

Equivocadas y malditas: la conquista de América desde la obra de Rafael Sánchez Ferlosio. Dios, historia y sentido

Wrong and damned: the conquest of America by Rafael Sánchez Ferlosio's work. God, History and meaning

Henar Lanza¹

Universidad del Norte, Barranquilla (Colombia)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2298-3445>

Recibido: 30-08-2022

Aceptado: 13-09-2022

Resumen

Antes incluso de que la España de 1992 celebrara el V centenario del descubrimiento de América, Ferlosio había publicado en la prensa varios textos críticos sobre la conquista que luego fueron reunidos en *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*. Partiendo de esta obra, planteo la pregunta de qué es la historia y cómo debería escribirse y ensayo una respuesta desde la filosofía de la historia y la crítica de la violencia de Benjamin y la identificación que hace Ferlosio de Historia, Dios, dominación y sentido, fundamento de la moral expiatoria y el principio de intercambio de bienes por valores. Para ello, desarrollaré la tesis, compartida por Ferlosio, Dussel y Lomax, de que 1492 fue el año eje entre la Reconquista de la península ibérica y la conquista de América y el año en el que Iglesia de Roma extendió su poder hasta el nuevo continente, razón por la que retrocederé hasta la fusión de Cristianismo e Imperio Romano en Nicea; a continuación presentaré la caracterización hecha por Ferlosio de la

¹ (lanzam@uninorte.edu.co). Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, profesora investigadora del departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad del Norte, Colombia, editora de la revista de filosofía *Eidos*, investigadora principal de los proyectos “Filosofía y ciencia en los diálogos de Platón” y “Heisenberg, lector de Platón”, autora de varios artículos sobre Platón y sobre historia y filosofía de la ciencia y del libro *Introducción a Wittgenstein* (Gredos, 2022); coeditora del monográfico “Pensar el Antropoceno desde la Antigüedad” y codirectora del proyecto “Humanidades ecológicas: poéticas híbridas ante el Antropoceno”.

guerra escatológica, cuyo garante es Dios, y rastrearé los antecedentes estoicos del sentido. Finalmente, de la mano de Dussel, ensayaré una respuesta a la pregunta para mostrar que el discurso histórico puede ser crítico (Benjamin), transitivo (Ferlosio), congénito con su objeto (*Timeo*) y estar libre de la lógica del Sentido (Ferlosio) para no tener que taparse los ojos ante lo que dice (Carson).

Palabras-clave: 1492, Reconquista, dominación, violencia.

Abstract

Even before Spain in 1992 celebrated the 500th anniversary of the discovery of America, Ferlosio published in the press several critical texts on the conquest that were later collected in *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*. Starting from here, I raise the questions of what history is and how it should be written and essay an answer from Benjamin's Philosophy of History and his critique of violence and Ferlosio's identification of History, God, domination and meaning, the foundation of expiatory morality and the principle of exchange of goods for values. For this purpose, I will develop the thesis, shared by Ferlosio, Dussel and Lomax, that 1492 was the pivotal year between the Reconquest of the Iberian Peninsula and the conquest of America, which is why I will go back to the fusion of Christianity and the Roman Empire at Nicaea; then present Ferlosio's characterization of eschatological war, whose guarantor is God, and I will trace the Stoic antecedents of the rage for dominance. Finally, with Dussel's help, I will try to answer the question in order to show that historical discourse can be critical (Benjamin), transitive (Ferlosio), congenital with its object (*Timaeus*) and free of the logic of meaning (Ferlosio) so that it does not have to cover its eyes to what it says (Carson).

Keywords: 1492, Reconquest, domination, violence.

1. 1992: historia, gramática y filosofía

Rafael Sánchez Ferlosio no se consideró a sí mismo filósofo y, sin embargo, fue uno de los principales lectores e interlocutores de la Teoría Crítica en España. Tampoco se consideró historiador, pero se dedicó a la tarea que Benjamin le encargó al materialismo histórico: “cepillar la historia a contrapelo” (1940:VII). A pesar de haber escrito novelas, ensayos y artículos periodísticos que le hicieron ganar todos los premios, desde el Nadal en 1955 hasta el Miguel de Cervantes en 2004 y el Nacional de las Letras Españolas en 2009, rechazó el grotesco papelón del literato. Si de algo no renegó, fue de la gramática. Y desde ella pensó.

Una de las cuestiones gramáticas que convirtió en herramienta de pensamiento fue el carácter transitivo o intransitivo de un verbo. La dependencia o independencia semántica respecto del acusativo piensa los objetos y acontecimientos en función de si se dejan determinar por lo que debería darles forma; según esto, el estuche que tiene la forma en vaciado del objeto que custodia sería transitivo y, en ese sentido, sensible al acusativo, frente a la intransitividad de un periódico, que tiene el mismo número de páginas todos los días independientemente de lo que ocurra en el mundo (1993:25-26).

En 1992 y los años previos, Ferlosio fue uno de los escasísimos críticos de la conmemoración y celebración que el Estado español hizo del V Centenario del descubrimiento de América durante el tercer gobierno de Felipe González, ese político pragmático con “mirada tonti-astuta de gatuzo castrado y satisfecho”, tal y como lo retrató Ferlosio en 1985 en *El País*. Para Ferlosio los pabellones de la Exposición Universal de Sevilla no eran más que enormes “cajas vacías” (2000:72), en ellas cabía cualquier cosa, no eran más que un enorme contenedor cuyo tamaño, sin embargo, era menor que las montañas de pesetas que costaron y lo único que había que hacer era rellenarlas con actos culturales. Y Ferlosio ya había escrito “La cultura, ese invento del gobierno” (1984).

Todos los artículos sobre la cuestión que publicó durante los 80 y los 90 fueron reunidos por la editorial Destino, la misma que publicaba a Miguel Delibes y Carmen Martín Gaité, bajo el título de *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*. Lo destacable de aquellos textos no es solo qué decían, sino también cuándo lo dijeron: fueron publicados no solo antes de las celebraciones del quinto centenario -esto es, no fueron meramente reactivos-, sino que aparecieron muchos años antes del presente auge de los estudios decoloniales y postcoloniales. En ellos Ferlosio afirma que nunca existió un Imperio Español (1988b y 1994:49), sino solo el deseo de quienes tenían envidia histórica de los que sí fueron imperios, como el británico. A aquellos españoles que fantaseaban y aún fantasean¹ con un imperio sin noche y se preguntan por qué la Historia Universal no concedió a España los mismos honores imperiales (1994:49), Ferlosio responde que porque América se llenó de gentes “carentes de todo sentimiento de grandeza” (1988b y 1994:49), como los perros del Señor, *Domini canes*, los franciscanos, una orden con voto de pobreza. Y es que la Historia Universal la escribe el afán de dominación y este no se entiende sin la categoría estética de la grandeza –que embrujó a Ortega y Menéndez Pidal, Ferlosio 1988a–, que exige siempre escenarios embriagantes con armas, estruendo y sangre para dar forma concreta a ese espíritu abstracto de dominio. Un antecedente de esta tesis lo encontramos en Cervantes, que en *El celoso extremeño* escribe:

Las Indias, refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores a

quien llaman *ciertos* los peritos en el arte, añagaza de mujeres libres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos (1993:9).

No satisfecha con la exposición universal de Sevilla, aquella España del 92 también fue la sede de los Juegos Olímpicos de Barcelona –una ciudad cuya transformación de aquellos años retrató mejor que nadie Eduardo Mendoza–. Mucho antes de que aquella inflamación reventara y extendiera la infección por todo el cuerpo, Ferlosio había escrito en 1978 los primeros versos de algo que Agustín García Calvo terminó y a lo que Chicho Sánchez Ferlosio puso voz y guitarra y convirtió en la canción “A contratiempo”, en la que se conminaba a las tres carabelas de Colón a volver atrás diciéndoles “¡no hagáis historia!”.

De eso trata este texto: de la historia, qué es y cómo se hace.

2. La pregunta

“Sometimes I think language should cover its own eyes when it speaks”
Anne Carson, *Norma Jeane Baker de Troya*, History of war: lesson 3

La transitividad gramatical y el cuidado del acusativo tienen un buen interlocutor en el *Timeo*, el diálogo en el que Platón escribió que “los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican” (ὡς ἄρα τοῦς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας; 29b). La belleza de la expresión reside en *syngeneís*, que hace referencia a compartir un mismo origen: el discurso y su objeto son congénitos. Y el verbo *ser* es aquí *deber*: los discursos tienen que nacer con aquello *sobre* lo que hablan, *sobre* como si el discurso se posara transitivamente sobre su objeto para que este le diera *su* forma, *su* del objeto para que se vuelva *su* del discurso, para que las palabras sean estuche de lo que dicen y el lenguaje no tenga que taparse los ojos cuando habla.

A partir de este trenzado de Ferlosio, Carson y Platón planteo la pregunta: ¿qué forma tendría que tener el discurso sobre el descubrimiento y conquista de América a partir de 1492 para que ambos, discurso y objeto, sean congénitos y el lenguaje no tenga que taparse los ojos cuando escribe la historia?

La finalidad es que no se nos escape la verdad, que “la imagen irrecuperable del pasado” no desaparezca porque el presente no se reconoce en ella, tal y como propone Benjamin en su *Tesis V sobre la filosofía de la historia*; que la verdad se exprese como pensamiento contra la injusticia, tal y como defienden Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*; que podamos escribir una historia crítica, transitiva y sensible a su objeto que no asista imperturbable a la dominación, el exterminio, el saqueo y la herencia de aquello una vez que

el cortejo triunfal se llevó consigo el botín que hoy conforma los bienes de cultura, que siempre son de barbarie (Benjamin 1940:VII).

3. 1492, año eje: de la Reconquista a la conquista de América

“El mundo que vais a hacer, más os valiera no verlo” *A contratiempo*

1492 fue el año en que la fe católica se consolidó en la península ibérica y se extendió por el mundo gracias a la confluencia de cuatro factores: la Reconquista de los territorios ocupados por los musulmanes desde el año 711, la expulsión de los judíos, “la consolidación del Consejo de la Inquisición como uno de los más poderosos Consejos del Estado” (Rodríguez Alvarado 1999:145) y el descubrimiento de América.

La tesis de Ferlosio es que las concepciones propias de la Reconquista “se hicieron extensivas a los descubrimientos” en América de manera insensible (1994:145) y que para comprender el descubrimiento y conquista de América es necesario tener en cuenta el papel de la Iglesia católica en las tierras conquistadas y su vínculo con la administración real, porque la Iglesia católica se había convertido en otra más de las muchas dependencias administrativas del Estado. Ferlosio señala que la tradición política y jurídica vigente durante la Reconquista entre los príncipes cristianos de las monarquías de la Península Ibérica continuó “insensiblemente sobre los descubrimientos” (1994:144) en América y son varias las ocasiones en las que insiste en este carácter “insensible” de esa continuidad histórica (1994:146-147), haciendo así visible lo invisible.

El núcleo de la tesis también es defendido por el hispanista de Oxford Derek W. Lomax en *The Reconquest of Spain* (1978; *La Reconquista*, 1984), donde sostiene que esta era una ideología inventada por los hispano-cristianos durante el reinado de Alfonso III (866-910) que convirtió a Castilla en una sociedad para la guerra, “una máquina militar dinámica que funcionaría bien siempre que hubiera tierras que conquistar” (Lomax 2000:12). Sin embargo, cuando tras 1492 ya no quedó en la península territorio musulmán por conquistar y la bestia seguía exigiendo alimento, la reina Isabel I de Castilla, que tras la toma de Granada se había ganado del papa Alejandro VI el título de “la Católica”, dispuso lo necesario para abastecer la expedición de exploración de Cristóbal Colón, puesto que “la hipoteca de la corona española era asfixiante” (Rodríguez Alvarado 1999:166), y así fue como el descubrimiento de América amplió el territorio conquistable. Según Lomax: “Sólo España era capaz de conquistar, administrar, cristianizar y europeizar las populosas zonas del Nuevo Mundo precisamente porque en el curso de los siete siglos anteriores había organizado

su propia sociedad con la finalidad de conquistar, administrar, cristianizar y europeizar a los habitantes de Al-Andalus (2000:12).

La inercia de 700 años de guerra cristiana contra los infieles no podía frenarse en seco y extendió su afán de dominio a los territorios de ultramar y, en menos de 50 años, la sociedad castellana conquistó “casi todo el territorio entre Tejas y Argentina y organizó el cuadro de la vida política, religiosa, social y económica en que aquel discurriría a partir de entonces” (Lomax 2000:12).

Tanto Ferlosio como Lomax visibilizan la continuidad entre la Reconquista ibérica y la conquista americana. Pero no solo ellos. En 1994, el mismo año en el que Ferlosio publica en Madrid *Esas Yndias*, Enrique Dussel publica en Buenos Aires *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad*, donde sostiene que, si bien en 1492 Cristóbal Colón era el mercader del Mediterráneo, en su segundo viaje, en 1493, se convirtió en un guerrero, porque las carabelas que salieron de Sevilla para cruzar el Atlántico llevaban cañones y otras armas y 1.500 hombres, en su mayoría a sueldo de sus altezas: “Son soldados que, estando “desocupados” después de la toma de Granada de los musulmanes, los reyes los “emplean” para sacárselos de encima: los envían hacia las Indias. Termina la “Reconquista” comenzada en 718, y se inicia inmediatamente la “Conquista” (1994:28).

Entonces tenemos que Lomax en Inglaterra, Ferlosio en España y Dussel en Argentina defienden la misma tesis, si bien con énfasis distintos según sus respectivos intereses, y esas tres perspectivas son las que voy a tejer en un solo texto.

4. Nuevas tierras, nuevos infieles, la misma iglesia: Cristianismo e Imperio

En abril de 1493 Colón desembarcó en Barcelona y en mayo el papa Alejandro VI emitió la bula *Inter Caetera*, que concedía a los reyes de Castilla –y a sus sucesores–, que acababan de coronar la Reconquista con la toma de Granada y la expulsión de los judíos, el título de legitimidad por derecho absoluto y perpetuo sobre las tierras descubiertas o por descubrir.

Este “por descubrir” es lo que Ferlosio llama “anticipación abstractiva” (1994:154-155), el resultado de trasladar irresponsablemente los derechos de reconquista de los príncipes cristianos en los repartos de su guerra contra los musulmanes a los territorios aún no descubiertos en América, lo que transformó el descubrir en conquistar.

El fenómeno de la anticipación abstractiva está unido a la transfiguración de la imagen y el concepto de infiel, que determinó que solo el poder temporal Cristiano tenía legitimidad para conquistar (Ferlosio 1994:156). El éxito del

cristianismo en América Latina consistió entonces en ampliar los terrenos de la Administración Romana. “La Cristianización del Nuevo Mundo no era ganar nuevas gentes para la fe de Cristo, sino más bien nuevos territorios para la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, pero sobre todo, no lo olvidemos, Romana” (1994:40-41). Hagamos caso del énfasis de Ferlosio (nacido, por cierto, en Roma de madre italiana) y amplíemos este punto. Para ello seguiremos la petición que le hace Timeo a Sócrates de ir hacia atrás (*pálin*, *Timeo*, 17b).

En *God&Gun. Apuntes de polemología*, libro VI Ferlosio hace un análisis que permite sostener que el acontecimiento de la historia del cristianismo es el Concilio de Nicea, celebrado en el año 325 en Asia Menor. La razón es que fue el primer sínodo ecuménico que reunió a todos los obispos cristianos, católicos y ortodoxos, con el fin de poner fin a las divisiones en el seno de la Iglesia. Como resultado se fijó la jerarquía en diócesis, respetando la superioridad de Roma, Alejandría y Antioquía.

El hecho de que el concilio fuera apoyado por el emperador romano Constantino marcó el punto de inflexión a partir del cual puede hablarse de la concomitancia de la unidad y unicidad del Imperio y de la Iglesia Cristiana, “engrandecida y al mismo tiempo capitidismunida por el favor imperial” en un fenómeno de “convergencia casi asintótica” (Ferlosio, 2008:215). Como Zeus a Metis, el Imperio fagocitó a la Iglesia. El hecho de que Constantino elevara a la Iglesia a sujeto de derecho tuvo como consecuencia el estrechamiento de “las exigencias internas de unidad doctrinal, orgánica, jerárquica y, nótese, también territorial, de la Iglesia” (Ferlosio 2008:213). Esto puede ser interpretado en dos sentidos: bien como el momento en que el cristianismo se une al poder, bien como el momento en el que el Estado se sirve de la religión como instrumento de dominación (Ruescas, 2016:208).

Las consecuencias del concilio de Nicea explican que, en la conquista de América, la subrogación se ponga al servicio de la dominación: Dios se subroga en el Emperador, que a su vez se subroga en Hernán Cortés, que escribe cómo utiliza la antropofagia de los indios para castigarlos en nombre de Dios, abriendo su relato con las palabras “y ofreciose”, lo que, según Ferlosio, sugiere que urde el episodio “de forma tal que la religión le rinda el máximo provecho como instrumento de dominación” (1994:10). Cuando Hernán Cortés porta el estandarte negro con una cruz roja y el lema “Sigamos la cruz y con esta señal venceremos”, se ve a sí mismo como el emperador Constantino fundando la “Nueva Cristiandad de las Indias” (carta de Torquemada al arzobispo de Lima citada por Dussel 1994:42). En los episodios protagonizados por Cortés se ve cómo Nicea, acontecimiento que tuvo lugar en Asia, permite que la Iglesia católica se replique en América, que Roma sustituya a Delfos como ófalos del mundo y que el Dios judeocristiano destrone a Apolo, Zeus y todas las divinidades paganas.

El fenómeno de la subrogación leído a la luz de la tesis VI de Benjamin muestra que el peligro amenaza a quienes lo reciben y al patrimonio de la tradición es uno y el mismo: “prestarse a ser instrumento de la clase dominante” Cuando Cortés conquista Tenochtitlán no solo funda el Virreinato de la Nueva España, sino que, lo más importante, también extiende el poder de Roma al otro lado del océano Atlántico.

5. Guerra escatológica, guerra santa

“fights aren’t about anything except being right, are they?”

Anne Carson, *Norma Jeanne Baker de Troya*, p.92.

Una vez mostrada la importancia del concilio de Nicea en el descubrimiento y conquista de América, retomemos el tándem interpretativo Lomax-Ferlosio. La idea de cruzada, “una guerra santa emprendida por motivos religiosos (entre otros, naturalmente), autorizada por la Iglesia” (Lomax 2000:10) no aparece del lado cristiano hasta el siglo XI. Según los dos tipos de guerras que Ferlosio diferencia en *God&Gun*, la guerra santa –bien la cruzada, bien la yihad– es una guerra escatológica, cuyos atributos principales son el ser propia de las religiones monoteístas y universalistas con Verdad Revelada y que su victoria es decidida por Dios (2008:133).

Por oposición, la guerra entre partes o entre hombres es lo que Hegel llama *Verwicklungen*, enredos, y en el castellano previo a la segunda mitad del siglo XV se llamaba “volliciós” hasta que Isabel la Católica acabó con ellos y empujó a Castilla en la Historia universal.

Mientras que en la guerra entre partes la función de Dios es garantizar el veredicto y que el vencido acate la victoria del vencedor, en la guerra escatológica su función es la de garantizar la victoria (Ferlosio 2008:258). Esta distinción es procedente porque parece haber “una relación de congruencia entre la inaplicabilidad de la Escritura para decidir sobre la “guerra entre partes” y la invención de la “guerra escatológica” (Ferlosio 2008:134). Debido a que la Biblia no podía decidir en el caso de guerras entre dos bandos análogos, en el siglo XI hubo que inventar las cruzadas, la guerra santa o, en terminología de Ferlosio, escatológica.

Como ejemplo de guerra en la que la divinidad tiene la función de sancionar el derecho mediante el “veredicto de las armas”, Ferlosio pone la batalla de Siffin (Siria, 657) decisiva en la historia del Islam porque lo dividió en tres grupos: los seguidores de Otmán, el califa asesinado antes de la batalla, que son los omeyas; los seguidores de Alí, los alíes o chiíes; y los que se salieron de la batalla, los *jawariy* (2008:130-134). Cuando uno de los tres bandos ensartó las hojas del Corán en sus lanzas para parar la batalla y que no murieran más fieles en nombre de Alá, se produjo la contradicción: si Dios es la suprema instancia a

la que se sometían las querellas de derecho en las que la palabra de los humanos es insuficiente “y esa instancia divina dicta sentencia pronunciándose a través del “veredicto de las armas”, el hecho de suspender tal veredicto parando la batalla antes de la manifestación de la victoria es un agravio a Dios y a su justicia, porque supone anular el fallo para volver a confiarlo a la justicia humana. De ahí que la protesta de quienes rechazan la interrupción de la batalla es que hay que dejar hablar a Dios mediante la victoria: “¡Ninguna decisión antes que la de Alá!” (Ferlosio 2008: 131-132). (La batalla del Siffin muestra que los hombres aman más la verdad que el conocimiento, pues la verdad no es más que algo “falso, pero seguro” (Ferlosio, 1993:29) tal y como se ve en que su escolta no sean estudiosos, sino soldados).

Aplicado a la conquista española de América y a la transformación del concepto de infiel, tenemos que solo el cristianismo se considera un poder legítimo, lo que se plasma en el desarrollo de los argumentos de las justas causas de la guerra contra los indios de Juan Ginés de Sepúlveda. Y aquí es donde Ferlosio hace el diagnóstico fundamental, que cito completo:

una de las cuestiones más graves de la polemología es la que debe tomar por punto de partida ese desplazamiento o transición desde la concepción antigua que tomaba por criterio de lo “justo” o “injusto” de la guerra el respeto de un principio de origen religioso entre hombres y hombres explicitado en muy precisas convenciones rituales entre las partes en conflicto hasta la concepción relativamente más moderna que adoptó por criterio de lo “justo” y lo “injusto” de la guerra la determinación “objetiva”, fundada en el contenido material en sí, de “quién tiene razón” (2008:143).

Lo que determina si la guerra es justa no puede ser la causa que la provoca, sino un reglamento previo, porque remitirse a la causa implicaría volver al criterio de tener razón. Y la virtud y la moral, tal y como advierte Max Weber en *La política como profesión*, siempre se han utilizado como instrumento para tener razón, esa pasión pseudoética. Cuando se tiene la convicción de ser bueno, la consecuencia es la satanización del adversario, que se convierte en un sin Dios y, una vez que este representa el mal y es deshumanizado, todo está permitido contra él (Ferlosio 2008:273).

Esta identificación del adversario con El Mal da lugar a lo que desde el siglo XX se llama “guerra total”, que no se reduce al enfrentamiento de dos o más ejércitos profesionales, sino que se amplía a “poblaciones enteras, masas alentadas a matar o a morir por ideales (la patria, la nación, la libertad, la justicia) que exigen el sacrificio completo y la destrucción completa del enemigo, encarnación ya no de un interés contrapuesto, sino del mal (la tiranía, la barbarie, la raza malvada” (Magris, 2007:127).

Donde Claudio Magris dice “ideales” Ferlosio y Machado dicen “dioses”, Wittgenstein dice “ídolos” y Horkheimer “absolutos”. Para Ferlosio “Patria” es “la muy real diosa siempre sedienta de sangre” y no “un mero *flatus uocis*”, como sí lo es para el nominalismo (1994:14). Por esta razón se entiende que la función de la filosofía sea, para Wittgenstein, destruir ídolos, y para Horkheimer (2010) ser capaz de inscribir elementos negativos en lo absoluto para evitar la escisión Dios-mundo.

La guerra total toma su aliento de lo que Ferlosio llama la “moral ecuménica”, propia de las religiones monoteístas. En tanto responde a un mandato teológico o histórico, le interesa el destino, el sentido, no el albedrío, por lo que, paradójicamente, “la moral es un instrumento para suprimir la responsabilidad de los sujetos (...) ser responsable consistiría en renunciar a integrar la propia acción en un marco de sentido” (Ruescas 2016:92). Un ejemplo de esta moral ecuménica es la reacción del general estadounidense Eisenhower durante la Segunda Guerra Mundial cuando, ante la propuesta de recibir la visita del general alemán von Armin, en lugar de acceder por cortesía militar, diplomacia, protocolo de caballeros o ceremonia, “rechazó horrorizado semejante idea, como una pervivencia de barbarie” (Ferlosio, 1981), puesto que significaba reconocer que, por encima de la guerra y de la causa por la que él combatía, podía haber tal cosa como una relación humana.

La moral ecuménica y la guerra, santa, escatológica o total implican una concepción de las armas como medio que no es bueno ni malo, sino mero instrumento para alcanzar un fin justo. Contra este planteamiento cabe recurrir de nuevo a Benjamin (2010:183-206), quien en su crítica de la violencia pone el foco en los medios, no en los fines, precisamente para evitar que la moral justifique la violencia, que es lo que ocurre con el cristianismo a partir de Nicea.

6. Los otros nombres de Dios: Historia Universal y dominación

“América jamás entró en la historia; América fue entrada por la historia -entrada a sangre y fuego, a saco y a degüello”. Ferlosio, “Cinco siglos de historia y desventura”

La novedad que el Cristianismo trae al Imperio Romano, frente a todas las religiones místicas precedentes, es su pretensión de exclusividad y universalidad: es la única religión verdadera y, por tanto, la única vía verdadera de salvación; así es como se funden verdad y soteriología (2008:177-181), lo que conduce a la necesidad de reconocer un único dios verdadero (2008:223). El Dios del Antiguo Testamento se recicla en Dios de la historia universal, la cual es movida por la moral expiatoria, de ahí que se hable de “la historia de la salvación”, lo que convierte la historia humana en “*hegeliana*”, según

Ferlosio (2008:267), quien considera que la filosofía de la historia de Hegel es el máximo exponente de la dominación.

La tesis de Ferlosio es que la mayor guerra escatológica es la historia universal (2008:73 y 257), que no es sino otro nombre de Dios. Debido a la progresiva teologización del derecho (fenómeno teorizado por Max Weber), el poder de Yavé se ajusta a las normas del derecho positivo, que “exige a cualquier poder un testimonio de su origen histórico (Ferlosio, 2008:170), tal y como se lee en el Libro de Job, 38-40, cuando Yavé reivindica su poder ante el hombre y legitima su derecho como Señor de la Creación a través de los grandes animales salvajes que Él ha creado y que los seres humanos no han sido capaces de dominar. El derecho y la ética, reguladores de las relaciones humanas, se funden con la religión, la mediadora entre los seres humanos y Dios.

La historia es historia de la dominación (1994:11 y 2008:112) y la Historia Universal es el nombre, presuntamente laico, “con que la modernidad pretende camuflar su religioso acatamiento de la Suma Omnipotencia y Prepotencia del viejo e iracundo Señor del Sinaí, renacido con nuevo vigor y como el Ave Fénix, en la universalización actual del principio de dominación” (Ferlosio, 1994:27 n.12). Según Ferlosio Yavé tiene dos personalidades, la primera es la del Dios de los patriarcas y la segunda es la que debe adoptar para cumplir la promesa de apoderarse de la tierra prometida, la de Dios de la guerra (2008:255).

La “guerra como *creadora de valor*” y “la razón de la sinrazón” son las dos expresiones de Ferlosio (2008:112) para referirse al fenómeno, descrito por Benjamin, de que, como medio, la violencia es “instauradora y mantiene el derecho” (2010:193), pero cuando se extiende en el tiempo “debilita la violencia instauradora del derecho” (2010:205).

El hilo rojo que recorre la historia es un hilo de sangre, el anhelo de salvación del ser humano toma la forma de sacrificios a los dioses mucho antes del Cristianismo: Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia para lograr el viento favorable para llegar a Troya, lo que dará lugar a los versos más duros de Lucrecio en *De rerum natura*, I, 80-100. Sacrificar seres vivos es pretender lavar sangre con sangre (Heráclito 22B5). En *La violencia y lo sagrado* (1975) Rene Girard lo llamó “engañar a la violencia” en el sentido de reconducirla, puesto que el sacrificio es violencia sin riesgo de venganza orientada a reforzar la unidad. ¿“Acaso la piedad sería la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses”?, pregunta Sócrates a Eutifrón en el diálogo platónico homónimo (14d), haciendo ver que la relación humana con la divinidad está basada en el mismo principio de intercambio que rige las transacciones comerciales. La cuestión es: ¿cómo funciona el principio de intercambio en la Historia?

7. Principio de intercambio y mentalidad expiatoria: bienes de la vida y valores eternos

La Ifigenia de Eurípides es el ejemplo del principio de intercambio en tanto su sacrificio propicia la pronta llegada de las naves aqueas a Troya: “Entrego mi cuerpo a Grecia. Sacrificadme, arrasad Troya. Ése será, pues, mi monumento funerario por largo tiempo, y eso valdrá por mis hijos, mis bodas y mi gloria”, *Ifigenia en Áulide*, vv.1397-1399). Ifigenia entrega su vida por la patria, cambia un bien por un valor. A pesar de que en nuestra vida fugaz aspiramos a la felicidad, “la inmediata intensidad mesiánica del corazón pasa por la desgracia en el sentido del sufrimiento” (Benjamin 2010:206-7). El mal es doble: no solo se pierde la vida, sino que la violencia genera valor. Esa es la cuestión ética por excelencia: superar esta mentalidad expiatoria, sacrificial, contable o conmutativa que crea sujetos diacrónicos y no concede importancia al sufrimiento mientras esté al servicio de un destino trascendente, cuando de lo que se trata es de reconocer su carácter irreparable e inconmensurable, porque dar sentido al sufrimiento no es otra cosa que legitimarlo.

Esta convicción de Ferlosio también se refleja en su narrativa: en *El testimonio de Yarfoz* cuenta que, si bien la pasión del maestro Susubruz había sido siempre hacer la rampa, debido a que creía “que la obra más grande de este mundo no valía una sola vida humana” (1986:146), todo se hizo con tal cuidado que la obra duró 52 años y no murió nadie.

El pensar y el sentir de los seres humanos está, según Ferlosio, determinado por el principio de intercambio, una abstracción que funciona como una balanza que solo estará equilibrada y en paz cuando “a cada 'dar' corresponda un 'recibir'”, y el que esta compensación dé o se eche a faltar es el criterio dirimente entre sentido y sinsentido” (2008:81).

El principio de intercambio que determina el sentido es lo invisible que está tras las palabras de quien, presa del dolor ante la muerte de alguien muy joven, se pregunta cuál es el sentido de ese sufrimiento. “Sin embargo, y ésta es una diferencia capital, a la felicidad nunca se le ha ocurrido, que se sepa, preguntarse por su propio sentido” (Ferlosio 2008:83).

El sentido es para Ferlosio una “moneda ideológica” compensatoria que sirve para cometer el fraude de pretender compensar con “valores” a quien ha sido despojado violentamente de “bienes”. En su avance de dominación, la Historia, es decir, el Sentido, destruye los bienes de la vida al tiempo que, a modo de compensación o de indemnización, lanza “emisiones de valores”, lo que convierte a la víctima “en inversor y en accionista de su propia Empresa, o –por decirlo en palabras de José Antonio Primo de Rivera– en portador de valores eternos” (2008:85). La Historia arroja su mala sombra sobre la vida (Ferlosio 2008:42).

Quizá el mejor texto para entender cómo nuestra mentalidad está colonizada por el principio de intercambio sea el que Ferlosio escribió en “La señal de Caín” (2000) sobre cómo la racionalidad económica pretende indemnizar a un patinador por haber perdido una pierna, como si el placer de patinar fuera conmensurable.

Concebir la Historia como un vector de Sentido hacia el futuro da lugar al “tiempo adquisitivo” o tiempo de los valores, propio de las culturas predatorias; frente a él, el tiempo de los bienes y la felicidad carece de sentido, es lo que Ferlosio denomina el “tiempo consuntivo” (2008:102). Los hechos del tiempo consuntivo son meros hechos de la vida, contingentes, sin sentido, mientras que los hechos del tiempo adquisitivo han sido galardonados con el premio del Sentido, que los eleva a la categoría de históricos. Con el fin de que la verdad histórica sea única y común, todos los hechos deben ser conmensurables, para lo cual es necesario reducirlos a una única unidad de medida: la dominación, que convierte los hechos de la vida en datos de la historia mediante la imposición del sentido; “la historia es la historia de la dominación” (Ferlosio 2008:61-62).

8. Antecedentes estoicos del sentido

Esta concepción de la historia vacía la vida de sí y la dota de sentido desde el Todo, el sentido desaloja a la vida y ocupa su lugar, haciendo coincidir historia y destino. Y este “método” es el que Ferlosio (2008:52) atribuye al historiador griego Polibio (200-118 a.C.) y a Hegel en su *Filosofía de la Historia*. Para Polibio y Hegel, el Sentido, la dominación, el *agón* –batallas, guerras, conquistas– sería lo que confiere la unidad y la totalidad a la Historia universal. Ferlosio identifica sentido con método porque el argumento, la *symploké* de Polibio, combinación, entrelazamiento, es lo que permite racionalizar la historia, hacerla inteligible, lógica. Entonces el “método” de la historia universal no sería cobijar las historias particulares, sino anularlas, despojarlas de su aquí y ahora, de su contingencia y corporeidad.

A esta concepción de la historia de Polibio y Hegel, Ferlosio opone la de Aristóteles, que debido a que no es reducida a un argumento y a que su particularidad y su contingencia no son sacrificadas, se mantiene llena de vida.

El hecho de que en sus *Historias* Polibio haga extensivo el orden de la naturaleza al orden de la historia a través de la *pronoia* o providencia divina supuso, según Ferlosio (2008:167), una revolución copernicana en la concepción de la historia que fue aprovechada por los estoicos Panecio de Rodas (185-110 a.C.) y Posidonio de Apamea (135-51 a.C.) para justificar la hegemonía universal del Imperio Romano, su autoridad, su misión y su destino. La historia universal como “única verdadera portadora y dadora de Sentido” llevó a que

Panecio y Posidonio extendieran “su concepción de una Providencia rectora y reguladora del orden de la naturaleza al orden de la historia (Ferlosio 2008:165), lo que convirtió el derecho natural en la autoridad suprema respaldada por la divina providencia.

A partir de esto y de la reflexión de Ferlosio en “Carácter y destino” (2008:283-315), podría interpretarse que la Iglesia romana utilizó el descubrimiento de América como argumento para manifestarse en los territorios de ultramar a través de un personaje de destino como Hernán Cortés, quien, inserto en el tiempo adquisitivo del Sentido y arrebatado por el furor la dominación, encabezó una guerra escatológica en nombre de la fe católica que arrebató los bienes de la vida (además de los materiales) a las poblaciones indígenas americanas a cambio del valor de la salvación eterna por Cristo, con él y en él.

9. Ni vencedores ni vencidos: abandonar la lógica del sentido

Las tesis VII y VIII de la filosofía de la historia de Benjamin destapan el procedimiento de empatía del historiador hacia el vencedor con el que rompe el materialismo histórico y explicitan que los oprimidos viven en una regla que es al tiempo estado de excepción. Sin embargo Ferlosio, que si bien cepilla la historia a contrapelo, no es un materialista histórico, no considera que la mejor forma de escribir la historia consista simplemente en una inversión tras la cual empatizar con los vencidos, pues eso continuaría inserto en la lógica del sentido. Tras toda su crítica a la concepción de una historia con sentido, Ferlosio no puede compartir la tarea que Benjamin le adjudica al materialista histórico de escribir la historia sustituyendo los vencedores por los vencidos, porque eso supondría renunciar a cuestionar dicha concepción de la historia.

La propuesta de Ferlosio, en cambio, es sustituir la dupla “miserias - grandezas” por la de “dolor - felicidad” y “privar de real protagonismo al sujeto empírico del vencedor, única forma de privar a la historia misma de su justificación por el *sentido* mostrando cómo en el sentido reside, justamente, su malignidad, y correlativamente cómo el sinsentido, el no tener sentido, el ser fin en sí misma, es el atributo esencial de la felicidad” (1994: 15-16). Una de las consecuencias de seguir la propuesta de Ferlosio es que el protagonismo de figuras como Hernán Cortés quedaría reducido en favor del furor de dominación por el que los sujetos empíricos se ven arrastrados. Debido a que este es, seguramente, el punto más controvertido de la propuesta de Ferlosio, merece un desarrollo.

En su tesis XIV, Benjamin afirma que “La historia es objeto de una construcción” y en la XVII que la historiografía materialista se basa en un

principio constructivo”. Siguiendo a Benjamin, Ferlosio critica la concepción del positivismo histórico por castrar “la capacidad teórica del conocimiento histórico”, reducirla a “registro de datos (...) “análisis, comparación y clasificación” y, por tanto, a no poder “emitir una sola palabra crítica y, por ende, productiva y liberadora” (1994:13).

Frente al positivismo histórico, que concibe la historia como una sucesión de datos y de sujetos empíricos, Ferlosio, alimentado por la dialéctica negativa de Adorno, defiende que para entender la historia no son suficientes los sujetos históricos, sino que es necesario distinguir dos planos: el del sujeto empírico, Hernán Cortés, y el de una “realidad ultraindividual, el universal histórico de la dominación” (1994:11). Ferlosio sostiene que a pesar de que este plano superior queda oculto a la conciencia de Hernán Cortés, es el que dirige su instinto ciego, consideración que solo se entiende teniendo en cuenta el condicionamiento sociológico de las conductas delictivas y “en esto consiste justamente el mayor espanto de la Historia Universal” (1994:11). Donde el positivismo histórico ve individuos agentes de la historia, Ferlosio ve sujetos empíricos doblegados ante el universal de la dominación que a su vez los domina y es independiente de sus deseos y voluntades, “a semejanza del Yahvé Sabahoz que desde el Sinaí puso Moisés sobre las cabezas del pueblo de Israel, para lanzarlo arrebatado en puro furor de dominación y de exterminio sobre la tierra de Canaán y sobre los pueblos que la habitaban” (1994:14). Para reforzar su hipótesis, Ferlosio se pregunta si la conquista y dominación de Palestina se habría llevado a cabo con tanta eficiencia “si Yahvé Sabahoz no hubiese sido una fuerza real, aun nacida del hechizo de Moisés, ajena y superior a la pluralidad de los sujetos empíricos que formaban las 12 tribus de Israel (1994:14).

Consecuentemente Ferlosio acuña la expresión “el mal sin malo” (1994:10). Si bien esta expresión puede resultar muy problemática a primera vista, su fin no es disminuir la responsabilidad de los autores de las acciones, sino señalar que “el verdaderamente malo es Dios, o, lo que viene a ser lo mismo, la Historia Universal” (1994:12). Es decir, que lo que enajena y arrebató a los sujetos empíricos es la maldad de Dios en tanto que “Señor de la Victoria” y “creador de Imperios”, es la Historia Universal y el furor de la dominación (1994:27).

Adelantándose a las previsibles críticas, Ferlosio se muestra consciente de lo perturbadora que puede resultar cualquier perspectiva que reduzca “la responsabilidad de los autores de tan tremendos e incontables crímenes como los que ya constituyen la trama dominante de la conquista y colonización de América, pero en esto consiste justamente el mayor espanto de la Historia Universal” (1994:11). No se trata, pues, de atenuar la responsabilidad individual, sino de admitir que no somos tan libres como creemos y que, por tanto, el reparto de papeles de bueno y malo es simplificador.

Ferlosio reconoce que sí “hay sujetos empíricos tan especialmente dotados para la depredación y el predominio que han causado en algunos la impresión, por lo demás perfectamente mítica y supersticiosa, de que la propia Historia Universal los ha elegido para sus más altos designios” (1994:28), como ocurre con Hegel ante la visión de Napoleón montando a caballo. Según Ferlosio, contar la historia desde el punto de vista del vencedor haciendo del sujeto empírico el protagonista único de las hazañas responde a un modelo épico propio de los textos escolares de finales del siglo XIX y comienzos del XX, en los cuales los hechos eran elaborados de forma que “los dejaba ya dispuestos para saltar directamente al *comic*” (1994:15). Independientemente del acuerdo o desacuerdo con esta tesis, merece recordar que si bien los personajes clásicos de las historietas nacieron justo antes de la Segunda Guerra Mundial (Superman en 1938 y Batman en 1939), su edad de oro llegó justo después de ella.

La pregunta final de este apartado entonces es: ¿cómo sería una historia sin sentido? Más aún, ¿sería posible? A partir de los textos de Ferlosio se puede pensar que su respuesta sería que debido a que el no tener sentido es el atributo principal de la felicidad, esta carece de contenido histórico y no tiene “nada que contar” (2008:304). Si nos preguntamos quién no tiene historia y, por lo tanto, no tiene nada que contar, podemos encontrar una respuesta en *El Danubio*, de Claudio Magris: las “naciones sin historia” serían las comunidades que no han pasado con violencia sobre las demás, como Eslovaquia (2007:205-206).

Esta tentativa de respuesta tiene presente lo que Benjamin escribió en “El narrador” sobre la experiencia del enmudecimiento, del no poder contar, que surgió tras la Primera Guerra Mundial: “¿No se observó al acabar la guerra que la gente volvía enmudecida del frente?” (2009: 42). Ni olvidamos ni confundimos: no siempre el no contar es no tener qué, sino, en ocasiones, no poder.

10. Para que el lenguaje no tenga que taparse los ojos: Modernidad y mito

“If you pick a flower, if you snatch a handbag, if you possess a woman,
if you plunder a storehouse, ravage a countryside or occupy a city, you are a
taker.

You are *taking*” Anne Carson, *Norma Jeanne Baker of Troy*, History of war:
lesson 3

Intentemos finalmente responder al reto inicial de cómo hablar del descubrimiento, conquista y colonización de América de forma que objeto y discurso sean congénitos. tal y como propone el *Timeo*, y el discurso tome la forma del objeto, sea transitivo con él, se deje determinar por él, tal y como

propone Ferlosio, y la historiografía tenga la oportunidad de ser crítica y constructiva, tal y como propone Benjamin.

Ferlosio considera que el descubrimiento “reactivó” el furor de dominación de eso que llama indistintamente Dios o Historia Universal, que fue una “fábrica de sufrimiento, esclavitud y, gracias al criollaje, perpetuó el sufrimiento, la esclavitud, la desigualdad, la pobreza” (1994:55). El furor de dominación no se limitó a finales del XV y principios del XVI, sino que encontró la forma de perpetuarse a través de tres mecanismos.

El primero fue el de las uniones de los conquistadores con las indígenas, nunca al contrario. Ferlosio cuestiona la “fusión de razas” (1994:37-38), pues lo que se ha llamado “mestizaje americano” fue siempre asimétrico, por lo que solo puede hablarse de “violación” de las conquistadas por los conquistadores, de las dominadas por los dominadores, de las siervas por sus amos, “la hembra blanca permaneció, étnicamente, siempre virgen” (1983b y 1994:38). El hombre blanco se unió con la mujer india, pero la mujer blanca nunca se unió con el hombre indígena. En el caso de Hernán Cortés, cuando llegó a México le entregaron 20 mujeres, entre ellas la Malinche. En referencia a la erótica latinoamericana, Dussel escribe: “La totalidad mundana es constituida desde un ego fálico y la mujer queda definida como un objeto pasivo delimitado en cuanto no-yo: no-falo o castrada. A la mujer le queda la posición de dominada y reducida al no-ser en o ante la Totalidad-masculina” (1977:60). Las mujeres son entonces doblemente dominadas, en tanto que indígenas y en tanto que mujeres. Una vez que también la sexualidad india es colonizada, se torna “puramente masculina, opresora, alienante, injusta” (Dussel 1994:51).

El segundo mecanismo que perpetuó esa dominación fue la complicidad de las élites locales, tal y como sostiene el antropólogo colombiano y teórico del desarrollo Arturo Escobar (1998) a la hora de explicar cómo se construyó el llamado “Tercer Mundo”, lo que se complementa con la hipótesis de Dussel de que desde los conquistadores y sus descendientes criollos y mestizos, las elites dominantes tienen “introyectado” en su mismo ser “el ser del dominador” (1994:31 n. 45).

El tercer mecanismo, según el hispanista y profesor de Cambridge Peter Bakewell (1995) fue la administración y la burocracia que los Reyes Católicos instalaron en América pocos años después de la llegada de Colón (p.298).

A pesar de estos mecanismos de dominación, o precisamente por ellos, Ferlosio llama la atención sobre la aceptación acrítica de la expresión “encuentro de dos mundos”, que considera un eufemismo vacío de sentido y propone sustituir por “encontronazo” (1994:42-48). Según Dussel, aquella expresión nació de las élites criollas (1994:63) a pesar de que el mundo azteca “fue destruido en su estructura esencial” (1994:45). El concepto de “encuentro” es encubridor porque oculta la dominación del “yo” europeo, de su “mundo”,

sobre el “mundo del Otro”, del indio, de ahí que tittle su obra *1492. El encubrimiento del Otro*. Basándose en la ética del discurso de Karl-Otto Apel, Dussel niega que lo que se conformó fuera una “comunidad argumentativa”, caracterizada por el respeto a los miembros como personas iguales, sino que fue una relación asimétrica en la que el “mundo del Otro” fue excluido de toda racionalidad y validez religiosa posible, basándose en una argumentación encubiertamente teológica: la superioridad, reconocida o inconsciente, de la Cristiandad sobre las religiones indígenas (1994:61).

Para España 1492 fue el año en el que América se convirtió en su despensa (Lomax 1984; Dussel, 1994; Ferlosio, 1994). La colonización es una figura económico-política que viene del Imperio Romano y según Dussel, América Latina fue la primera colonia de la Europa moderna. El primer proceso europeo de civilización o modernización fue colonizar la vida cotidiana del indio, subsumir o alienar al Otro como “lo Mismo”, no ya como objeto de una praxis guerrera, “sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro” (Dussel, 1994:49).

La única reparación posible de todo aquello que fue aplastado por la Historia, lo que Benjamin llama “una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (1940:XVII), reside en la interpretación. Terminemos así entonces.

Dussel interpreta 1492 como el momento en el que América se convierte en la primera “periferia” de Europa y diferencia entre “la Modernidad” y “el mito de la Modernidad”, el cual interpreta el sufrimiento del Otro, el conquistado, el colonizado, como el sacrificio necesario de la modernización, lo que Ferlosio llama “moral expiatoria”, de modo que el sujeto moderno quede libre de culpa (Dussel 1994:70). Lo que nace en 1492 es, entonces, un mito, pues la Modernidad no nace hasta 1502 (Dussel 1994:32), año en el que el italiano Amerigo Vespucci, auspiciado por Portugal, regresa a Lisboa y se convierte en el descubridor de América, la cuarta parte del mundo, tras Europa, Asia y África, tal y como escribe a Lorenzo de Medici en una carta que se publicará en 1504 con el título de *Mundus Novus*.

Referencias bibliográficas:

- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1997). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta. Introducción y trad.: J. J. Sánchez.
- Aristóteles (2000). *Política*. Manuela García Valdés (trad.) Madrid: Gredos.
- Bakewell, P. J. (1995). Conquest after the conquest: the rise of Spanish domination, en Richard L. Kagan & Geoffrey Parker (eds.) *America, en Spain, Europe, and the Atlantic world*, pp. 296-315, Cambridge.
- Benjamin, W. (1940). *Über den Begriff der Geschichte*. Recuperado de: <https://www.textlog.de/benjamin-begriff-geschichte.html>
- Benjamin, W. (2009). *Obras Libro II vol. 2*. Jorge Navarro (trad.). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Obras, libro II vol. 1*. Jorge Navarro (trad.). Madrid: Abada.
- Carson, A. (2021). *Norma Jeane Baker de Troya. Una versión de Helena de Eurípides*.
- Jeanette L. Clariond (trad.) Vaso roto.
- Cervantes, M. (1993). *El celoso extremeño*. Santander: Alerta.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: UMSA.
- Eurípides (1998). *Tragedias III*. Alfonso Martínez (trad.) Madrid: Gredos.
- Girard, R. (1975). *La violencia y lo sagrado*. J. González y M. Vuillemain (trad.). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Heráclito (2001). *Fragmentos*. En *Los filósofos presocráticos*. Conrado Eggers Lan (intr.) Madrid: Gredos.
- Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Jacobo Muñoz (trad.) Madrid: Trotta
- Lomax, D. W. (2000). "La Reconquista" en *Argutorio*, año 3 n° 4, pp. 10-12. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=27449>
- Lucrecio (1985). *De la naturaleza de las cosas*. Agustín García Calvo (ed.). Madrid: Orbis.
- Magris, C. (2007). *El Danubio*. Joaquín Jordá. Barcelona Anagrama.
- Platón (1981). *Eutifrón*. En *Diálogos. I*. J. Calonge (trad.) Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Timeo*. En *Diálogos VI*. Francisco L. Lisi (trad.) Madrid: Gredos.
- Rodríguez Alvarado, M^a del M. (1999). Temas de la cosmovisión ferlosiana: *Esas Yndias equivocadas y malditas*. En Manuel Ángel Vázquez Medel (ed.). *La obra periodística y ensayística de Rafael Sánchez Ferlosio*, pp. 17-28. Sevilla: Alfar.

- Ruescas Juárez, J. A. (2016). *El pensamiento crítico de Rafael Sánchez Ferlosio*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sánchez Ferlosio, R. (1981). Cambio de vestidos, cambio de señores. *El País*, 26 de agosto.
https://elpais.com/diario/1981/08/27/opinion/367711210_850215.html
- Sánchez Ferlosio, R. (1983a). Cinco siglos de historia y desventura/1. *El País*, 12 de junio.
https://elpais.com/diario/1983/06/13/opinion/424303215_850215.html
- Sánchez Ferlosio, R. (1983b). Cinco siglos de historia y desventura/2. *El País*, 13 de junio
https://elpais.com/diario/1983/06/14/opinion/424389614_850215.html
- Sánchez Ferlosio, R. (1984). La cultura, ese invento del gobierno. *El País*, 21 de noviembre.
https://elpais.com/diario/1984/11/22/opinion/469926007_850215.html
- Sánchez Ferlosio, R. (1985). Cuestión de colores. *El País*, 27 de septiembre.
https://elpais.com/diario/1985/09/28/opinion/496706414_850215.html
- Sánchez Ferlosio, R. (1986). *El testimonio de Yarfoz*. Madrid: Alianza.
- Sánchez Ferlosio, R. (1988a). Totalitarismo diacrónico. *El País*, 3 de julio.
https://elpais.com/diario/1988/07/04/cultura/583970402_850215.html
- Sánchez Ferlosio, R. (1988b). La envidia del Imperio. *El País*, 5 de julio.
https://elpais.com/diario/1988/07/06/cultura/584143204_850215.html
- Sánchez Ferlosio, R. (1993). *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*. Barcelona: Destino.
- Sánchez Ferlosio, R. (1994). *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*. Barcelona: Destino.
- Sánchez Ferlosio, R. (2000). *El alma y la vergüenza*. Barcelona: Destino.
- Sánchez Ferlosio, R. (2008). *God & Gun. Apuntes de polemología*. Barcelona: Destino.
- Sepúlveda, J. G. de (1941). *Tratado sobre las justas causas de guerra contra los indios*. México: FCE.
- Weber, M. (2007). *La política como vocación*. Joaquín Abellán (trad.) Madrid: Biblioteca nueva.