea originario es extranjero y postizo.

3. El paso a la ideología racial del siglo XIX

La historia de las ideas nos enseña que el transcurrir humano y su construcción como especie no solo sintiente, sino además pensante se han revelado a partir de los diferentes sistemas de culturales, “modas” o revoluciones ideológicas que se dan a lo largo de la historia. Si el sistema que transformará el mundo en los siglos XV–XVI fue el *Humanismo*, el siglo XVII estuvo marcado por la sistematización de la razón y la ciencia empírica y el XVIII se constituye en el siglo de la razón ilustrada, la “moda” en boga del siglo XIX será la de la definición del mundo a partir de la raza. Constató Julio Caro Baroja que entre los europeos ha existido tradicionalmente una preocupación por

sus orígenes étnicos basada no solo en la sugestión intelectual, sino también en el interés político y científico, por lo que “abundaron las obras de éxito en el siglo XIX y comienzos del XX. Hoy las leemos con impaciencia. Tan falsas nos parecen todas” (1957, p. 141). La razón estriba en que a partir del siglo XIX tomará cuerpo el uso de la raza como definidor humano tomado básicamente de dos maneras: una, que podríamos llamar excluyente, será el fundamento de la autoctonía racial de los pueblos basada en el biologicismo; la otra de carácter inclusivo y universalista, que siendo consciente de la diversidad étnica de la humanidad, aboga por la tolerancia del pluralismo que definen los rasgos fundamentalmente espirituales de los seres humanos. Bajo el manto del mito social de la raza, las dos visiones comparten el denominador común de proyectar el análisis y definición del sujeto colectivo a partir de la historia con el fin de sistematizarlo cultural e ideológicamente. A este respecto, cultura y raza se van a retroalimentar, de suerte que, como la cultura permite explicar las diferencias de grupos y sociedades, a su vez sirve como justificante que ratifica estas diferencias humanas. Por su lado, la raza justificará la distinción de culturas conforme a su génesis originaria y confirmará los prejuicios ya elaborados por el *mito de la cultura*. Y, finalmente, cuando las ideas de Darwin del comportamiento biológico se traslapan a la visión evolutiva de las sociedades y las culturas (darwinismo social) completará el círculo de la positivación de la cultura.

En este contexto el mito cultural va a desempeñar un papel fundamental. El mito, como sabemos, ofrece una explicación total de una manera en muchos casos irracional de los problemas del ser humano o de la sociedad en la que vive. El *mito de la cultura* es un producto social, en él se personifican unas supuestas cualidades colectivas de una determinada sociedad frente a otras sociedades que se consideran diferentes, con distinto *ser*. En consonancia con esto, la condición colectiva de dicha sociedad se elabora de un modo arbitrario a imagen y semejanza de las necesidades cohesionadoras e identitarias del grupo. En el siglo XIX la cultura se convierte en una “religión” cívica que vendrá a suplantar de alguna manera a las religiones tradicionales. El eclipse de Dios del cristianismo será suplantado por un nuevo dios de las culturas únicas e irrepetibles. De tal manera que, la religión, sus estructuras, van a ser valoradas a partir de entonces por el fundamental componente social utilitario que poseen (aquí viene bien traída la frase atribuida Saint Simón de que “la religión nunca desaparecerá del mundo, solo se puede transformar”). Si las religiones ofrecen una explicación fenoménica arbitraria del mundo, suje-

ta a la irracionalidad explicativa de los fenómenos humanos y naturales, así también opera el *mito de la cultura*. Dentro de estos términos, por lo tanto, la racionalidad científica se hace imposible, por lo que la cultura necesitará una fundamentación inescrutable que la cubra con una envoltura racional y la afirme como real. Es justamente este momento en el que la arbitrariedad del mito cultural dé un paso al lado y sea relevado por la idea de necesidad explicativa racional para despojarle de su arbitrariedad ilógica. Y, aquí, es donde justamente entra en juego el *mito de la raza* que dotaría de “luz racional” al oscurantismo del *mito de la cultura*, producto de una sociedad con necesidades identitarias propias. La raza, explicada desde el positivismo científico, se empleará como interpretación totalizadora no solo de la naturaleza humana, sino también de las culturas y de la historia a partir de una seudorazón instrumental: la raza, como la cultura, tiene su ser y éste podía explicarse a partir de las leyes de la ciencia. Finalmente, el impulso del historicismo decimonónico que impulsará la historia positiva y su demostración a partir de fuerzas “espirituales”, también al servicio de la cultura, la “santísima trinidad” del nacionalismo estará completa; tres fenómenos distintos (cultura, raza e historia) para un solo *Ser* verdadero: el *Volkgeist*. Más allá de esta anticipada conclusión que se desarrollará en próximos trabajos, nos interesa ofrecer cómo se desarrolla el fenómeno de la raza, dado que, la persuasión ejercida por la ideología racial en el siglo XIX en la mayor parte de Europa llevará a convertir el racismo en política oficial de Estado en muchos lugares, convirtiéndolo en agente de destrucción del cuerpo político de la nación (Arendt 1998, p. 145), así como una justificación de movimientos nacionalistas que se llevará a cabo dentro del ámbito geográfico europeo.

En los orígenes decimonónicos de la construcción de las naciones y los nacionalismos, la raza se consideró como sustancial para propósitos de afirmación y diferenciación de una cultura. En este sentido, la identidad única e irrepetible sustentada en el mito de la autoctonía se refuerza con el mito de la raza. Para Erick Hobsbawm (1995) nacionalismo y raza van de la mano, dado que la distinción racial se ha empleado para marcar la diferencia entre el *nosotros* y el *ellos*, para lo cual parte de tres premisas básicas: 1. Históricamente la diferenciación racial ha operado para separar la sociedad tanto de manera vertical como horizontal; 2. La etnicidad perceptible, por ejemplo a partir de rasgos físicos, se percibe como negativa, ya que es más habitual utilizarla para definir al *otro* que al grupo de uno mismo, de tal forma, que la homogeneidad étnico racial se presupone; 3. Esta etnicidad negativa es ajena al protonacio-

nalismo, a no ser que se haya producido una fusión con una tradición estatal como en países donde la población es étnicamente casi homogénea (1995, pp. 75-76). Los nacionalismos étnicos responderán, pues, a estas tres premisas.

Para definir el racismo, el etnólogo Claude Lévi-Strauss lo sintetizaba en cuatro puntos fundamentales: 1. La existencia de una correspondencia entre, por un lado, la herencia genética y las capacidades intelectuales y, por otro, los valores morales; 2. El patrimonio al que responden esas capacidades y valores es común a los individuos de ciertos colectivos humanos; 3. Esos grupos, llamados razas se situarán en un orden jerárquico conforme a su herencia genética; y 4. Esa jerarquía establece la existencia de razas superiores, cuya superioridad justifica su dominio, explotación e, incluso, destrucción de razas inferiores (1990, p. 206). El racismo como comportamiento, es decir, como actitud contraria y de odio hacia aquellos que tienen características físico-éticas, culturales distintas ha existido desde la antigüedad, ha sido un universal en todo tiempo y espacio. Desde este punto de vista, se puede colegir que el racismo es histórico. Lo que cambia a partir del siglo XIX es que ese comportamiento, común en muchas personas, se transforma también en una ideología que impone una jerarquía de razas sustentada en la raíz teórica especulativa de la distinción entre ellas. En estos momentos es justo cuando se inician los diseños de esquemas que construirán el corpus teórico basado en la premisa de la evolución paralela de las culturas y las razas humanas. Según esta especulación se va a considerar, pues, que la raza estructuraba y diferenciaba a una colectividad. Es por este motivo que nos parecerá operativo utilizar el término de *racialismo*, con un sentido de ideología, diferenciándolo del racismo como comportamiento, como así también distingue Todorov.⁶

Si decíamos con anterioridad que el *mito de la cultura* era un mito oscurantista, sin embargo, el *mito de la raza* será un mito luminoso o, al menos, representa luminosidad.⁷ Darwin se encargó de ofrecer argumentos científi-

⁶ Destina el término de *racialismo* para referirse a la doctrina ya que, señala, el hecho de que un teórico de las razas se centre precisamente en ella, no significa necesariamente que su comportamiento habitual sea el de un racista. Todorov (2007, p. 115)

⁷ Ambos mitos vistos así tendrían su correlación con las tinieblas y la luz del *Mito de la caverna* de Platón. Por mito oscurantista se entendería aquel mito que no refiere a una realidad material o corpórea y, por lo tanto, no se puede verificar. En cambio, por mito luminoso podemos entender un mito que se sustenta en una realidad comprobable de manera empírica, es decir, demostrable como verdad. Sin embargo, el mito de la raza es lumínico solo en apariencia, porque finalmente, puede ser desmitificado por la ciencia y, al someterlo al escrutinio del método científico, pone de manifiesto que no existen razas superiores ni inferiores. Así, la biología ha dejado patente la existencia de diversos fenotipos humanos a lo largo de la historia que han dado como resultado las diferentes formas raciales

cos para “iluminar” el mito, de tal manera, que la existencia de las razas y la desigualdad entre ellas se acreditará como un hecho evidente: así, de la desigualdad racial derivaba la desigualdad de las naciones y la desigualdad de los individuos. El resultado de esta ecuación también será meridiano: la desigualdad entre los hombres lleva a la existencia de razas superiores y razas inferiores, pero, adaptado convenientemente hasta asimilarlo en el *mito de la cultura* nos lleva a establecer también la necesaria existencia de culturas superiores y culturas inferiores. De ahí se va a derivar, como veremos más adelante, la tendencia etnocéntrica de identificar raza superior con raza europea, la cual a su vez, se aquilata con el valor ontológico de la raza aria sobre las demás razas. La cultura justificará, a través de un aparato científico demostrativo de razas diferentes, la existencia de culturas disímiles y en grado evolutivo distinto. Hasta el punto de identificar el *ser* de la cultura con el ser de la raza. Se trata de un paso peligroso que, como la historia demuestra, tendrá consecuencias nefastas para la humanidad.

Hasta el siglo XVIII la inquietud por la raza estuvo opacada por la preocupación por el linaje y la casta que definían la pertenencia social del individuo al estado noble o plebeyo. Sin embargo, a finales del siglo comienza a atisbarse un cambio en el que se comienza a sustituir la importancia del linaje en las definiciones sociales por el de la raza. El espíritu descubridor y científico del siglo XVIII suministrará el armazón científico a las teorías racialistas que comenzarán a elaborarse, fundamento del *mito de la raza*, y que adquirirán forma el siglo posterior. Si la llegada de Colón a tierras americanas había supuesto un descubrimiento de una alteridad para el europeo incógnita, el siglo XVIII supondrá un redescubrimiento del otro ajeno a Europa, pero partiendo de observaciones científicas. El repositorio documental de razas y culturas que ofrecerán las expediciones científicas que se llevan a cabo a lo largo del XVIII, desde las de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, pasando por la de Cook, Darwin o Malaspina y concluyendo con la de Alejandro von Humboldt, van a abastecer de argumentos que posibilitarán toda una elaboración conceptual posterior del *mito de la raza*. Este mito establece la jerarquía de razas conforme a sus características físicas y sus capacidades morales, como se va a ver más adelante. El presupuesto racialista del siglo XIX está inserto en la idea

en nuestro presente. La existencia de razas diferentes es asumida en nuestros días con naturalidad, hasta el punto de que en algunos documentos oficiales de muchos países es necesario indicar el tipo fenotipo: caucásico, afroamericano, hispano, semita, etc. Por ello, esa supuesta luminosidad de la que se pretende otorgar al mito en el siglo XIX en realidad no es tal.

de que solo las razas superiores han sido capaces de generar civilizaciones, mientras que la condición de las razas inferiores, por el contrario, han quedado relegadas casi siempre al estado de barbarie o semibarbarie y se significan por no alcanzar el grado de civilización y terminan por desaparecer.

La idea de raza en sí, sin embargo, no es novedosa, lo que será novedoso es la yuxtaposición del hecho social mitificado de la raza al fenómeno estrictamente biológico que representa la raza. La mitificación de la raza propia, en muchos casos, se convierte en necesidad y desemboca en la autoconciencia y la autoposición del yo. Cuando ese yo se convierte en absoluto termina por identificarse con una sociedad. Herder ya lo había avanzado en el siglo XVIII:

Puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra. Así como la fuente se enriquece con los componentes, fuerzas activas y sabor propios del suelo de donde brotó, así también el carácter de los pueblos antiguos se originó de los rasgos raciales, la región que habitaban, el sistema de vida adoptado y la educación, como también de las ocupaciones preferidas y las hazañas de su temprana historia que le eran propias. Las costumbres de los mayores penetraban profundamente y servían al pueblo de sublime modelo (1959, pp. 391-392).

Y esta autoposición del yo nos traslada irremisiblemente a la autoconciencia de la diferencia frente al otro y, por ende, a la culminación de la historia sustentada en la singularidad y oposición de las culturas. La positividad del fenómeno contrasta, en cambio, con la interpretación arbitraria que se le puede dar al hecho.

El término raza tendría una dilatada trayectoria desde que François Bernier lo mencionara por primera vez en el siglo XVII y Linneo especulara, después, sobre las diferentes especies humanas. Pero no sería hasta el siglo después cuando Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, con su obra *Historia Natural*, llegará a establecer la unidad del género humano dentro de su variedad, aunque limitando la desigualdad fundamental existente entre hombres y animales como base de su argumentación (Todorov 2007, pp. 121-122). El médico alemán Johann F. Blumenbach en 1781 ya había introducido por primera vez la distinción de la existencia de cinco razas principales, siendo el primero en establecer las diferencias raciales (caucásica, mongola, etíope,

americana y malaya) partiendo del estudio de las características craneales.⁸ Christoph Meiners publicaba en 1785 *Esbozo para una historia de la humanidad* que, aunque no tuvo demasiada trascendencia en su momento, sí fue un antecedente de la teoría racial científica apoyada en criterios idiosincráticos para clasificar las distintas razas y postular la desigualdad entre ellas; sobre todas las razas sobresale la caucásica, situando a la alemana por encima de las demás, mientras que en el escalón más inferior estarían la raza negra y los judíos.⁹

Sin embargo, será el historiador y filólogo francés Ernest Renan quien irá un paso más allá al desarrollar más profundamente una jerarquización de las razas del mundo en la que el papel de la civilización va a desempeñar una influencia elemental. En el prefacio de la *Histoire Générale des Langues Sémitiques* advierte que

(...) los juicios sobre las razas deben escucharse siempre con muchas restricciones: la influencia primordial de la raza, cualquiera que sea la inmensa parte que convenga atribuirle en el movimiento de las cosas humanas, está equilibrada por una multitud de otras influencias (...) Dos de los israelitas de nuestros días que descienden por línea directa de los antiguos habitantes de Palestina, no tienen nada del carácter semítico y ahora son solo hombres modernos, formados y asimilados por esa gran fuerza superior de las razas y destructora de las originalidades locales, llamada ¡la civilización!” (1878, pp. xv–xvi).

Renan pone de manifiesto el concepto de civilización (*le progres de l'esprit humain*) por encima de la cultura, ya que entiende que la idea de civilización es más universal, en el sentido de que manifiesta las semejanzas entre los pueblos del mundo, en oposición a la idea de cultura a la manera alemana, que pone el énfasis en la diferencia e idiosincrasia de las culturas. Elias resalta también esta diferencia y tiene que ver con la percepción social del “nosotros”, de tal manera que la autoconciencia nacional será representada en distintos términos según venga de la idea de *cultura* o de la idea de *civilización*, pero en todo caso “el alemán que habla con orgullo de su “cultura”, igual que el francés y el inglés que piensan con orgullo también de su “civilización”, consideran como algo completamente normal el hecho de que este es el modo en que el mundo humano de considerarse y valorarse como una

⁸ Vid. Johann F. Blumenbach 1865, pp. 264-276.

⁹ Cfr. Jahoda 2007, pp. 24-30.

totalidad”(1989, p. 59).¹⁰ En este proceso civilizador, Renan observará que la lengua es una tecnología fundamental. Ahora bien, será el triunfo de una sola lengua, común, sin dialectos, lo que caracterice a las civilizaciones más desarrolladas y las distinga de las salvajes, como sucedió con el griego clásico o el toscano (ibídem, p, 7). Uno de los aspectos más originales de Renan será determinar la distinción entre la raza aria y la semita. Para ello, comienza estableciendo la distinción entre los semitas puros, a los que califica como nómadas y monoteístas, y semitas paganos, a los que califica de industriales y comerciantes; y, sin tomar partido por ninguno de los dos tipos, sin embargo va a reconocer que los semitas puros, al dejar “monumentos escritos”, en la historia de las lenguas representan el espíritu semítico (ibídem, pp. xv-xvi). Renán es de la idea de que el carácter de los pueblos que han hablado las lenguas semíticas está caracterizado dentro de la historia por los rasgos tan originales como las lenguas que fueron la fórmula y límite de su pensamiento. Se puede observar aquí cómo Renan traspasa el sentido lingüístico original que se da al término “semita” a otro distinto de carácter racial. Y, aunque en el ámbito externo de las cosas para el historiador francés los semitas no hicieron gran cosa, sí destacaron en el orden moral, de tal manera que les va a atribuir, nada más y nada menos, que “al menos la mitad del trabajo intelectual de la humanidad”(p. 3). Advierte asimismo que, si bien la ciencia y la filosofía fueron ajenas al mundo semítico, sin embargo, siempre escucharon con un instinto superior, especial, el de la religión. Por otro lado, la raza indoeuropea se significó por la búsqueda de la verdad, a partir de la indagación de la explicación acerca de Dios, el hombre y el mundo, pero fue la raza semítica a la que hay que adjudicarle “aquellas instituciones firmes y seguras que primero liberaron a la divinidad de sus velos y, sin reflexión ni razonamiento, alcanzaron la forma religiosa más pura que la antigüedad ha conocido”(ibídem), por lo que la va a destacar como una *raza teológica*.¹¹

¹⁰No está de menos recordar que el romanticismo nacional alemán va a concebir el mundo desde el punto de vista organicista y particular de la cultura de cada pueblo: el *Volkgeist* -espíritu del pueblo- donde el irracionalismo se ampara y lo absoluto se convierte en la idea de *Kultur*. El romanticismo va a contribuir a exaltar los ideales comunitarios de la sangre y el espíritu que engendran los más nobles sentimientos patrióticos y, en esto, la historia jugará un papel fundamental de recuperación de pasados gloriosos, reales o imaginarios, pero elaborados *ad hoc* en aras de la construcción de identidades nacionales.

¹¹Renan entiende que la consciencia semita es clara, pero poco entendida, y ésta se basa en la comprensión de la unidad por encima de la multiplicidad; y es este hecho el que le lleva a conjeturar que, sin la cooperación de los semitas con la fuerza del espíritu griego, no hubiera sido posible el desarrollo de la humanidad (1878, p. 5).

Continúa su argumentación explicando que solo los semitas concibieron el gobierno del universo como una monarquía absoluta de Dios, de la misma manera que tampoco estuvieron sujetos a las “aberraciones politeístas”. Por ello, ve en la intolerancia semita una consecuencia de su monoteísmo, por lo que la raza semítica, señala, es reconocida por carecer de mitología, épica, ciencia, filosofía, ficción, artes plásticas o vida civil (ibídem, p. 16). Por el contrario, los pueblos indoeuropeos, antes de su conversión al monoteísmo semita, tuvieron que permanecer ajenos a la intolerancia y al proselitismo, por cuanto se va a encontrar en estos pueblos “la libertad de pensamiento, el espíritu de examen y de búsqueda individual” (ibídem, p. 7).

Una importante diferencia que establece entre la raza indoeuropea y la raza semítica radica en el fenómeno expansionista: el modo de expansión de la raza indoeuropea se llevó a cabo mediante la expulsión de los jóvenes, lo cual les obligó a reunirse en “bandas atrevidas y emprendedoras”, señala Renán, como por ejemplo las invasiones normandas o la extensión de anglosajones por América y el resto del mundo. Frente a este expansionismo basado en la voluntad emprendedora, el florecimiento islámico se impuso como resultado del proselitismo más que de la conquista, de tal manera que, salvo los árabes en el norte de África, ninguna raza árabe se pudo establecer de forma estable, debido a que tras imponer su idea religiosa, desaparece (ibídem, p. 39). Destaca, se podría decir, con cierta admiración a los hebreos. Éstos, dentro de la raza semítica, los va a considerar como el idioma más puro y completo de la familia semítica; así, el hebreo contendría la clave lingüística de todos los demás, es decir, se trata de la lengua originaria depositaria de los “secretos históricos, lingüísticos y religioso de la raza a la que pertenece” (ibídem, pp. 110-111).

El monoteísmo religioso será clave para el desarrollo civilizatorio. En esta misma clave, observa también la superioridad de Israel, dado que de los pueblos semíticos, solo el pueblo hebreo fue capaz de escribir para el mundo entero. Y esto es así, argumenta más adelante, porque una lengua que no se conserva mediante la escritura, ya no es la misma lengua en la boca del pueblo dos o tres siglos después (ibídem, pp. 331-332). Y aquí, precisamente, para él radica la gran aportación hebrea y en este terreno va representada por la Biblia, libro universal y fuente de toda revelación. La razón que esgrime para que se haya dado así fue cómo Israel, de la misma manera que Grecia, tenía el don por la excelencia frente a otros pueblos semitas, y es por eso, por

lo que consiguieron dar al pensamiento y al sentimiento una forma universal aceptable para toda la humanidad”(p. 134).

Renán subrayaba de los árabes la influencia que estaban teniendo en África a la vez que les reconocía un alcance civilizatorio: “el islamismo sigue conquistando de este lado, y se puede decir que el apostolado entre las razas negras le parece natural. La presencia de la lengua árabe está en todas partes de África, en la actualidad, signo de una determinada civilización, y es gracias al árabe que África tiene algo de literatura. . .”(p. 396). La misma Europa tampoco quedó al margen de la influencia árabe. Ésta se puede demostrar a través del peso que tuvo en sus lenguas: muchas palabras del árabe se tomaron prestadas en el español o el portugués así como otras lenguas romances, lo que según Renan, demuestra que durante la Edad Media los pueblos cristianos estuvieron en un nivel civilizatorio por debajo de los musulmanes (p. 397). Este hecho le lleva a afirmar que el árabe, junto con el griego y el latín, pero por encima de ellas, son lenguas universales y, por lo tanto, se han convertido en órganos de “un pensamiento religioso o político superior a la diversidad de razas” (ibídem, p. 379).

La raza indoeuropea, a diferencia de la semítica, se inclina a ver en toda la diversidad en lugar de la unidad, solo tenía una noción confusa de la fraternidad humana y solo la raza semítica, debido a su fe en un único Dios se condujo a la idea de una lengua primitiva única. Es por ello por lo que las religiones monoteístas, influidas por el judaísmo, tienen una vocación de universalidad en oposición a las religiones politeístas. Y es esta igualdad ante Dios la herencia “más preciosa” que ha legado los semitas a la humanidad (ibídem, p. 373-374). Renán estableció que la raza semítica y la raza indoeuropea, vistos desde un punto fisiológico, no mostraban diferencias esenciales y, aunque, los judíos podían ser reconocibles en todas partes por su carácter diferencial, éste “no es más profundo que el que separa a un brahmán de un ruso o un sueco” (p. 490). Por lo tanto, no es necesario hacer la misma distinción entre semitas e indoeuropeos que la que se hace entre caucásicos, mongoles y negros. Pero si vamos al reconocimiento de las actitudes intelectuales y los instintos morales, las diferencias serán más claras entre ambas razas que las que impone la fisiología. Ahora bien, matiza que, cuando los pueblos semíticos consiguieron formar una sociedad regular se empezaron a asemejar a los pueblos indoeuropeos. Añade Renán que al mismo tiempo “los judíos, los sirios y los árabes entraron en la obra de la civilización general y desempeñaron allí su papel como partes integrantes de la gran raza perfeccionada; lo que no podemos de-

cir ni de la raza negra, ni de la raza tártara, ni siquiera de la raza china, que creó una civilización aparte.”, por lo tanto, concluye, los semitas y los arios pertenecen a una misma raza, la raza blanca (ibídem, p. 491). Raza, lengua y religión se unen, pues, en Renan para constituir el ideal humanista que hace posible toda civilización.

La interpretación racial de la historia a través de las teorías racialistas del siglo XIX van a recibir un aliado fundamental en las ciencias gracias a la teoría del origen de las especies de Darwin. A partir de aquí, la ciencia se utilizará como piedra angular que justifique y, sobre todo, fundamente las ideologías raciales de la época. La ciencia se convertirá, más allá de una moda que abrazaron muchos intelectuales, en un indiscutible *oráculo de Delfos* al que sistemáticamente se acudía para explicar el mundo y a los seres humanos. Sin embargo, a diferencia de la ciencia cuya tendencia es universal, el racialismo se plantea la explicación del ser humano desde la particularidad y diferencia de la naturaleza de las razas, justificando en la selección natural la evolución hacia la civilización unas y el estancamiento o desaparición de otras. Desde la perspectiva de la desigualdad racial de aquellas razas que no habían alcanzado el grado civilizatorio Arthur de Gobineau distinguirá entre razas superiores, entre los que destaca a los arios nórdicos, y razas inferiores a lo largo de la historia. Coetáneo a Renán e influido profundamente por la teoría racialista de Meniers, Gobineau tendrá gran predicamento no solo en su época, sino varias décadas después en el desarrollo teórico de las políticas racistas del nacionalsocialismo. Su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) representa una obra fundamental de la antropología racial del siglo XIX y es contemporánea de la obra de Darwin (1859), lo que nos habla de que la teoría de la desigualdad fue muy desarrollada a lo largo del siglo. Gobineau determinará la desigualdad humana no solo ya entre los propios individuos, sino también y sobre todo entre las razas, culturas y naciones. Pero individuos, razas, culturas y naciones lo único que comparten es el denominador común de la condición mortal (1853, pp. 1-10). La desigualdad es, entonces, la base que fundamenta el mito de la autoctonía. Sin duda esta tendencia etnocéntrica, como se ha visto, estaba basada en ideas que circulaban ampliamente en el mundo intelectual de la época. El libro del conde de Gobineau debió ser en su momento un *superventas* de la antropología racial y puso las bases para que toda una legión de seguidores en toda Europa empleara su texto para analizar sus propias realidades nacionales. En los primeros capítulos de su libro utiliza metáforas orgánicas para definir el tipo de sociedades existentes a lo largo de

la historia de la humanidad, hablando de civilizaciones de carácter masculino y civilizaciones de carácter femenino, comparando muchas veces las naciones con el cuerpo humano. Este aristócrata francés va a partir del concepto de degeneración para explicar de qué manera se forman y disuelven las sociedades. Su hipótesis de trabajo arranca en la idea de que la degeneración de un pueblo comienza a darse cuando ese pueblo abandona su *esencia originaria* porque la sucesiva mezcla de sangres había causado que no circulara ya por sus venas la misma sangre inicial; es a partir de este momento, advierte, en el que la heterogeneidad sanguínea va a predominar y, como consecuencia de este abandono de la originalidad, surge “una nueva nación”, que supondrá la muerte del pueblo originario y de su civilización (ibídem, pp. 39-40).¹² Considera un universal que todas las sociedades tienen, lo que él denomina, una “repulsión secreta por los cruces”, repulsión que se justifica a partir de unas supuestas *leyes de repulsión y atracción* que actúan sobre las razas: la primera, solo es respetada por las razas estancadas en un estadio de desarrollo tribal y, la segunda, prevalece en las razas que son susceptibles al desarrollo sobre las que se ejerce esa atracción (ibídem, pp. 47-48). De aquí derivará la existencia de pueblo dominadores y pueblos dominados. Los pueblos dominadores serán los que tengan la capacidad de gobernar, dominar y civilizar, sus conquistas los llevarán a mezclarse con otras razas y alterar su carácter étnico hasta llegar al punto de que la distinción de naciones sea sucedida por la de castas (ibídem, p. 50). Estas mezclas, finalmente, llevarán a las naciones conquistadoras a la extinción de su raza originaria mucho antes del término de la civilización que han creado, lo cual le lleva a deducir que “un pueblo no moriría nunca si permaneciera eternamente compuesto de los mismos elementos nacionales” (ibídem, p. 53). Aquí, sin duda, encontramos paralelismos más que evidentes con las ideas expresadas en epígrafes anteriores al hablar de Fichte.

Al reflexionar sobre el papel civilizador del cristianismo, Gobineau, a diferencia de Renan, no cree que el establecimiento del monoteísmo cristiano sea el causante de la acción civilizadora o de la transformación de las civilizaciones.¹³ Sí reconoce que cualquier raza está capacitada para ser evangelizada por el cristianismo, porque la desigualdad racial no influye en esto para nada

¹² Gobineau más adelante en el capítulo IX define civilización como “un estado de estabilidad relativa, en el que las multitudes se esfuerzan en lograr pacíficamente la satisfacción de sus necesidades, y afinan su inteligencia y sus costumbres” (ibídem, p. 149).

¹³ Esta reflexión la lleva a cabo en el capítulo VII, cfr. pp. 102-124.

(ibídem, cap. VII, p. 103). Según Jules de Gobineau el cristianismo solo sería civilizador de manera indirecta,

en tanto que vuelve al hombre más reflexivo y moderado (...), ya que no aspira aplicar esa moderación, ese desarrollo de la inteligencia a las cosas perecederas, y vemos por doquier darse por satisfecho del estado social en que encuentra a sus neófitos, por imperfecto que éste resulte. Con tal de que logre extirpar lo que daña a la salvación del alma, el resto no le importa nada (ibídem, p. 106).

En este sentido, Gobineau no entiende por qué se ha identificado modernamente la ley de Dios con los intereses del mundo, hasta el punto de llegarse a hablar de una *civilización cristiana*, más allá de que históricamente hayan existido civilizaciones que se hayan apoyado en distintos momentos en elementos que emanan de la religión y en prescripciones teocráticas. Precisamente, observa que la novedad del cristianismo ha residido en su actuación opuesta a la de otras religiones que la precedieron, ya que cada una tenía a su pueblo específico; el cristianismo, sin embargo, no tuvo uno concreto, y este es el motivo por el que considera que terminó por convertirse en una religión universal que evangelizaba en la lengua de cada pueblo (ibídem, pp. 107-108). Pero esta universalidad no convierte al cristianismo en civilizador, porque su misión no es la de “difundir el genio creador ni en ofrecer ideas a quien esté falto de ellas. Ni el genio ni las ideas son necesarios para la salvación. El cristianismo declara, por el contrario, que preferiría los pequeños y los humildes a los fuertes... , por lo tanto fecunda, pero no crea” (ibídem, p. 111).

Si el cristianismo no ha creado una sola civilización, entonces, ¿de dónde surgen las civilizaciones? Gobineau va a establecer el desarrollo civilizatorio en la graduación meritocrática de las razas. En este tenor, por encima de las demás civilizaciones, ubica a la europea. Ahora bien, contrariamente a lo que sostuvo Guizot en su libro *Civilización en Europa* de que la civilización supone ya un hecho, Gobineau considera que es más bien la civilización el resultado de un encadenamiento de hechos e ideas en los cuales se establecerán las sociedades humanas. De esta manera, va a compartir con Humboldt la idea expresada en su obra *Über die Kawi-Sprache auf der Insel-Java* de que “la civilización es la humanización de los pueblos en sus instituciones, en sus costumbres y en el sentimiento interior con ellas relacionado”.¹⁴ Por lo tanto, según su estado civilizatorio así se situará una raza por encima o

¹⁴Cfr. ibídem, p. 134.

por debajo de otras. Cuanto más pura es una raza, menos atacada será su base social, ya que la raza permanecerá inalterable, mientras que cuando existe mezcla de sangre van a sobrevivir las modificaciones en las ideas nacionales y con ellas aparecerá un malestar que exigirá cambios en la sociedad (ibídem, p. 147). Asimismo, Gobineau destaca que el denominador común de la civilización occidental se basa, por un lado, en haber experimentado la influencia germánica, que en aquellos lugares donde el elemento germánico no ha penetrado no existe civilización similar a la occidental; por otro, el ser cristiano. La diferencia que establece entre los dos rasgos es que, el primero, lo considera como decisivo y, el segundo, no le parece que sea esencial o imprescindible para alcanzar la civilización (p. 153). Se pregunta finalmente Gobineau si sería lícito pensar que la civilización occidental está por encima de otras civilizaciones que hayan existido o existan. Sobre esto, la respuesta que ofrece es ambivalente, ya que si bien considera que la civilización occidental está dotada de un espíritu poderoso gracias a la diversidad de elementos que la integran, no la declara absolutamente superior, porque precisamente, según su parecer, no destaca en casi nada (ibídem, p. 170). La conclusión a la que llega de todo ello es:

que el carácter primitivamente organizador de toda civilización se identifica con el rasgo más saliente del espíritu de la raza dominadora; que la civilización se altera, cambia, se transforma a medida que la raza experimenta Tales efectos; el impulso dado por una raza que sin embargo ha desaparecido, prosigue dentro de la civilización, durante un periodo más o menos largo, Y, por consiguiente, que el género de orden establecido en una sociedad es el hecho que mejor acusa las actitudes particulares y el grado de elevación de los pueblos; es el más limpio espejo en el que puedan reflejar su individualidad (ibídem, cap. IX, pp. 173-174).

En otra parte se pregunta si todos los hombres poseen el mismo grado y el poder ilimitado de progresar intelectualmente, aquí Gobineau es decididamente exacto: no es favorable a la teoría del progreso de la humanidad. Si bien entiende la evolución humana de manera dinámica, en el sentido de que considera que el hombre actual es heredero de los conocimientos desarrollados a lo largo de la historia de los que es continuador, discípulo y heredero; sin embargo, señala que lo que la humanidad gana en conocimiento por un lado, lo pierde por otro, así, considera que la humanidad no se supera nunca a sí misma (ibídem, cap. XIII, pp. 237-258). El conde de Gobineau, si bien diferencia entre los conceptos de evolución y progreso de las civilizaciones, lo hace para

recalcar que las transformaciones sociales que se han llevado a cabo en ellas no han sido necesariamente positivas, por lo que presupone que la humanidad no es infinitamente perfectible. Gobineau, como antes Renan y con posterioridad lo hará Chamberlain, va a emplear el recurso de contraponer civilización y barbarie, algo muy común de la cultura europea de la época, para destacar la línea divisoria, casi insalvable, existente entre las razas civilizadas y las que se encuentran en estado salvaje.

Gobineau ve con espanto la degeneración que el mestizaje ha producido en la historia, y si bien concederá que algunos de los efectos de las mezclas han sido positivos, éstos siempre serán tangenciales y secundarios. Uno de los puntos fuertes que alimentan su argumentación va a ser la lengua, porque “el hecho del lenguaje se encuentra íntimamente ligado a la forma de la inteligencia de las razas y, desde su primera manifestación, ha poseído, siquiera en germen, los medios necesarios de reflejar los rasgos diversos de esa inteligencia en sus diferentes grados” (ibídem, cap. XV, p. 309).¹⁵ Jules de Gobineau contempla que las lenguas tendrán distintos orígenes, dependiendo de la variedad de las formas que existen de inteligencia y sensibilidad. Así, la lengua se encontraría ligada a la forma de inteligencia de las razas al reflejar los diferentes grados de la inteligencia, como lo demuestran los ejemplos del chino, el sánscrito, el griego y las lenguas semíticas. Las lenguas, según esto, manifestarían la originalidad propia y las variadas sensibilidades de cada pueblo, por lo que raza e idioma estarán para él estrechamente relacionados. De ahí que, a su juicio, la mezcla de razas alterará también las lenguas y terminará por ser el origen de su muerte, porque entiende la originalidad de las culturas como unidad orgánica con una singularidad propia (ibídem, p. 310), constando cómo hay naciones que al contacto con otras lenguas extranjeras finalmente abandonan la propia.

Un segundo efecto fundamental de la degeneración provocado en las razas lo elabora a partir del resultado del mestizaje. Para ello, arranca de la existencia de tres grandes grupos raciales: el negro o melanio, el amarillo y el blanco. De los tres grupos, juzgará al negro como el de mayor inferioridad. De la raza amarilla destaca su superioridad manifiesta sobre las demás razas, su tendencia a la mediocridad, sus miembros no inventan pero sí son capaces de copiar

¹⁵ No está de menos en insistir aquí en que una parte del romanticismo, desde Herder y Fichte, asociaba las lenguas con el factor común de identidad y el origen de la comunidad: las lenguas eran el reflejo del espíritu de un pueblo a través de las cuales se transmitía su cultura y su tradición, es decir, por la lengua habla el espíritu de los pueblos.

aquello que sirve. De la combinación entre estas razas se originarían lo que denomina “grupos terciarios” y, de la mezcla ente estos entre sí o con una “tribu pura”, afloraría un cuarto grupo. En la cúspide racial se sitúan los pueblos blancos, a los que distingue por su “energía reflexiva”, energía física e instinto para el orden. La raza blanca estaría capacitada para desarrollar valores como el honor y la capacidad civilizadora (ibídem, cap. XVI, pp. 350-354). En la raza blanca, por lo tanto, se originan las civilizaciones:

Es esto lo que nos enseña la Historia. Ésta nos muestra que toda civilización proviene de la raza blanca que ninguna puede existir sin el concurso de esta raza que una sociedad no es grande y brillante sino en el grado en el que conserva al noble grupo que la creara y en que este mismo grupo pertenece a la rama más ilustres de la especie (ibídem, p. 359).

Finalmente, y recapitulando, Gobineau, si bien no se muestra en ningún momento partidario de la depuración o exterminio racial, a lo largo de todo su libro no solo usará, sino que abusará de la historia –nuevamente, la manipulación de la historia legitimadora de ideologías– para establecer una visión determinista de las razas en relación con la civilización, porque la historia para él termina por concretar lo que la ciencia no puede demostrar.

La interpretación racial de la historia del siglo XIX tendrá su corolario en Houston S. Chamberlain quien, basado también en las ideas de Darwin, elabora un aparato teórico ataviado de cientificismo racial o, para ser más precisos, “racismo científico”. Dicho corpus va encaminado básicamente a justificar la superioridad de la raza aria sobre todas las demás razas. En su obra de 1899 *The foundations of nineteenth century* delineará las líneas maestras de tu teoría racial pan teutónica que van a dar forma al *mito de la raza aria* que será auténtico dogma de fe en la Alemania de nazi. Este libro influirá decisivamente en el racialismo cientificista alemán de décadas posteriores para construir todo un aparato ideológico que justifique la persecución y exterminio de judíos, eslavos, gitanos, etc., pero también será una referencia destacada para que Alfred Rosenberg elabore su corpus metafísico y espiritual del mito ario en *El Mito del siglo XX* (1928) basado en el *Volk* y la raza, es decir, en el principio superior de “sangre y suelo”.¹⁶ Sin embargo, el racismo ontológico que finalmente se fundamentará en la historia ya estaba apuntado. Chamberlain parte del apriorismo de que las razas indoeuropeas son el origen

¹⁶De fundamental lectura para comprender la metafísica del ser de la raza alemán la investigación de Julio Quesada Martín plasmada en su libro *Cultura y Barbarie. Racismo y antisemitismo*.

de la civilización, demostrado por el hecho de que de ellas surgieron las grandes culturas, como Grecia o Roma y Europa se convertirá en el centro de las civilizaciones posteriores. Al ensalzar la herencia dejada por Roma, destaca su legado en el ámbito del derecho político y constitucional, el cual evidencia haber pervivido por dos mil quinientos años gracias fundamentalmente al desarrollo de la idea de Estado, la cual se gestó originalmente a partir de la personalidad propia de las razas indoeuropeas. Sin embargo, cuando todo su legado fue revisado y manipulado por lo que él denomina “mentes sutiles” de las razas mestizas de Asia occidental se produjo “la destrucción de la unidad de carácter” (1911, vol. I, p. 137). En esta región se establecieron razas semitas, razas mestizas que se mezclaron con otras, lo que originó un caos racial. El *caos racial* junto a la pureza y superioridad de la raza aria será el eje vertebrador del discurso de Chamberlain a lo largo de toda su obra. Otros autores de la época, sin embargo, son contrarios a la idea de hibridismo, destacamos aquí al médico burgalés Sandalio de Pereda en su libro *Programa razonado de un curso de historia natural* parte de la ciencia médica para negar el hibridismo, como sostenían las teorías seudocientíficas de Gobineau o Chamberlain, y defiende, más bien, la idea de unidad específica de las razas humanas, sustentando este planteamiento en que:

El hibridismo comprueba desemejanza específica por ser nula o accidental, nunca constante, la fecundidad de los seres así producidos; las razas, al contrario, identidad específica por ser constante y mutua la fecundidad de sus diferentes individuos. Las variedades del hombre, razas, familias o castas, como fecundas constantemente entre sí, son producto de una especie única, y no del hibridismo que supondría disparidad específica (1861, p. 28)

Y para dar más fuerza a su planteamiento utiliza el argumento metafísico que lo probaría de cómo las distintas razas comparten creencias comunes como la existencia de un ser supremo, ideas de bien y mal, justo e injusto, que confirmaría que todas ellas proceden de un tronco común que se modificó con el tiempo debido a la influencia de agentes físicos o de la existencia de civilización o no entre ellas (ibídem).

Ahora bien, volviendo con Chamberlain, a los semitas les reconoce ciertas cualidades morales, sin embargo, no les estima ninguna cualidad a partir de la cual se haya podido desarrollar una ley valiosa para las naciones civilizadas. Esto se explicaría, según él, porque todas las razas con sangre semita se significan por el desprecio a los reclamos legales y a la libertad de los demás

(p. 153). Chamberlain introduce con posterioridad este razonamiento fundamentalmente para desligar la idea del origen racial judío de Cristo. Uno de los puntos importantes que procurará demostrar será precisamente que *el hijo de Dios* no pertenecía a la raza judía. Para ello, parte en primer lugar de la observación de que la judía, además de una religión, también es una raza (p. 209).¹⁷ A partir de esta consideración, el frenesí teoricista de Chamberlain le lleva a preguntarse si Cristo fue un judío racialmente hablando. A través de un desarrollo argumentativo, que se apoya fundamentalmente en partes finamente seleccionadas de un libro que él denomina “objetivamente científico”, *Jésus de Nazareth, études critiques sur les antécédents de l’histoire évangélique et la vie de Jésus*, escrito por el teólogo francés Albert Reville en 1897, pretende discernir si Jesucristo era de origen ario. Para ello, comienza a apelando a la referencia histórico-geográfica que Reville lleva a cabo acerca de las diferentes génesis de las poblaciones que poblaban Galilea en tiempos de Jesucristo. Reville, explicaba en su libro, que Galilea no solo fue habitada por judíos, sino también por sirios, fenicios y griegos, lo cual permite a Chamberlain deducir que Reville consideraba la existencia en dicha región de grupos racialmente arios que se diferenciaban de los judíos. Si bien destaca que a Reville la cuestión del origen racial de Cristo, sin embargo, le parecía ociosa, al esgrimir que la pertenencia a una nación de un hombre la establecía el entorno en el que había crecido. Aquí, Chamberlain se distancia del teólogo francés y no concibe cómo un hombre de ciencia como Reville pudo ignorar que la estructura craneal y del cerebro son determinantes en la formación de los pensamientos. Por este motivo, va a descalificar la posición de Reville de no ponderar la relevancia de la morfología craneal como una de las características elementales que se heredan y que encarnan la desigualdad de las razas: (...) ¿Cuándo comprenderán los hombres que la forma no es un accidente sin importancia, una mera casualidad, sino una expresión del ser más íntimo?”,

¹⁷ Adolf Hitler en *Mi lucha* (1925) recogerá esta idea años después y la convertirá en el eje fundamental que vertebró todo su discurso contra los judíos y que va a justificar persecuciones, pogromos, asesinatos indiscriminados y, finalmente, la *Solución final* o la *shoah* de los judíos en Europa: “El Estado judío” no estuvo jamás circunscrito a fronteras materiales; sus límites abarcan el Universo, pero conciernen a una sola raza. Por eso el pueblo judío formó siempre un Estado dentro de otros Estados. Constituye uno de los artificios más ingeniosos de cuantos se han urdido, hacer aparecer a dicho ‘estado’ como una ‘religión’ y asegurarle de este modo la tolerancia que el elemento ario está en todo momento dispuesto a conceder a las, o diversas, condiciones religiosas. En realidad, la religión de Moisés no es más que una doctrina de la conservación de la raza judía. De ahí que ella englobe casi todas las ramas del saber humano convenientes a su objetivo, sean éstas de orden sociológico, político o económico.” Vid. Adolf Hitler, *Mi lucha*, Ediciones BAUSP, Badalona, p. 94.

se pregunta Chamberlain (ibídem, p, 210). Concluye esta exposición determinando que, al considerar Reville que Cristo era judío, lo único que demostraba era su ignorancia al confundir religión y raza; además también era un mentiroso, porque conociendo la historia de Galilea, distorsiona los hechos en favor de esa idea “para ganarse – dice- el favor de los judíos”. La crítica a la posición de Reville le va a remitir asimismo a chocar en nota a pie de página contra Renan por sostener categóricamente que Cristo era judío. En este caso no dejará de lado el empleo de argumentaciones del tipo *ad hominem*, recurso que emplea para reprocharle esa afirmación: “¿es de suponer que la alianza israelita, con la que Renán estuvo tan estrechamente vinculado en los últimos años de su vida, no tuvo nada que ver con esto?” (ibídem, p. 211n.). Houston S. Chamberlain estaba convencido de que la posibilidad de que Jesucristo tuviera sangre judía era tan remota que en sí era ya una auténtica certeza. Lo razona suponiendo que la única raza pura que había permanecido en la región era la judía, pero Cristo no pertenecía a ella y, más bien, su origen se ubicaría en razas mestizas, resultado del caos y la mezcla de diferentes grupos de colonos, como asirios o griegos asentados allí. De hecho significa cómo los judíos habían establecido la *pureza de sangre* como principio rector vital, por lo que “solo ella —afirma Chamberlain—, por tanto, posee fisonomía y carácter” (Ibídem, p. 253). Debido precisamente a esa misma *pureza racial* considera, más allá de las antipatías o simpatías que se pueda tener a los judíos, que en ese tiempo el judío era el único pueblo merecedor de respeto (ibídem, p. 254). En este sentido, dado que no se vio alterada por el caos racial y mantuvo su pureza, la raza judía va a compararla con la teutona y de la cual, a través del mestizaje, descienden el resto de pueblos europeos;¹⁸ esto último le lleva a sostener que el teutón es el alma de la cultura europea: “la verdadera historia, la historia que aún controla el ritmo de nuestro corazón y circula por nuestras vidas, inspirándonos a una nueva esperanza y una nueva creación, comienza en el momento en que el teutón con su mano maestra se apodera del legado de la antigüedad” (ibídem, p. 256). Para Chamberlain, la raza y la conciencia racial otorga al ser humano su razón de ser; de tal manera que, el hombre que forma parte de una raza pura nunca va a olvidar el sentido de ella, porque la raza eleva al hombre por encima de sí mismo y es así, continúa argumentando, que al hombre de origen puro la raza lo fortalece y lo transforma en un genio que se eleva sobre el resto de la humanidad (ibídem, p 269). El modelo

¹⁸ De acuerdo con Chamberlain, la raza teutona estaría integrada por comunidades, que entiende como originarias, del norte de Europa, entre los cuales estarían los germanos.

que establece Chamberlain plantea una realidad definida por la desigualdad de los hombres conforme a la raza a la que se pertenezca. La existencia para el teórico racial inglés de una radical desigualdad entre las razas establece la distinción entre “razas de esclavos” (originadas en el caos de la mezcla) y “raza de señores (raza pura aria).

A partir de estas y otras teorías racialistas y raciales, admitidas y sancionadas como acertadas por el cientificismo decimonónico, las bases del modelo de autoctonía que se van a desarrollar y que será la causa de muchas de las tragedias humanas, que en el siglo posterior verán Europa y otras partes del mundo, estaban ya eficientemente perfiladas. El problema estriba en establecer conexiones –como muy acertadamente señala Bueno– entre Hombre y Cultura partiendo de la idea de Naturaleza como se hizo en el XIX, porque la cuestión racial debería de plantearse desde la relación que se establezca entre razas específicas y género humano, así como entre culturas particulares y cultura universal (2016, p. 116). Por ello, estas ideas en boga en el siglo XIX serán, pues, la clave para entender las ideologías racistas–nacionalistas posteriores del siglo XX y que tendrán asimismo su continuidad y aplicación en los nacionalismos emergentes del siglo XXI como demostraremos en próximas publicaciones.

4. A modo de conclusión

La historicidad de la cultura y de la raza como fin para fundamentar identidades originarias se ha manifestado en la creación del mito cultural, en un primer momento, y el empleo cientificista del fenómeno racial, después. La integración del segundo en el primero va a procurar en dotar de un barniz racional, científico si se quiere, a la metafísica de la cultura. Una metafísica que brota de una originalidad surgida de las tinieblas de la caverna, pero conforme encuentra su salida en la luminosidad de la raza, comienza a ver la luz del exterior. Sin embargo, esta imagen del exterior es una imagen impostada por las mismas necesidades de la cultura cuando pretende justificar identidades, cuando justifica el ser originario. Esta facticidad que se hace histórica va a suponer el instrumento que edifique la singularidad intrínseca diferencial de la cultura a partir del mismo mito cultural elaborado y del mito luminiscente racial. Ambos confluyen para dar forma e imagen al *Ser* identificado con un pueblo, con una nación. En esta construcción de la unidad del *Ser* habría que analizar y estudiar en la actualidad cómo conciliar a las naciones étnicas con la idea moderna de *nación política*. Un proceso de unificación que, en muchos

casos, es coercitivo e insensible con las condiciones de las minorías étnicas, su diversidad lingüística y su pluralidad cultural. Pero este último propósito, que ya venimos desarrollando en el momento actual, será motivo para desentrañar esa pregunta y contestarla en una próxima publicación.

Referencias

- Arendt, H., (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Ed. Taurus , Madrid.
- Baumer, F. L., (1985), *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Blumenbach, J. F., (1865), *The Anthropological Treatises of Johann F. Blumenbach*, Anthropological Society, Londres.
- Bueno, G., (2016), *El mito de la cultura*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- Burke, P., (2000), *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid.
- Caro, J., (1957), *Razas, pueblos y linajes*, Revista de Occidente, Madrid.
- Chamberlain, H. S., (1911), *The foundations of nineteenth century*, J. Lane, London, New York.
- Elias, N., (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fichte, J. G., (1988), *Discursos a la nación alemana*, Ed. Tecnos, Madrid. Consultado en:
<https://archive.org/details/foundationsnine00leesgoog/page/n10/mode/2up?q=races>
- Gobineau, A. de, (1853), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Librairie de Firmin-Didot et Freres, París, 4 vols. Consultado en
<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.292592/page/n11/mode/2up>
- Herder, J. G. von, (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D., (1990), *De cerca y de lejos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Prat de la Riva, E., (1930), *La nacionalitat catalana*, Les Ales Extenses, Barcelona.
- Pereda, S. de, (1861), *Programa razonado de un curso de historia natural*, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentembro, Madrid. Consultado en: Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional
<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000077010&page=1&search=Sandalio+de+Pereda&lang=es&view=main>
- Quesada, J., (2015), *Cultura y Barbarie. Racismo y antisemitismo*, Biblioteca Nueva, Universidad Veracruzana, México.
- Renan, E., (1878), *Histoire Générale des Langues Sémitiques*, Calmann Lévy, Editeur, Paris.
- Todorov, T., (2007), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Ed. Siglo XXI, México.
- Turiso, J., (2017), *El ser genuflexo como condición posmoderna. Cultura, identidad y mentalidades*, Biblioteca Digital de Humanidades, Universidad Veracruzana, México.

- , (2018), “La historia: la antimemoria de la memoria histórica”, en *Stoa*, vol. 9, n° 17, pp. 47-67.
- , “La falsificación de la historia y el delirio identitario: el contexto español”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (aceptado para próxima publicación).

Stoa
Vol. 13, no. 25, 2022, pp. 103–118
ISSN 2007-1868

DIONISIO EL AREOPAGITA
Battista Mondin

1. Presentación

Nos ha parecido muy conveniente publicar, como adelanto de la traducción de la *Storia della metafisica* de Battista Mondin de la que se ha comprometido la Dirección Editorial de la Universidad Veracruzana, el apartado concerniente a Pseudo-Dionisio el Areopagita, uno de los metafísicos cristianos más influyentes tanto en Oriente como en Occidente. Los escritos de este pensador han sido muy valorados a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, y ha sido estudiado explícitamente por autores de la talla de Tomás de Aquino o Leibniz. Ahora bien, la manera en que Mondin presenta la filosofía del Areopagita resulta muy ilustrativa y conveniente, sobre todo para aquellos que no han leído las obras de este autor, hoy traducidas y reunidas, en castellano, bajo el título genérico de *Obras completas* (edición de Teodoro H. Martín; traducciones suyas y de Hipólito Cid Blanco), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, 285pp.).

2. Introducción

Dionisio el Areopagita, hoy más comúnmente denominado Pseudo-Dionisio, es una figura singular en la historia de la metafísica y la teología, importante por la peculiaridad de su pensamiento y por el grandísimo influjo ejercido sobre la especulación filosófica y teológica de los escolásticos.

Traducción de Jacob Buganza Torio, Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.
jbuganza@uv.mx

Recibido el 12 de enero de 2022
Aceptado 28 de enero de 2022

3. Vida y obras

De su vida no ha llegado ninguna información histórica segura. De sus escritos se puede, empero, extraer que era un cristiano de origen sirio que pasó mucho tiempo en Atenas, donde siguió con entusiasmo los cursos de Proclo y Damasco, permaneciendo profundamente influenciado. Un indicio de su vínculo afectivo en Atenas es representado también por el hecho de que él, entre tantos personajes, eligió como pseudónimo precisamente el nombre del ateniense Dionisio el Areopagita (discípulo de san Pablo) y se cualifica, en los títulos de sus escritos, como *obispo de Atenas*. Pero con toda probabilidad no tuvo este honor, pues no habría podido permanecer en el anonimato. En cambio, se da por cierto que condujo una vida retirada, compuesta de plegaria y estudio, en algún cenobio de Siria o Palestina.

Para todo el Medioevo el autor del *Corpus areopagiticum* fue considerado como el efectivo discípulo de san Pablo, y así se asignó a sus obras un crédito del todo singular y una autoridad mayor que la que se daba a los grandes Padres de la Iglesia, incluido el mismo Agustín. La leyenda de Dionisio el Areopagita fue demostrada insostenible de modo decisivo hasta el Renacimiento gracias a la obra de Lorenzo Valla.

El *Corpus areopagiticum* se compone de cuatro escritos: 1) *Los nombres divinos*: es una explicación de los nombres y atributos que la Sagrada Escritura asigna a Dios; es un ensayo sobre el valor de nuestro conocimiento y sobre las posibilidades y límites del lenguaje teológico; 2) *La mística teológica*: retoma muy sintéticamente la obra precedente, subrayando ulteriormente la trascendencia de Dios; 3) *La jerarquía celeste*: es el primero y más clásico tratado de angelología. Se abre con el estudio de la esencia y propiedades de los ángeles y luego determina su jerarquía, subdividiéndolos en tres coros, cada uno compuesto por tres grados; 4) *La jerarquía eclesiástica*: es un breve tratado de eclesiología, en el que se toman en consideración: tres sacramentos (bautismo, eucaristía, crisma); tres estados sacerdotales (obispo, presbítero, diácono); tres estados subordinados (monjes, cristianos comunes, catecúmenos). En un apéndice se habla de la sepultura y del bautismo de los niños.

4. Neoplatonismo cristiano

El implanto de la construcción teológica de Dionisio es manifiestamente neoplatónico, mientras que los contenidos son esencialmente los del cristianismo. Dionisio es el primer autor cristiano, el primer Padre de la Iglesia, que retoma plenamente el neoplatonismo de Proclo y se sirve de él para dar una estructura global a las verdades del cristianismo, produciendo aquel singular ejemplar de neoplatonismo cristiano que es su sistema de pensamiento. De Proclo él cambia el principio de la *tríada*, el cual prescribe que todo ser esté constituido por tres momentos, que se llaman permanencia (*moné*), salida (*proodos*) y regreso (*epistrophé*). Gracias al primer momento un ente participa del principio superior y, en cuanto participa, permanece en él; gracias al segundo, difiere del principio superior y sale de él; gracias al tercero, desea adquirir una mayor perfección y, por ello, aspira a regresar al principio de donde ha salido. En lo que se refiere a la forma cristiana del pensamiento de Pseudo-Dionisio, los estudios

de V. Lossky, E. von Ivanka y W. Voelker han evidenciado la dependencia del autor del Corpus de los Padres alejandrinos y capadocios.

5. Dios: primado del Bien sobre el Ser

Dos son los grandes temas sobre los que se concentra la especulación de Pseudo-Dionisio: Dios y el universo. Y son dos temas no separados, sino ampliamente vinculados, así como son cercanos el Uno y el universo en Plotino. Dios es visto por Dionisio como el gran y potente sol que irradia su luz generosa y eficaz sobre el universo, mientras que este último es entendido como el vastísimo espejo que refleja la luz de Dios y manifiesta sus atributos. En la potente cosmovisión dionisiana todo está establemente unido, porque todo está vinculado a través del triple anillo de la jerarquía: todo procede de Dios, todo regresa a Dios y todo permanece en Dios.

En el tratamiento del misterio de Dios, Pseudo-Dionisio se reclama ampliamente a la metafísica henológica de los neoplatónicos: muchas fórmulas porfirianas y proclianas son retomadas casi literalmente.

Estrechamente neoplatónico es su concepto de Dios, el cual es identificado con el Bien y con el Uno. La Bondad es la misma existencia divina y “está por encima de todas las cosas”.¹ Mientras ella misma no tiene forma, confiere todas las formas, y “careciendo de substancia, tiene substancia en abundancia, careciendo de vida tiene una vida superior, no es inteligencia y tiene una sabiduría que aventaja a todo, y todo cuanto da forma se halla de forma eminente de lo informe en el Bien”.²

Como Plotino, el Areopagita hace coincidir el Bien con la Belleza. He aquí un célebre texto en donde se afirma esta identidad:

Los autores sagrados alaban este Bien como Bello y como Belleza, como Amor y como Amado y con todos aquellos otros nombres divinos que convengan a esta Belleza, fuente de belleza y llena de gracia. Lo bello y la belleza no se pueden separar en la causa que todo lo unifica. [...] llamamos Belleza a aquel que trasciende toda belleza porque El reparte generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo, del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de Él, manantial de luz, para ser hermosos, y porque llama todo hacia sí mismo, por eso es llamado también Belleza, y porque en él se da todo junto, y es Hermoso, Hermoso del todo.³

La designación de Dios como Bondad y Belleza no es casual y tampoco es un homenaje a la tradición platónica y neoplatónica, sino que, en Pseudo-Dionisio, responde a razones especulativas bien precisas: su objetivo, en efecto, no es simplemente definir la naturaleza de Dios y menos trazar únicamente un mapa del universo creado, sino,

¹ *De divinis nominibus*, 4, 3 [he seguido, con modificaciones, la traducción de las *Obras completas* de Pseudo-Dionisio de Teodoro Martín, n. del t.].

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 4, 3.

sobre todo, comprender y explicar el nudo admirable que une a Dios con el mundo y el mundo a Dios. Por ello asume como atributos fundamentales de Dios la Bondad y la Belleza, porque son los atributos que mejor hacen de puente entre Él y sus criaturas. Dios es, para Dionisio, la causa primera y universal de todas las cosas. Pero, ¿cuáles son las razones profundas de su acción? Son precisamente la Bondad y la Belleza. Dios crea el universo y lo colma de toda maravilla porque es Bondad y porque es Belleza. En cuanto Bondad, es llevado a derramar los tesoros del propio bien, a comunicarlos a otros seres; en cuanto Belleza, quiere suscitar espectadores que lo contemplen, lo alaben, lo gocen y lo amen. Para ser causa plena de una realidad, es necesario ser su principio eficiente, formal y final. Gracias a la Bondad y Belleza, Dios desempeña todas estas funciones: “De esta Belleza les viene a todos los seres el ser hermosos, cada cual según propia condición. También la Belleza es causa de armonía, amistad y unión de todo, todo se une también con la Belleza. La Belleza es el origen de todo, como causa eficiente y motora del universo, reuniendo todo por el deseo de su propia belleza, es el fin de todo y se la ama como causa final, ya que todo debe su origen a la Belleza, y es modelo porque todo se hace conforme a Ella. Puesto que la Belleza y el Bien son lo mismo y todas las cosas aspiran a la Belleza y Bondad en toda ocasión, no existe ningún ser que no participe del Bien y de la Belleza [. . .]. Este Uno, Bien y Belleza, es la causa singular de la multitud de cosas hermosas y buenas”.⁴

Siguiendo a Porfirio y Proclo, de la suprema realidad, el Bien-Bello, Pseudo-Dionisio hace brotar la triada fundamental: el Ser, la Vida y la Inteligencia, y para justificarla esta precisa jerarquía aduce las mismas razones indicadas por los dos filósofos neoplatónicos: el primado ontológico del que goza el Ser respecto a la Vida y la Inteligencia; en efecto, sin Ser no hay Vida ni Inteligencia. He aquí las palabras textuales del Areopagita a propósito de este argumento:

todo cuanto de cualquier manera existe, existe, es concebido y tiene vida en el Ser que existe antes; el mismo Ser se presupone antes que los otros seres que participan de Él, y el ser Ser de por sí es anterior a ser la Vida en sí y la Sabiduría en sí y la Semejanza divina en sí y todo lo demás, que al participar los seres deben primero participar del Ser; es más, incluso todo cuanto participan los seres lo participan del Ser en cuanto tal y no existe ningún ser del cual no sea el Ser mismo esencia y vida. Con razón, pues, es celebrado Dios, causa primera de todas las cosas, antes que por ninguno de sus otros atributos como “el que Es”. Quiero decir, efectivamente, que Él tuvo antes el Ser antes y el Ser en grado eminente, y es el que tiene en forma eminente todo el Ser, que es el Ser en sí, y preexistió y por el mismo hecho de existir dio subsistencia a todo lo que de cualquier forma existe. Y, ciertamente, todos los principios de todos los seres, por participar del ser existen y son principios, primero existen y luego son principios. Y si se quiere llamar principio de los vivientes porque son vivientes a la Vida en sí,

⁴ *Ibid.*

y de las cosas semejantes por ser semejantes a la Similitud en sí, y de las cosas unidas por estar unidas a la Unión en sí, a las ordenadas por estar ordenadas al Orden en sí, y de las otras cosas a cuanto participa de esto o de lo otro o de ambas cosas o de muchas cosas lo atribuyes a esta causa o a otra o a muchas cosas, encontrarás que las participaciones en sí participan en primer lugar ellas mismas del Ser, y que debido al Ser primeramente existen, y posteriormente son principios de una u otra cosa, y por participar del ser existen y participan. Y si éstas existen por participar del ser, con mucha más razón, pienso yo, las que participan de ellas.⁵

En lo que se refiere a la triada fundamental: Ser, Vida, Inteligencia (la triada porfiriana y procliana) hay dos importantes precisiones que hacer.

El primer lugar ella no es utilizada por el Areopagita para efectuar una transcripción del misterio cristiano de la Trinidad en el lenguaje de la metafísica neoplatónica, como hacía su contemporáneo Mario Victorino. Pseudo-Dionisio no identifica el Ser con el Padre, la Vida con el Hijo y la Inteligencia (Sabiduría) con el Espíritu Santo. Como resulta de los pasajes citados, no considera el Ser, la Vida y la Inteligencia como tres hipóstasis distintas, como, en cambio, pensaban los neoplatónicos y el mismo Mario Victorino, sino como tres cualidades primarias y como principios supremos de todo el universo, tanto inteligible como sensible.

En segundo lugar, son cualidades que, si bien en Dios constituyen la misma idéntica realidad, toman, sin embargo, nombres distintos porque dan lugar a participaciones diferentes de la infinita perfección de Dios en las cosas creadas. He aquí el texto ejemplar del Areopagita sobre este punto: “no pretendo decir aquí que una cosa es el Bien, otra el Ser, otra la Vida o la Sabiduría, ni que hay múltiples causas y diferentes divinidades superiores o inferiores unas a otras respecto a su capacidad eficiente, sino que las procesiones todas de la Bondad, y todos los nombres de Dios con que nosotros le honramos, se refieren a un único Dios; un nombre expresa la Providencia universal del Dios Único, otros nombres se refieren a cosas más generales o particulares de Él”.⁶

En las obras dionisianas hay sólo algunas consideraciones sobre el misterio de la Trinidad; Dionisio, para ilustrarlo, recurre a imágenes bien conocidas para la patrística griega y latina. La Unidad supra-esencial del primer Principio comprende en sí, de una manera que escapa a la comprensión humana, las tres personas de la Trinidad, las cuales representan la separación (*diakrisis*) en el seno de la unidad (*henosis*). Aun permaneciendo netamente distintas y no admitiendo ninguna reciprocidad o confusión entre sus papeles, las tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu se encuentran, sin embargo, una en la otra de modo que forman una unidad superior, así como las luces de varias lámparas se funden en una única luz.⁷

⁵ *Ibid.*, 5, 5.

⁶ *Ibid.*, 2.

⁷ *Ibid.*, 2, 4.

Para volver menos oscuro el misterio de la compartición total de la realidad divina de parte de las tres Personas de la Trinidad, Pseudo-Dionisio recurre a las clásicas imágenes del centro de un círculo y el sello: “Y la Deidad toda tiene esto común y unificado y uno, que todos los que participan de Ella la participan toda Ella en su plenitud y ninguno, a su vez, la participa parcialmente, como los radios en el centro de un círculo participan de todas las rectas que están en el círculo, y como las múltiples marcas de un sello participan del sello original y en cada una de las marcas está toda y la misma impresión y en ninguna sólo parcialmente”.⁸

6. La repartición jerárquica del mundo de las criaturas

Como muchos filósofos y teólogos cristianos que le preceden, también Pseudo-Dionisio distingue en la creación tres grandes órdenes: el espiritual (angélico), el humano y el material. Pero siguiendo el ejemplo de Proclo, obtiene una división mucho más compleja y articulada de las criaturas, sirviéndose del principio de la *jerarquía*.

Por *jerarquía*, Pseudo-Dionisio entiende la disposición de los seres en diversos grados de perfección, según la mayor o menor cercanía a Dios. Ella comprende siempre tres actividades (purificación, iluminación, unión) que los órdenes superiores ejercen en relación con los órdenes inferiores.

Principio de esta jerarquía es la fuente de vida, el ser de bondad, la única causa de todas las cosas, la Trinidad que con su amor crea todo ser y bienestar. Esta bienaventurada Deidad, que trasciende todas las cosas, una y trina, por razones incomprensibles para nosotros, pero evidentes para sí, ha decidido darnos la salvación y también a los seres superiores a nosotros. Pero nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos con Él en cuanto nos es posible. Toda jerarquía tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él se perfecciona. Pero antes hay que despojarse por completo de todo cuanto le sea contrario. Consiste el amor en conocer aquellos seres tal como son, contemplar y conocer la verdad sagrada, en participar lo más posible por unión deificante de aquel que es la unidad misma. Es el gozo de la visión sagrada que nutre el entendimiento y deifica a quien llegue hasta allí.⁹

En la “jerarquía”, así como es definida por Dionisio, entran sólo las criaturas (sólo a ellas corresponde la purificación, la iluminación y la unión). Dios no forma parte de la jerarquía: su “colocación” está fuera, por encima de cualquier jerarquía. La posición de Dios es la de la *Tearquía*. Ésta es la misma Trinidad divina considerada como principio de deificación, que permanece por encima de todo ser deificado: “se encuentra por encima de las inteligencias y las substancias”.¹⁰

⁸ *Ibid.*, 5.

⁹ *De ecclesiastica hierarchia* 1, 3.

¹⁰ *De div. nom.* 1, 3.

Los seres que vienen después de Dios y que han sido creados por Él son reagrupados por Dionisio en dos grandes jerarquías: celeste y eclesiástica. La primera comprende las inteligencias puras, o sea, los ángeles; la segunda a los hombres que se han reconciliado con Dios, o sea, los miembros de la Iglesia. La estructura esencial de las dos jerarquías es la misma y está formada siempre por tres elementos: orden, ciencia, operación. También el fin es el mismo: la divinización. El artífice principal, empero, de la divinización es la Tearquía, más precisamente el Espíritu Santo: “toda actividad sagrada y hecha a imitación de Dios ellos la refieren a Dios como causa, pero también a los espíritus divinos primeros como a los primeros artífices y maestros de los misterios divinos. Efectivamente, la primera jerarquía de los santos ángeles tiene en mayor grado que las otras toda la propiedad de inflamarse y la comunicación infusa de la sabiduría divina y el conocimiento de la más alta ciencia de las iluminaciones divinas y la propiedad que les pertenece como tronos, que significa el poder de estar abiertos para recibir a Dios”¹¹.

En observancia a la doctrina neoplatónica, la cual exige que todas las fases de la realidad se presenten en forma de triada (y también al concepto cristiano de Dios por estar constituido por una triada de Personas, la Tearquía, y todas las otras realidades que proceden de Él participan e imitan esta cualidad suya) en el implanto general de las Jerarquías, Pseudo-Dionisio inserta una tercera gran Jerarquía, después de la angélica y la eclesiástica, que es la *jerarquía legal*; esto le consiente, antes que nada, una apropiada colocación para aquel mundo sagrado que viene después del angélico y anticipa al cristiano, el mundo del Antiguo Testamento que es precisamente el mundo legal: del orden, de la ciencia y las actividades legales. Esta jerarquía desde el punto de vista histórico está antes de la jerarquía eclesiástica, pero desde el punto de vista ontológico y axiológico viene después.

La jerarquía legal, hasta la venida de Cristo, era la única jerarquía humana y desempeñaba el papel –que es propio de la jerarquía en cuanto tal el hacer progresar a sus miembros sobre el camino de la divinización. Como toda jerarquía, también la jerarquía legal comprende tres elementos: un sacramento, iniciadores a lo divino y los iniciados. “Como continuación de la jerarquía celeste y trascendente, Dios extiende sus dones más sagrados a nuestro campo; según la Escritura, nos trata como a «niños». Nos otorga la jerarquía de la Ley velando la verdad con imágenes oscuras. Se sirve de las más descoloridas copias del original. Acude a difíciles enigmas y símbolos cuyo significado cuesta mucho comprender. Para no herirlos dio luz proporcionada a los débiles ojos de quienes la contemplan. En la jerarquía de la Ley el «Sacramento» consistía en elevarse a la adoración en espíritu. Guías eran aquellos a quienes Moisés, el primer maestro y jefe entre los sacerdotes de la Ley, los preparó para el santo tabernáculo. Fue él quien, para edificación de otros, escribió sobre el santo tabernáculo las instituciones de la jerarquía legal. Describió todas las acciones sagradas de la Ley

¹¹ *De coelesti hierarchia* 13, 3.

como figuras de lo que había visto en el Sinaí. Iniciados son aquellos a quienes estos símbolos de la Ley elevan, en cuanto les es posible, a una más perfecta iniciación”¹². La jerarquía eclesiástica completa la jerarquía legal y prepara a la jerarquía angélica: “según afirma la Sagrada Escritura, nuestra jerarquía representa una más perfecta iniciación, porque es cumplimiento y término de la antigua Ley”¹³.

Con la fórmula de la jerarquía Pseudo-Dionisio llega a encontrar un orden riguroso —tan riguroso que no puede no aparecer forzado— incluidas las varias estructuras de la Iglesia, que él reduce a tres: activa, pasiva e instrumental, cada una de las cuales comprende tres elementos. La jerarquía activa está constituida por los obispos, los sacerdotes y los diáconos; la pasiva por los monjes, el pueblo y los catecúmenos; la sacramental o instrumental comprende el bautismo, la eucaristía y la unción (crisma). Dentro de este solemne andamiaje, Dionisio llega a encontrar un puesto preciso para todas las variedades principales de la fe cristiana y para todos los puntos fundamentales de la eclesiología. El andamiaje tiene carácter esencialmente ontológico, pero esto no impide al Pseudo-Dionisio salvaguardar también el carácter profundamente dinámico de la realidad creada y, en particular, de la realidad eclesial; porque, incluso si es verdad que el andamiaje es rígido y en un cierto sentido inmóvil, como la escalera de un edificio, no son, en cambio, inmóviles las personas que se encuentran sobre los diversos escalones del andamiaje jerárquico. Como único es su punto de partida, único es también el punto de llegada, Dios: la escala jerárquica asume la función de restablecer su unión con Dios.

7. Simbolismo, analogía, anagogía

En el platonismo filoniano y el neoplatonismo una de las problemáticas dominantes se refiere al valor de nuestro conocimiento de Dios (el Uno, el Bien) y al lenguaje que adoptamos para hablar de Él.

El *apofatismo*, o sea, la incognoscibilidad e inefabilidad de Dios es la solución propuesta por Filón, Plotino, Porfirio y Proclo al problema. De Dios el hombre obtiene sólo conceptos negativos, porque su naturaleza sobrepasa todo lo que es conceptualizable, siendo infinita; y también nuestro lenguaje que se refiere a Dios tiene un valor sólo negativo, porque ninguna palabra puede decir lo que Dios es en sí mismo.

En la *teología platónica* Proclo había aclarado ulteriormente las posibilidades del lenguaje “teológico” dando relieve, además de a la *vía negativa*, también a la *vía eminential*, que recurre al prefijo *hyper* para hablar del Bien (Uno), diciendo, por ejemplo, que el Uno es super-sapiente, super-ser, super-substancial, etcétera. La vía

¹² *De ecclesiastica hierarchia*, 5, 2 [erróneamente Mondin cita el *De coelesti hierarchia*, aunque el capítulo y el numeral son correctos, *n. del t.*].

¹³ *Ibid* [se repite el mismo error, *n. del t.*].

eminencial no elimina al apofatismo, sino que evita caer en el ateísmo semántico y gnoseológico.

El problema del valor de nuestro conocimiento de Dios y del lenguaje teológico está presente en todo el *corpus areopagiticum*, y constituye el argumento principal del *De divinis nominibus*, como evidencia por el título mismo. En substancia, la solución del Areopagita coincide con la de Proclo, mientras la discusión no se desarrolla en abstracto y en términos generales, sino con precisas referencias al lenguaje de los autores de la Sagrada Escritura. Lo que se pregunta Pseudo-Dionisio es el significado de los nombres que la Escritura da a Dios y a los símbolos que ella usa para ilustrar su ser infinito y trascendente.

El rico lenguaje simbólico adoptado por la Escritura, según el Areopagita, es perfectamente legítimo, tanto porque es el lenguaje elegido por Dios mismo, como porque es un lenguaje plenamente correspondiente a nuestra naturaleza.

Es Dios mismo quien ha querido hablar a los hombres mediante símbolos, figuras, imágenes, analogías:

Los primeros de nuestros jerarcas recibieron de la Tearquía suprapraesencial la plenitud del don sagrado. La Bondad divina los envió a difundir este don. Como dioses, tuvieron ardiente y generoso deseo de lograr que sus inferiores llegaran a divinizarse. Para ello, valiéndose de imágenes sensibles, hablaron de lo trascendente. Nos transmitieron el misterio de unidad por medio de variedad y de multiplicidad. Necesitaron hacer humano lo divino y materializar lo inmaterial. Con sus enseñanzas escritas y no escritas pusieron a nuestro nivel lo trascendente. En cumplimiento de lo mandado obraron así con nosotros, no tan sólo para ocultar a los profanos el sentido de los símbolos, según queda dicho, sino porque nuestra jerarquía es por sí misma símbolo y adaptación a nuestra manera de ser. Necesita servirse de signos sensibles para elevarnos espiritualmente a las realidades del mundo inteligible.¹⁴

Como ya se ha dicho en las líneas conclusivas del texto citado, la *vía simbólica* es la que mejor, es más la que únicamente se adhiere a nuestra condición, que no es la de los espíritus puros que tienen un conocimiento intuitivo y directo de cualquier realidad, sino de espíritus encarnados, que alcanzan el conocimiento del mundo sensible inmaterial sólo partiendo del mundo sensible y material. “Los seres celestes, dada su naturaleza intelectual, ven a Dios directamente. Nosotros, en cambio, por medio de imágenes sensibles nos elevamos hasta donde podemos en la contemplación de lo divino”¹⁵. “Por amor al hombre, las Escrituras y tradiciones jerárquicas ocultan a los sentidos las cosas inteligibles y a los seres lo que es superior a ellos y da forma y figura a las cosas sin forma y sin figura, y completa y da forma con variedad de símbolos divididos a la simplicidad sobrenatural”.¹⁶

¹⁴ *De eccl. hier.* 1, 5.

¹⁵ *Ibid.*, 1, 2.

¹⁶ *De div. nom.* 1, 4.

Obviamente el lenguaje simbólico no puede ser tomado a la letra. Los símbolos deben valer como alusiones, sugerencias y no como descripciones de la realidad divina. El Areopagita clarifica eficazmente este punto mediante la siguiente ilustración:

En efecto, al igual que, si la razón idea a la misma alma de forma corporal y le aplica partes corporales a algo que carece de ellas, pensamos que las partes que se le aplican no corresponden con propiedad al alma, que carece de partes, y usando de los nombres de las partes como símbolos de sus potencias llamamos cabeza a la inteligencia, a la opinión cuello, por estar en medio de la razón y la irreflexión, pecho a la ira, estómago a la pasión, y piernas y pies a la naturaleza, así, con mayor razón, cuando se trata de aquel que es superior a toda diferencia de formas y figuras, es necesario que usemos de alegorías sagradas y místicas y adaptadas a Dios. Y, si queremos, se pueden aplicar a Dios, que es intangible y no tiene forma, las tres dimensiones de los cuerpos, entonces se debe llamar «latitud divina» su amplísima progresión hasta todas las cosas, «longitud» a su poder supremo que abarca a todos los seres, y «profundidad» al arcano incomprensible a todos los seres y que nadie conoce.¹⁷

El material simbólico es siempre muy ambiguo y se presta a fáciles tergiversaciones y errores de comprensión. Por tanto, todos los símbolos, incluso los más nobles y refinados, exigen de parte de la inteligencia un esfuerzo de discernimiento que los libere de la seducción natural de las figuras para hacer emerger el verdadero sentido espiritual. El Areopagita observa que los símbolos fuertemente disímiles son menos peligrosos que los aparentemente símiles porque no hay absolutamente nada de propiamente semejante a la divina Tearquía:

pienso también que ninguna persona sensata podrá negar que las disemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente. Pues es probable que usando las figuras más nobles alguno cometiera el error de pensar que los seres celestes son hombres de oro, luminosos y resplandecientes, de bella apariencia, con vestidos brillantes, inofensivamente llameantes, y con cuantas otras hermosas figuras ha asemejado la teología a las inteligencias celestes. Para que no sucediera eso a quienes son incapaces de pensar que hay alguna hermosura superior a la que perciben los sentidos, sabios y piadosos teólogos se atrevieron a condescender santamente con imágenes disemejantes inverosímiles; con ello han impedido que nuestra natural tendencia a lo material se detenga en esas horribles imágenes y a la vez han favorecido la elevación de la parte superior del alma y han logrado con esas horribles imágenes que, incluso los más inclinados a lo material, no consideren ni justo ni verdadero que esas imágenes tan horribles puedan corresponder verdaderamente a las

¹⁷ *Ibid.*, 9, 5.

realidades supracelestes y divinas. Por lo demás, hay que pensar que ninguna de las cosas que existen carece totalmente de belleza, si es verdad eso que dice la Escritura: «todo es muy bueno».¹⁸

La función de los símbolos no es teórica, sino *anagógica*: sirven para elevar (*anagoghè*) el alma a Dios, y no para hacerla conocer. Y los símbolos disímiles de la realidad trascendental a la cual aluden tienen una *virtud anagógica mayor* que los símbolos símiles.¹⁹

La expresión *anagoghè* y sus derivados *anagogòs* y *anagoghikòs* aparecen a menudo en el *Corpus* areopagítico, de modo particular en dos *Jerarquías*. Todo el imaginario sagrado de las Escrituras tiene función anagógica. Salido de las manos de Dios, de su Bondad y Belleza, el hombre está destinado a regresar a Él. Y el camino de regreso, la *anagogía*, es trazado tanto por los sacramentos como por el simbolismo literario y el lenguaje discursivo.

Para hablar de Dios, los autores sagrados se sirven también del lenguaje conceptual y abstracto, y éste es usado de dos modos: positiva y negativamente. De los dos, el más valedero es el segundo. He aquí un bello texto en el que Pseudo-Dionisio sintetiza esta tesis fundamental del *apofatismo*:

Es cierto también que las Escrituras al revelar sus enseñanzas misteriosas celebran a la adorable y bienaventurada Divinidad supraesencial unas veces como Razón, Inteligencia, Substancia, así intentan demostrar que la racionalidad y la sabiduría son atributos propios de Dios y que verdaderamente es Subsistencia y la verdadera causa de la subsistencia de todos los seres, también le representan como luz y le nombran Vida, estas tales formas sagradas son sin duda más nobles y al menos parecen superiores a las representaciones materiales. Sin embargo, incluso siendo así no consiguen tener un parecido con Dios de verdad (pues Dios es superior a toda esencia y vida, ninguna luz puede caracterizarlo, toda razón e inteligencia carecen de semejanza con Él, no se le pueden comparar). Otras veces las mismas Escrituras celebran de manera extraordinaria a Dios con expresiones negativas, le llaman invisible, infinito, incomprensible y otras cosas con las que se pretende expresar no lo que es sino lo que no es. Creo que esto es lo más apropiado para referirse a Dios, porque, como nos enseña la secreta y sagrada tradición, certificamos que Dios no es como ninguno de los seres, desconocemos, sin embargo, su indeterminación supraesencial, incomprensible e inefable. *Si verdaderamente las negaciones son apropiadas para referirse a Dios, en cambio las afirmaciones positivas son inadecuadas al misterio de lo inefable*, para lo invisible está mucho mejor hacerlo valiéndose de figuras desemejantes.²⁰

¹⁸ *De coel. hier.* 2, 3.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 1, 2.

²⁰ *Ibid.*, 2, 3.

Los dos modos (o vías), positivo y negativo, de hablar de Dios, no deben ser disociados, sino vinculados: sólo tomados juntos dan la justa medida de lo que se entiende decir cuando se afirma que el lenguaje teológico (como también el lenguaje metafísico en general) posee un significado analógico y, por tanto, ni unívoco ni equívoco.

*Analogía*²¹ significa una modesta semejanza ahí donde domina una fuerte diferencia. Y éste es exactamente el caso de las criaturas respecto a Dios. La vía positiva expresa la semejanza, la negativa la desemejanza.

Siguiendo el ejemplo de Proclo, Pseudo-Dionisio integra la vía negativa con la *vía eminential*. Ésta corrige la vía negativa en sentido positivo, pero elimina a la vía positiva la ilusión de poder obtener una idea propia y adecuada de Dios. Así, se retoman conceptos positivos y son transformados en conceptos trascendentales: la bondad se vuelve *súper*-bondad, la sabiduría *súper*-sabiduría, la potencia *súper*-potencia, la substancia *súper*-substancia, el ser *súper*-ser.

Con la vía eminential el Areopagita no busca sólo efectuar una ulterior purificación del lenguaje teológico, sino que quiere realizar una efectiva aproximación a una expresión más adecuada de la realidad divina. Mientras en el campo cognoscitivo la naturaleza divina no es alcanzable por ningún concepto, en el campo lingüístico puede ser sugerida, cargando el lenguaje de superlativos. El “súper” (*hyper*) tiene exactamente esta función: es como una flecha colocada sobre nuestras palabras para orientarlas hacia Dios, y asegurarles conseguir la función anagógica, además de la analógica. Con un uso abundante del *hyper*, Dionisio ha logrado construir un fantástico y fascinante sistema de signos lingüísticos convergentes todos en un punto: la realidad divina, infinita, simplísima, perfectísima.

El lenguaje eminential, según el Areopagita, ayuda a la mente a tener la visión dirigida a Dios, hasta que logremos reunirnos con Él. He aquí algunos textos famosos dionisianos sobre este punto:

Realmente es de razón que sepamos que el uso de letras, sílabas, palabras, escritas y habladas, es debido a los sentidos. Porque cuando nuestra alma tiende con su fuerza intelectual hacia lo que puede conocer, son inútiles las percepciones con los sentidos, como sucede también con el entendimiento cuando el alma, divinizada por una unión que no es posible comprender, se lanza, con los ojos cerrados, a los rayos de la «luz inaccesible».²²

²¹ El término analogía es adoptado por Dionisio en dos sentidos: ontológico y lógico. En el sentido ontológico es usado no para designar, como hacen a menudo otros autores, las imágenes y semejanzas con Dios y la Trinidad que se pueden encontrar en las criaturas, sino los modelos ideales, los paradigmas de las cosas existentes en la mente divina: “Es algo propio de la Causa universal y de la Bondad suprema el llamar a los seres a unirse con Ella, según se lo permite a cada uno de ellos su propia medida (*analogías*)” (*De coel. hier.* 4, 1). En cambio, en sentido lógico significa que un término no es usado en modo unívoco. Cf. el óptimo artículo de M. V. Lossky, “La notion des *analogies* chez Denys le pseudo-Aréopagite”, en *Arch. hist. doc. tt litt. du Moyen Age*, 5 (1930), pp. 279-309.

²² *De div. nom.* 4, 11.

al adentrarnos en las tinieblas que exceden toda inteligencia, no solamente seremos parcos en palabras, sino que nos quedaremos totalmente sin palabras y sin pensar en nada. Allí, es verdad, en aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto hasta lo más bajo, y cuanto más se descendía, en esa proporción aumentaba el caudal de ideas. Ahora, en cambio, cuando uno intenta subir desde las cosas de abajo hasta lo Sumo, a medida que sube comienzan a faltarle las palabras y cuando ha terminado ya la subida se quedará totalmente sin palabras y se unirá completamente con el Inefable.²³

Las cosas divinas las debemos entender, ciertamente, valiéndonos de esta unión, no humanamente, sino que debemos salir nosotros mismos totalmente de nosotros mismos y hacernos del todo para Dios.²⁴

Como ya se dijo, la principal función del lenguaje discursivo, así como del simbólico, para Pseudo-Dionisio, no es la especulativa (dada la incognoscibilidad de Dios), sino anagógica. En este sentido, es instrumento eficaz para aquella ascensión a Dios según el conocimiento y el lenguaje que corresponde a la ascensión del alma a nivel moral y espiritual. Todas las formas de lenguaje tienen sentido sólo por aquel *sursum* que imponen a nuestra inteligencia y en cuanto la empujan hacia Dios.²⁵

La gran originalidad de Dionisio en tal cuestión relativa a la naturaleza y valor del lenguaje teológico, se refiere sobre todo al uso “trascendente”, “eminencial” que se puede dar del lenguaje humano cuando se habla de Dios. Ningún otro autor lo había teorizado ni practicado con igual genialidad que él.

Cuando, por obra de Escoto Eriúgena quien los tradujo al latín y comentó, los escritos de Dionisio fueron conocidos por los occidentales, cobraron un interés enorme y constituyeron una fuente primaria de estudio, meditación, comentario e inspiración. El mismo Tomás de Aquino, como ha demostrado Ceslao Pera, ha sido fuertemente influenciado por Dionisio no sólo en lo que se refiere a la determinación y resolución de algunos específicos problemas doctrinales (como en la doctrina sobre el conocimiento de Dios), sino también en la impostación general de su pensamiento: en efecto, la impostación de la *Summa theologiae* calca a la letra el implanto del *exitus* y del *reditus* del neoplatónico cristiano Dionisio.

Dionisio se ganó un prestigio altísimo tanto en Oriente como en Occidente, no sólo gracias a su pseudónimo. Juan Damasceno lo llamará: “*sanctissimus, sacratissimus et theologicissimus*”.²⁶ Como ha demostrado H. U. von Balthasar, la grandeza de Pseudo-Dionisio, este genio solitario, permanece intacta incluso hasta nuestros días. Pseudo-Dionisio es el genio del lenguaje religioso: “un lenguaje que ninguno, antes de Dionisio, y ninguno después de él ha hablado, un lenguaje proveniente no de un

²³ *De mystica theologia* c. 3.

²⁴ *De div. nom.* 7, 1.

²⁵ Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, París 1954, pp. 204ss.

²⁶ *De fide orthodoxa* 17, n. 18.

manierismo y terquedad excéntrica, sino de una íntima decisión por la divinidad de Dios y por la totalidad de sus manifestaciones salvíficas”.²⁷

²⁷ H. U. v. Balthasar, *Op. cit.*, p. 135.