

Entrevista: Política, metapolítica y modernidad. El caso de España. Con una *adenda* sobre la idea de Ortega de la “crisis del hombre europeo”

Autor: Juan Bautista Fuentes

Nota: Durante el curso 2012-2013 un grupo de estudiantes y recién licenciados de la Facultad de Filosofía de la U. C. M. vinculados a la *Asociación Interdisciplinar de Filosofía* realizaron un seminario sobre dos libros de Gustavo Bueno, *El mito de la izquierda* y *El mito de la derecha*. A resultas de dicho seminario estos estudiantes formularon una Entrevista que nos hicieron llegar a algunos profesores de filosofía con la solicitud de que respondiéramos a ella. El texto que sigue contiene las preguntas de dicha Entrevista y mis respuestas a las mismas. Con independencia de la difusión que en su momento los mencionados estudiantes puedan dar a las diversas respuestas a su Entrevista, he decidido editar ahora mis respuestas como E-print de la U. C. M. principalmente por lo siguiente: porque he redactado éstas de manera que vienen a constituir, en ciertos aspectos importantes, un desarrollo y precisión de mis planteamientos antropológico-filosóficos sobre la cuestión de las relaciones entre metapolítica, política y modernidad que ya he podido comprobar que están teniendo una acogida interesada entre los lectores a los que he hecho llegar dichas respuestas y porque éstas constituyen asimismo un “material docente” de algún interés como complemento de mis cursos sobre Antropología filosófica en nuestra Facultad de Filosofía.

Por lo demás, debo hacer dos observaciones. La primera es que el título con el que he rotulado mis respuestas a dicha Entrevista lo he elegido yo en función del contenido de las mismas. Y la segunda es que yo no he leído los dos libros de Gustavo Bueno sobre los que se realizó el seminario, y ello sin perjuicio de que pueda tener algún conocimiento general sobre todo de los primeros escritos de la obra de este autor. Por tanto, cualesquiera que pudieran ser las relaciones (de coincidencia, confluencia, polémicas, o las que fueren) entre las ideas aquí expuestas por mí y las sostenidas en concreto por Bueno en estos dos libros suyos no han podido ser naturalmente objeto de ninguna intención deliberada por mi parte.

Primera Pregunta: *¿Qué rango cabe atribuir a la Nación Política (la surgida tras la Revolución francesa) en el análisis filosófico político de la realidad contemporánea, frente a categorías o instituciones como las clases sociales, los llamados Mercados, FMI, OTAN, UE, o BRICS, por citar algunos?*

Respuesta:

A mi juicio, mejor que hablar de “Nación política” sería hablar de “Estados Nacionales” modernos para destacar que el factor clave de esta nueva forma sociopolítica de organización, característicamente moderna, y por tanto en sus orígenes ya anterior, como luego veremos, a la Revolución francesa, reside precisamente en el Estado. Y dichos Estados nacionales modernos se forman en efecto, según sostengo, a resultas de la refundición de las unidades sociopolíticas regionales previas (aproximadamente, las naciones étnicas medievales) en unas nuevas unidades políticas que van a estar dadas ya desde luego a una nueva escala y dotadas de una nueva forma política, que es la que precisamente se configura debido a las pugnas que estos nuevos

Estados que se están formando pueden llegar y de hecho llegan a mantener entre sí por el dominio imperial mundial, predominantemente económico-técnico, y por ello “depredador”, de los nuevos territorios y pueblos planetarios que los nuevos recursos técnicos de estas sociedades están poniendo ya a su alcance.

Ello quiere decir varias cosas: la primera es que con el despunte histórico de la Modernidad —que abarcaría lo que los historiadores han denominado “Edad moderna” y “Edad contemporánea”— ha comenzado a generarse ya el proceso de “*abstracción*” o desprendimiento de las nuevas relaciones económico-técnicas de los marcos comunitarios previos, de entrada no económicos, a los que dichas relaciones se encontraban todavía relativamente subordinadas —en la vieja Europa cristiana premoderna, en efecto— y la consiguiente y paulatina “*reducción*” de dichos marcos a estas nuevas relaciones económicas cada vez más puramente abstractas.

Así pues, me parece que el motor, o el factor polarizador y dinamizador de la formación y del decurso de estos nuevos estados nacionales europeos, y sólo a través suyo de sus nuevas naciones políticas, es la posibilidad misma, sin duda puesta inmediatamente en acto o llevada a cabo, de enfrentamiento mutuo por el dominio, predominantemente económico-técnico, de cualesquiera terceros pueblos y territorios planetarios posibles. Lo cual quiere decir que siempre nos encontraremos, vinculados internamente a cada uno de estos nuevos estados nacionales, con el proyecto siquiera de un nuevo imperio predominantemente depredador o económico-técnico, que si resulta *de facto* disminuido o frenado o desviado en su pujanza imperial depredadora será por la comparativa fuerza mayor de otros imperios económico-técnicamente más potentes. Ello supone por tanto que a partir de este momento histórico, el destino de lo que fuera la vieja Europa premoderna cristiana (o sea católica), se ha visto ya radicalmente transformado en el sentido de verse la nueva Europa abocada a una *lucha geo-histórico política virtualmente ilimitada*, de factura ya *estatal-imperial depredadora*, de “todos contra todos” por el dominio económico-técnico del mundo, una lucha ésta en donde las posibles y eventuales treguas, o alianzas, entre estados o bloques estatales responderán siempre al juego de los mencionados inexorables enfrentamientos mutuos. Y éste ha sido en efecto a mi juicio el hilo conductor de sentido que nos permite entender la Historia “moderna” y “contemporánea” occidental —primero europea, y luego además anglonorteamericana—, ya desde la “primera guerra civil europea”, que no fue otra sino la “guerra de los treinta años”, cuyo final, con la paz de Westfalia, dibuja ya el destino inexorable de esta nueva Europa, hasta las dos “guerras mundiales” del pasado siglo XX, que vistas desde nuestra actual perspectiva podemos considerar ya como la Gran Guerra Civil Europea del siglo de la industria desarrollada, hasta llegar por supuesto al estado de la actual Europa de la sedicente Unión Europea, que no es sino el escenario de una implacable lucha por la hegemonía económica de sus diversos estados o bloques de estados, en la que, una vez más, y después de sus sucesivos resurgimientos tras sus derrotas en las dos guerras mundiales anteriores, Alemania vuelve a pujar, y por el momento a lograr, el dominio del resto de las naciones políticas de *eso* que seguimos llamando de un modo intrínsecamente confuso “Europa”.

En este sentido, para contestar a la cuestión específica que planteáis desde las coordenadas que acabo de esbozar, es preciso advertir que la Modernidad ha consistido fundamentalmente en la progresiva formación de esa *tenaza entre cuyos dos brazos*, el político de factura estatal-imperial depredadora, y el formado por las relaciones cada vez más meramente económico-técnicas, ha ido quedando cada vez más reducida y

anegada la vida *comunitaria* previa europea, que no era de suyo ni meramente económica ni política-estatal (y sobre la que ciertamente he de hablar más por extenso al contestar a vuestra última pregunta), una tenaza ésta en la que sin duda ha sido el “brazo” precisamente político-estatal el que ha hecho posible, formateándolas y encauzándolas o dirigiéndolas, tanto la formación de los mercados mundiales como la de las pugnas por sus dominios económicos. Ello quiere decir, claro está, que no existe ni ha existido nunca, ni creo que pueda existir, un presunto “mercado libre global” — como fingen suponer los teóricos del liberalismo económico ilimitado—, pues la propia formación histórica, para decirlo en los términos de Polanyi, de un mercado “unificado” y “emancipado” —de “precios fluctuantes” en cuanto que sometido al principio de la “ganancia ilimitada”—, frente a los previos mercados “aislados” aún contenidos por sus comunidades locales, no ha consistido en realidad en otra cosa más que en la formación de una inexorable *pluralidad de mercados* como espacio económico de *lucha mundial* ilimitada de los diversos bloques geo-históricos estatales-imperiales. Así pues, todo lo que en realidad tiene de “global” y de “unificado” el actual mercado mundial supuestamente unificado y global es lo que tiene de *campo económico de enfrentamiento mundial o global entre los diversos bloques estatales-imperiales* implicados en el dominio de dichos mercados. Se comprende, entonces, en resolución, que esas formaciones económicas tales como el FMI o el BCE o la propia UE y otras afines no sean en realidad sino el *espacio económico*, nunca homogéneo sino siempre *internamente irregular y multi-fragmentado* por los intereses políticos estatales-imperiales que pugnan entre sí por dominar dicho espacio en donde precisamente tienen lugar esta pugnas ilimitadas de todos contra todos.

Y por lo que toca a las clases sociales, que justamente en cuanto que clases *socio-económicas* son sin duda ya una formación característicamente *moderna*, la cuestión es que sus indudables enfrentamientos mutuos —de muy diversa intensidad según los momentos y lugares— han consistido justamente en unos enfrentamientos *económicos* que, en determinados casos, han podido mantenerse, sin alterarlos decisivamente, dentro de y por tanto subordinados a las formas establecidas y a los intereses de cada uno de los estados de los que formaban parte, justamente en los casos en que dichos estados eran capaces de mantener una suficiente autonomía o hegemonía político-económicas frente a otros (como fue el caso de las luchas socioeconómicas hegemonizadas por las socialdemocracias clásicas en la Europa desarrollada, o de los “obreros reformistas de cuello blanco”, al decir de Lenin). Por otro lado, sin embargo, en los casos de aquellos otros estados que se encontraban en una situación de dependencia económico-estatal colonial o semicolonial respecto de otros estados más potentes, se hizo posible apoyarse en los enfrentamientos socio-económicos entre clases hasta el punto de transformar (revolucionariamente) las formas estatales constituidas e imponerse a los intereses de las clases económicas nacionales dirigentes, ambas sin duda serviles respecto de las potencias dominantes, pero precisamente al objeto de instaurar unas *revoluciones estatales nacionales* capaces de planificar y controlar lo más estrictamente posible el funcionamiento y desarrollo económicos de sus sociedades mediante la construcción del mayor *capitalismo de estado* posible que permitiese liberarse de aquellas dependencias coloniales. Y en no otra cosa, repárese, han consistido de hecho las efectivas revoluciones denominadas “socialistas” que tuvieron lugar durante el pasado siglo: en la toma del poder del Estado por parte de alguna oligarquía político-estatal tan minoritaria como decidida, que siempre tuvo lugar en naciones con una industria incipiente a la vez que sometidas a una fuerte dependencia colonial o semicolonial, y dirigida a instaurar un control estatal férreo del desarrollo

económico industrial precisamente capaz de hacer frente a la dependencia económica y política colonial en la que se encontraban. En este sentido, el apoyo, que pudiera parecer paradójico, de estas revoluciones sobre una clase social “proletaria” que sin embargo apenas existía debido a lo incipiente del desarrollo industrial de estas naciones, se comprende precisamente a partir de la posibilidad de fabricar, abstracto-económicamente, y prácticamente desde cero, como se habrían de fabricar no menos abstracto-técnicamente las instalaciones industriales de “nueva planta”, y por tanto de un modo estrictamente estatal-totalitario, *un proletariado industrial asimismo de “nueva planta”* (ese “hombre nuevo”, en efecto, máximamente abstracto) que resultase precisamente acorde con la fabricación totalitaria de esa sociedad industrial capaz de alcanzar su soberanía estatal en la lucha frente a otras naciones o bloques políticos, y por lo mismo, obsérvese, de poder proseguir de este modo, si bien ya en otras condiciones de mayor pujanza, el mismo tipo de pugna estatal-económica que caracteriza estructuralmente a la sociedad moderna.

Por lo demás, me parece esencial señalar en el contexto de lo anteriormente dicho que el Imperio hispánico, debido a la singular manera histórica de constitución de la unidad política española, constituyó una excepción crítica de primera importancia por comparación con los demás Imperios modernos predominantemente depredadores. Pues España, en efecto, antes que ser un Estado nacional más, análogo a los de su entorno histórico-geográfico, fue ya desde la Edad Media, y precisamente en virtud de su lucha de Reconquista frente al Islam, un proyecto imperial *comunitario universal ilimitado* (en cuanto que católico) entretejido entre las comunidades particulares o locales ibéricas —y de nuevo debo remitirme a lo que os diré en la última pregunta acerca de lo que entiendo por “comunidad universal ilimitada” y su relación con el catolicismo. Una comunidad universal ilimitada ésta que, por tanto, y una vez expulsado el Islam del suelo peninsular, no podía ni quería limitarse a sus fronteras geográficas ibéricas, sino que, movida por su propio impulso comunitario universal ilimitado, se veía llevada a extenderse ilimitadamente por todo el orbe. Y ello tanto frente al Islam en el Mediterráneo, como frente a las nuevas naciones protestantes en el continente europeo, como frente a los Imperios depredadores de estas naciones en los mares y continentes de todo el mundo. Pues fue España, en efecto, la que no sólo estableció la unidad geofísica del orbe mediante la circunvalación del planeta, sino la que a su vez se propuso propagar la universalidad comunitaria ilimitada por ese mundo planetario que había construido. De este modo, fue España la que mediante su Imperio hispano mantuvo erguido por primera y única vez en la Historia Universal un proyecto efectivamente comunitario universal ilimitado (en cuanto que católico), tanto por su intención formal como por su extensión planetaria. Un proyecto éste que pudo mantener erguido hasta donde le acabaron dejando las potencias imperiales depredadoras protestantes que se acabaron mostrando naturalmente más fuertes desde el punto de vista económico y técnico como justamente se correspondía con su condición de potencias predominantemente económico-técnicas indiferentes a la vida comunitaria.

(Como veis, no he podido dejar ya de usar conceptos como los de “comunidad”, “comunidad universal ilimitada” y “catolicismo”, de los cuales ciertamente depende una comprensión cabal de cuanto os voy a decir como respuesta a vuestras cuatro primeras preguntas, pero que, por respetar el orden de las mismas, sólo podré aclarar y desarrollar en la respuesta a vuestra última pregunta. Por lo demás, me permito señalar que una exposición más desarrollada y sistemática de buena parte de cuanto aquí os pueda decir

sobre estas cuestiones la podréis encontrar en el capítulo octavo de mi libro de 2009 *La impostura freudiana*.)

Segunda Pregunta: *Desde la Revolución francesa, la soberanía se ha ligado a la Nación Política; teniendo en cuenta la pugna entre instituciones como las mencionadas anteriormente, ¿se puede seguir vinculando la soberanía de manera unívoca a la Nación Política?, ¿sólo es poder político el poder del Estado?*

Respuesta:

Por lo dicho anteriormente, se puede sin duda colegir que los Estados nacionales modernos tienden inexorablemente a absorber en su seno todo otro posible poder social distinto del suyo, tanto los poderes comunitarios consuetudinarios premodernos, siempre locales, plurales y diversos, y que suponemos que son precisamente los fundadores y legitimadores del Derecho, del verdadero derecho en cuanto que consuetudinario por comunitario, como desde luego todo vestigio de esos antiguos poderes políticos, asimismo plurales y locales, que suponemos que precisamente actuaban en función de dicho tipo de Derecho verdaderamente legitimado en cuanto que comunitario y consuetudinario. Pero sin duda donde este estado de cosas cristaliza y adquiere una configuración arquetípica es a raíz de la Revolución francesa, y la cuestión es que creo que puede entenderse adecuadamente el lugar y el sentido históricos de dicha revolución a partir de mi idea, que aquí os esbozo muy sumariamente, de las tres fases que caracterizan el desarrollo histórico de la Modernidad (idea cuyo desarrollo podréis encontrar en el mencionado capítulo octavo de mi libro *La impostura freudiana*).

Pues me parece en efecto que dicho despliegue histórico puede ser entendido como discurriendo a través de estas tres fases principales, a saber: la primera, que podemos considerar como la fase de “*decantación*”, y que identificamos ante todo con la formación de los primeros Estados nacionales modernos en cuanto que “Estados absolutos”; la segunda, que podríamos considerar como la fase de “*precipitación*”, y que justamente sería preciso identificar con las revoluciones políticas modernas, y muy en especial con la que constituye su paradigma y luego prototipo de todas las demás ulteriores revoluciones, que es sin duda la francesa, y por último la fase de “*cristalización*”, que debe ser cifrada en la formación de la sociedad industrial, y que es la que dibuja sin duda el horizonte histórico de nuestro tiempo.

En efecto: podemos comprender, para empezar, que la forma política que ya debieron adoptar los “estados absolutos” del denominado “antiguo régimen”, o sea las nuevas Monarquías ya configuradas según el formato de los nuevos estados modernos, hubiera de ser precisamente la del estado *ab-soluto*, es decir, el estado que ya comienza a configurarse como *ab-suelto* o desprendido de sus posibles referentes meta-políticos en cuanto que comunitarios, que sin duda ya comienzan a disolverse por efecto de su inicial reducción abstracta económico-técnica, y que por tanto puede comenzar a cernirse sobre la vida social sub-política que cae bajo su nueva soberanía, sin duda cada vez más destejida comunitariamente, desde una nueva “razón de estado” efectivamente absuelta de dichas referencias. De este modo, en los estados absolutos podemos ya encontrar, como decía, “decantándose” el principio o el germen de lo que llegará a ser el *totalitarismo moderno*, es decir, ese tipo de proyecto, que sólo puede albergar un estado moderno, de envolver y abarcar mediante la *sola acción política directa* de dicho

estado, intencionalmente en su totalidad e integridad, la vida social comunitaria sub-política de una sociedad que va quedando ya en efecto “preparada” para dicha operación en la medida en dicha vida comunitaria va siendo sometida a su creciente reducción abstracta económico-técnica, de suerte que, en efecto, como decíamos, los dos brazos, el tecno-económico y el político, de la tenaza “moderna” comiencen a cernirse y estrecharse sobre la vida social comunitaria de entrada no meramente económica ni política y a reducirla y anegarla mediante semejante “abrazo” antropológicamente letal.

Y es este germen del totalitarismo ya incubado como digo en el Estado absoluto el que precisamente va a “precipitarse” merced a las primeras revoluciones políticas modernas. Pues el sentido histórico en efecto de estas revoluciones, y muy especialmente de la que constituyó su realización más plena y por ello luego el prototipo de las que más adelante vendrían de la mano de la sociedad industrial, que es sin duda la Revolución francesa, va a consistir precisamente en esto: en llevar a cabo una *depuración* o *perfeccionamiento selectivo* del propio estado absoluto previo y de su sociedad correspondiente, consistente en lograr la mayor disolución posible, efectuada mediante la acción directa del Estado, de los últimos restos de vida social sub-política donde aún pudiera tener lugar con alguna pujanza la vida comunitaria y consuetudinaria, al objeto precisamente de que el Estado pueda ahora cernirse sobre una sociedad de este modo ya “preparada” para poder ser diseñada en lo sucesivo lo más posible “desde cero”, o sea desde la mayor ausencia posible de vida sub-política comunitaria y consuetudinaria históricamente dada, mediante un nuevo proyecto de sociedad que no podrá ya dejar de ser inexorablemente abstracto, es decir, lo más abstraído o desprendido posible de toda posible vida social comunitaria y consuetudinaria efectiva. Y a este respecto es importante advertir que esta nueva acción política directa del Estado sólo podrá tener lugar mediante una nueva configuración del Derecho, aquella que en efecto consiste en la “política jurídica” o “legislativa” que el Estado lleva a cabo desde sus propios planes, y que en realidad no tiene otra fuente de legitimación más que el propio ejercicio del poder del Estado, a diferencia precisamente del anterior derecho emanado desde la propia vida comunitaria y consuetudinaria que actuaba legitimado por dicho tipo de vida y a su vez y por ello como legitimador de la acción política premoderna.

Y estas revoluciones sólo tendrán su lugar y sentido, a su vez, claro está, en el mismo tipo de contexto histórico dentro del cual ya se habían generado por su parte los estados absolutos, o sea el contexto de las pugnas mundiales entre los modernos estados imperiales depredadores, pues lo que dichas revoluciones ciertamente vinieron a hacer es llevar a cabo una eficaz *purga* o *depuración* de los restos de vida social comunitaria y consuetudinaria que les permitieran *aligerarse de la carga* que dichos tipos de vida aún comportaban a la hora de proseguir, ya con un nuevo nivel de intensidad y con una mayor desenvoltura, su pugna mundial depredadora de orden cada vez más tecno-económico-abstracto. En este sentido, por ejemplo, qué duda cabe de que el Imperio napoleónico fue ciertamente la culminación estabilizada de los efectos históricos de la revolución francesa.

En este sentido, mi idea es que la Revolución francesa, por antonomasia, y con ella, como ahora diré, la ideología de la Ilustración internamente asociada a su realidad histórica, supone ciertamente el *pórtico* o el *umbral* de todos los posteriores totalitarismos políticos de la sociedad ya industrial, y por lo mismo la *configuración arquetípica* y *prototípica* de lo que bien podemos considerar como el proceso histórico

contemporáneo de la *disolución antropológica del mundo*, es decir, de la disolución del sentido de la vida humana misma (en cuanto que comunitaria) en el mundo, anegada sin duda entre medias de los mencionados dos brazos de esa tenaza moderna que en efecto adquiere como digo su configuración arquetípica y prototípica en dicha revolución y en su ideología asociada, la Ilustración.

Pues debemos en efecto reparar en que el proyecto totalitario de diseñar, lo más posible “desde cero”, una sociedad que fuese —idealmente— lo más políticamente perfecta posible en cuanto que capaz de organizar, mediante la acción directa del Estado, unas relaciones económico-técnicas a su vez lo más perfectas posibles, y por tanto una sociedad purgada o depurada lo más posible de sus instancias sociales “intermediarias comunitarias y consuetudinarias” (“intermediarias” justamente entre los “individuos económico-abstractos” y el Estado), que sólo pueden ser percibidas como rémoras de semejante perfección ideal, es el que justamente se corresponde con los que podemos considerar como los dos principales puntales, internamente ligados, del proyecto y del pensamiento ilustrado, a saber: por un lado, semejante diseño supone una idea de razón máximamente *abstracta* o “*pura*” en cuanto que justamente autoconcebida como enteramente *abstraída de la historia efectiva y concreta*, y por tanto de la *complejidad* real concreta de la vida históricamente dada en cada caso o circunstancia histórica. Y es precisamente por ello por lo que semejante razón “pura” en cuanto que intencionalmente a-histórica se permite diríamos que el lujo de autoconcebirse como capaz de dominar o controlar en la práctica, desde esa su presunta pureza a-histórica o atemporal, a la historia humana real *por venir* de un modo, de nuevo, que se quiere idealmente perfecto, es decir, mediante la idea-fuerza, enteramente característica de la Ilustración, de un “*Progreso*” concebido como *continuo, ininterrumpido e indefinido* en cuanto que orientado en el sentido de una *perfectibilidad humana ilimitada*, que es la que resultaría, claro está, de la aplicación práctica a la vida humana de esa presunta razón pura. Mas resulta que por lo mismo, o sea debido a la condición idealmente pura y perfecta de semejante proyecto, todo el contenido real que el mismo es capaz de albergar no ha sido de hecho más que el de una sociedad que fuese idealmente perfecta desde los solos y abstractos puntos de vista *político y económico*, o sea y precisamente desde la perspectiva de los dos brazos de esa tenaza moderna que según han ido estrechándose sobre la vida humana real han acabado anegando esa vida humana histórica real, concreta y compleja, siempre inexorablemente comunitaria y consuetudinaria, y abocándonos por ello al desierto antropológico nihilista más letal.

(Y a propósito de la idea de razón “pura”, por cierto, me vais a permitir que, entre paréntesis, os aconseje encarecidamente la lectura y el estudio de la crítica que, desde su idea de la “razón histórica”, Ortega pudo hacer de todo el intelectualismo o racionalismo modernos, así como del idealismo alemán en su conjunto, y muy en especial del núcleo de dicho idealismo, que es justo la idea de razón “pura”, esa razón que por quererse abstractamente a-histórica no sólo resulta irremediabilmente utópica, sino que además trae consigo unas consecuencias prácticas letales para la historia humana real. Toda la obra de Ortega gira ciertamente sobre este motivo, pero yo aquí os aconsejo que comencéis por leer ante todo *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, y muy especialmente su capítulo tercero titulado “Relativismo y racionalismo”, y por supuesto el *Prólogo para alemanes* que Ortega le puso en 1934 a este libro suyo con la intención de realizar su ajuste personal de cuentas con su formación académica alemana, y ciertamente también su ensayo *El ocaso de las revoluciones*, asimismo de 1923. Estos

tres textos constituyen a mi juicio una muy buena profilaxis intelectual frente a todo el idealismo moderno).

Pues bien, la cuestión es que esta “tenaza” moderna de la que hablamos debe sin duda reconocerse actuando no sólo en el caso de la tradición de la “Ilustración política revolucionaria” (si se quiere, democrático-republicana), que es sin duda su lugar de elección por antonomasia, sino también, aun cuando de otro modo, en el caso de la tradición, que se quiere más moderada o conservadora, generalmente autodenominada como “Ilustración liberal”. En el primer caso, como digo, por antonomasia, desde el momento en que lo que se pide es que sea la *acción directa* del Estado la que organice sin resquicios, o sea sin intermedios comunitarios consuetudinarios que pudieran trabar dicha acción, la totalidad de la vida social, que de este modo no puede sino ser una vida abstractamente reducida y anegada económico-técnicamente. Se comprende entonces desde luego que éste haya sido el prototipo teórico que luego acabaría culminando, en el seno ya de la sociedad industrial, en los proyectos de revolución socialista como pretendidos proyectos de un *final total definitivo de la historia* que se supone que traerían la “plenitud de los tiempos” en este mundo, o la “autorrealización plena de la humanidad”. Pero también resulta que la denominada Ilustración liberal puede acabar colaborando a la anegación del mundo mediante la mencionada tenaza económico-política, si bien de otro modo. Todo depende del sentido que le demos al término “liberal”, uno de los conceptos ciertamente más polisémicos, imprecisos y aun vidriosos del vocabulario filosófico, moral y político, de la edad moderna y contemporánea. Pues si por “liberalismo” se entiende exclusivamente el liberalismo económico ilimitado, que por tanto ha de asumir la idea de un supuesto mercado *libre* tendencialmente unificado y global de modo ilimitado como el modo más perfecto de organizar la vida social humana en el mundo, entonces semejante idea labora sin duda asimismo en el sentido de la mencionada tenaza moderna económico-política, y además de un modo característicamente cínico por falso, aun cuando ciertamente a su modo, es decir, buscando la menor planificación política posible del juego de los mercados, pero sí lo imprescindible como para mantener los intereses del bloque o el estado político del que se forma parte. Pues como hemos visto, no hay en realidad otro mercado unificado global más que el campo económico de batalla donde luchan mundialmente sin tregua los diversos bloques estatales geo-históricos, razón por la cual, cuando el liberal pide un mercado libre global no deja nunca de estar presuponiendo, aunque no lo diga, y de ahí su cinismo, la acción política y los intereses económicos del estado o del bloque estatal del que sin duda forma parte y cuya hegemonía busca proseguir. En realidad, el liberalismo económico ilimitado viene a ser la ideología de preferencia de los sectores económicos más privilegiados de aquellos bloques estatales que permanecen geopolíticamente dominantes, y mientras permanecen dominantes, mientras que la ideología del socialismo revolucionario ha sido la ideología de las oligarquías políticas dirigentes de aquellos estados económica y políticamente dependientes que, como ya dije, se vieron llevados a hacer sus revoluciones estatales nacionales orientadas a edificar un capitalismo de estado capaz de hacer frente a aquella dependencia.

A su vez, y por su parte, ya he señalado que las socialdemocracias clásicas fueron la ideología preferente de los intereses socio-económicos del inicial proletariado industrial contemporáneo que sólo hasta cierto punto se enfrentaban a los de sus burguesías nacionales, y que por tanto no necesitaban transformar la esencial configuración política y económica de sus sociedades, y ello justamente en la medida en que éstas eran capaces de mantener su hegemonía o al menos su autonomía

económico-política frente a otras. Lo cual nos pone por cierto sobre la pista para comprender, asimismo, el perfil que acabarían adoptando las posteriores socialdemocracias desarrolladas a partir del desenlace de la segunda guerra mundial en las naciones vencedoras de dicha guerra que no cayeron bajo el dominio comunista, o sea las actuales neo-socialdemocracias. Pues el objetivo básico de dichas neo-socialdemocracias ha venido cada vez más limitándose a lograr, asimismo mediante la acción política lo más directa posible del estado, y sin dejar de arrojarse en el desarrollo económico precisamente generado por las políticas económicas liberales, el mero bienestar económico de un nuevo tipo de individuo-masa abstracto resultante justamente de dicho tipo de bienestar. Ciertamente, todo el horizonte “moral” (por llamarlo de algún modo) de estas neo-socialdemocracias viene a reducirse a la construcción estatal de unas sociedades nacionales de acomodados consumidores satisfechos que por ello mismo se encuentren los más abstraídos o desligados posible de todo vínculo personal y comunitario tradicional. De ahí su característico empeño compulsivo por llevar a cabo una política *cultural* intensiva de *disolución*, desde el estado, de los vínculos comunitarios y personales tradicionales solidaria con el desarrollo de semejante tipo de bienestar, una disolución ésta que es justamente revestida por la ideología de una presunta *emancipación* felicitaria de dichos vínculos, que sin duda son ideológicamente despreciados y estatalmente perseguidos como lastres reaccionarios del pasado. Y de aquí sin duda la atmósfera moralmente hedionda que inexorablemente se respira en el ámbito de las actuales socialdemocracias, así como en sus inevitables alrededores, esto es, en aquellas ideologías emancipatorias —de la “izquierda cultural”, en efecto, que no ya de la socio-económica clásica— que antes o después vienen todas a arribar a las aguas cenagosas socialdemócratas. Y lo curioso y significativo del estado actual de las cosas en estas sociedades nuestras “desarrolladas” es que mientras que las actuales socialdemocracias no son sino un *parásito económico* de la propia riqueza económica generada por las políticas económicas liberales, riqueza que parasitan para poner al servicio de la formación de esa masa moralmente hacinada de consumidores satisfechos, los políticos partidarios de las políticas económicas liberales están por su parte cada vez más convirtiéndose en *parásitos culturales* de la atmósfera ideológica de la “izquierda cultural” característica de la socialdemocracia y de sus aledaños, formándose de este modo una suerte de turbia sopa ideológica “*culturalmente progresista*”, enteramente dominante en nuestras sociedades, en la que, quien más quien menos, prácticamente todo el mundo chapotea.

Y me voy a permitir, por fin, hacer un último apunte relativo a una posible concepción “liberal” que puede que en los tiempos que corren fuese la única aceptable y aun necesaria. Me refiero en efecto a lo que bien podríamos caracterizar como un “*liberalismo metapolítico en defensa propia*”. “En defensa propia”, en efecto, de los restos comunitarios tradicionales sub-políticos que aún pudieran subsistir, y por ello “liberal” precisamente en cuanto que *enfrentado* a la acción política directa de todo posible Estado cuyos objetivos estriben en la promoción del “progreso moderno”, o sea del progreso económico-técnico *a costa de* la disolución de los vínculos personales y comunitarios tradicionales. En contra, por tanto, a fin de cuentas, de todas y cada una de las ideologías progresistas modernas, sean éstas liberales, democráticas, socialdemócratas o comunistas, incluyendo sin duda a las ideologías liberales económicas, asimismo a la postre progresistas y como hemos visto en la actualidad culturalmente parásitas de la “izquierda cultural”. Pero también, ciertamente, es preciso señalar que dicho “liberalismo metapolítico en defensa propia” deberá prevenirse frente a las posibles tentativas *políticamente* “reaccionarias” que, como una simple sombra

reactiva y parasitaria de las políticas progresistas modernas, estuviesen dirigidas a imponer coactivamente desde el Estado lo que no podría ser más que un remedo impostado de la vida comunitaria, un remedo precisamente imposible en la medida en que la vida comunitaria no es por su propia naturaleza susceptible de ser estatalmente generada o implantada.

Ciertamente, quienes nos situemos en esta forma de “liberalismo metapolítico en defensa propia” estaremos muy próximos a la figura del “*emboscado*” de Jünger (y ello sin necesidad de llegar a asumir la metafísica idealista irracional de la vida de este autor, de factura típicamente romántico-idealista alemana, que sin duda no aceptamos). “Emboscados”, en efecto, en cuanto que voluntariamente *aislados* de una sociedad progresista moderna que repudiamos por su raíz; o bien *solitarios* que no han sido ciertamente expulsados de la sociedad actual sino que más bien han expulsado voluntariamente ésta de su propio pecho. Mas por lo mismo no mutuamente aislados, sino en continua disposición de establecer vínculos comunitarios tradicionales —si se quiere, “de emergencia”— allá donde verdaderamente éstos puedan encontrarse, sabedores por ello de que sólo la posible, aun cuando muy remotamente improbable, regeneración de estos vínculos pudiera llegar a sentar las bases meta-políticas de una forma de hacer política que desde luego debería suponer la transformación más completa de toda posible política moderna. Pero no es ésta la mejor ocasión para especular sobre la figura que de algún modo no podría dejar de adoptar una política semejante.

Tercera Pregunta: *En el contexto de las dos preguntas anteriores, ¿qué puesto filosófico político cabe atribuir al llamado “derecho de autodeterminación de los pueblos”? ¿se puede decir que es un mero instrumento económico político de alguna de dichas instituciones?*

Respuesta:

Como ya he apuntado, las dos guerras mundiales consecutivas del siglo XX no fueron sino el resultado inexorable de la lucha sin cuartel por el reparto económico-técnico del ulteriormente denominado “tercer mundo”, esto es, de cualesquiera terceros pueblos posibles no occidentales susceptibles de ser puestos técnicamente al alcance de la política económica depredadora de las potencias occidentales —lo que en la era industrial abarcaba prácticamente a todos los demás pueblos del planeta. Se comprende entonces que fueran los propios vencedores de la segunda guerra los que, se diría que sabedores del impulso (moderno) de dominio ilimitado congénito que constituye a sus propios estados y naciones, intentaran de algún modo ponerse un freno a sí mismos instituyendo, esta vez mediante la creación de unas nuevas organizaciones internacionales —a partir, como es sabido, de la Carta de las Naciones Unidas de 1945 y luego mediante diversas resoluciones de la Asamblea General de la ONU—, que venían a remedar la anterior Sociedad de Naciones de entreguerras, el denominado “derecho de autodeterminación de los pueblos”, con la pretensión de llevar a cabo una descolonización lo más ordenada posible de sus propios pueblos expoliados. Y lo cierto es que, como luego veremos que ocurre con el resto de los denominados “Derechos Humanos” asimismo instituidos tras la segunda guerra, en principio cabría aceptar que dicha proclamación pudiera estar, de entrada, subjetivamente bien intencionada, y desde luego que dichos terceros pueblos debieran ser ciertamente liberados de su yugo colonial. Mas lo cierto es que la dinámica estructural moderna del enfrentamiento

mutuo ilimitado entre los estados o bloques políticos de ningún modo pudo frenarse, ni de hecho se frenó, merced a ninguna buena intención ni a ninguna proclamación de ningún presunto derecho por parte de ninguna instancia internacional. Y, de hecho, vinieron a ser ahora sobre todo las nuevas naciones “comunistas” —para empezar la URSS, pero acto seguido la República Popular China, ambas a su vez mutuamente enfrentadas, como se corresponde con la lógica implacable de la modernidad—, o sea los estados que ya habían instaurado sus revoluciones “socialistas”, es decir, de hecho, sus capitalismo de estado en principio *defensivos*, los que aprovecharon sin duda la coyuntura de la proclamación de los mencionados derechos de autodeterminación para emprender su *ofensiva* frente a las naciones que se mantenían dentro de sus formas capitalistas liberales de organización mediante el proyecto de extensión de su dominio imperial político-económico sobre esos “terceros pueblos” —en Asia, en África, en Iberoamérica— que buscaban autodeterminarse. Así pues, la pretendida autodeterminación de estos pueblos no fue consistiendo de hecho sino en su inclusión bajo el nuevo dominio imperial de los más recientes estados comunistas. Por lo que se comprende que entre medias de ambos dominios en pugna, pudiera generarse, siquiera tentativamente, el proyecto de unos pueblos que en principio querían mantenerse como “no-alineados”. Pero la lógica moderna implacable del enfrentamiento ilimitado por el dominio de cualesquiera terceros pueblos posibles hizo que, una vez más, el concepto y el proyecto de los pueblos no-alineados no pasase de ser un subterfugio, predominantemente utilizado por los nuevos imperios comunistas para poner subrepticia y siquiera indirectamente de su parte a estos pueblos supuestamente no alineados.

Es preciso entonces reconocer el singular derrotero dramático al que se fueron viendo abocados estos terceros pueblos que fueron pasando del dominio imperial de los estados de capitalismo liberal al dominio imperial de los nuevos estados de capitalismo de estado según se iban “autodeterminando”, y que por ello se fueron viendo sumidos en un estado de terror político, de miseria económica y de destrucción de sus costumbres antropológicas, aún mayores y más intensas que las que ya habían padecido bajo el dominio de los imperios capitalistas liberales. Pues es ciertamente importante que seamos capaces de reconocer esto, que precisamente constituye un ejemplar dramático de las consecuencias prácticas letales de los proyectos ilustrados revolucionarios de la razón “pura” en cuanto que se quiere a-histórica: que una sociedad que se quiera idealmente socialista deberá ser aquella que, por medio de la acción directa del estado, busque ser *económicamente perfecta en cuanto que meramente económica*, de forma que deberá pujar activamente, al objeto de lograr este ideal suyo puro o perfecto, por destruir lo más posible las instancias sociales comunitarias consuetudinarias intermedias que pudieran actuar como rémora a su proyecto. Mas el caso ciertamente es que, frente a los ideales puros de la razón —o sea puramente político-económicos—, no hay ni puede de hecho haber sociedad humana posible cuya actividad económica no funcione pivotando, siquiera de algún modo, sobre algún tipo de asideros comunitarios tradicionales, de suerte que una sociedad que se quiera, y puje por serlo, económicamente perfecta en cuanto que meramente económica *al final resulta que ni siquiera económicamente puede acabar funcionando*, resultando de este modo ser a fin de cuentas *económicamente autodestructiva*, mientras que se ha llevado de paso por delante, hasta que estalla por su propia impericia económica, y mediante el terror político, toda la vida social humana real, o sea comunitaria, que le ha sido posible. Y éste ha sido en efecto el destino de los “pueblos” “autodeterminados” mediante sus revoluciones “socialistas”: alcanzar unas cotas de terror político y miseria económica

aún mayores que las que ya padecían bajo el dominio capitalista liberal, y ello a costa de destruir aún más sus estructuras antropológicas.

Y a este respecto no quiero terminar la respuesta a esta pregunta sin hacer una breve pero clara alusión al siniestro papel que tantos intelectuales, y entre ellos no pocos profesores de nuestro gremio, el filosófico, naturalmente todos subversivos de oficio, se permitieron el lujo de hacer, después de la segunda guerra mundial, poniéndose siempre de parte, claro está que por principio, de las revoluciones socialistas supuestamente liberadoras de los pueblos tercermundistas oprimidos por el imperialismo capitalista liberal, incapaces por lo que se ve de advertir —seguramente cegados por la Luz con que la Razón misma inunda a sus servidores—, la aún mayor brutalidad y eficacia (auto)destructiva que estaban teniendo los imperios del capitalismo de estado autodenominados socialistas. Merecería la pena hacer algún día algo que en verdad iba a resultar instructivo, como sería realizar una recopilación crítica de las necesidades y las atrocidades que tantos eximios intelectuales de la zona geoestratégica del capitalismo liberal occidental pudieron proferir a favor de la Unión Soviética, o de la China maoísta, y de sus respectivos satélites geoestratégicos, por no mencionar ya cosas tales como la acogida jubilosa que algún afamado profesor francés, naturalmente subversivo neto de oficio, pudo dar a la revolución islámica jomeneísta por el mero hecho de ser antinorteamericana. Pero ahora estoy haciendo estas menciones simplemente con una función apelativa muy clara: la de dirigirme a vosotros, actuales estudiantes de Filosofía de la segunda década del siglo XXI, por tanto cuando comenzamos a tener ya lo suficientemente a la espalda los hechos históricos del pasado siglo como para poder empezar a alcanzar alguna comprensión crítica retrospectiva de los mismos, al objeto de instaros a intentar llevar a cabo algo que pueda acercarse a semejante comprensión. Y de lo que estoy seguro es de que esto es algo que sólo podréis hacer cuando agudicéis vuestra mirada mediante el ejercicio de una *verdadera razón histórica*, y por tanto siempre *realista* en cuanto que necesariamente *fáctica, concreta y compleja*. Pues lo cierto es que aun cuando Hegel dijo, como ya sabréis, que la lechuza de Minerva sólo levanta su vuelo al atardecer, en el sentido de entender que los procesos históricos sólo pueden comenzar a ser entendidos retrospectivamente a partir de sus resultados, tal parece que a no pocos de los miembros de nuestro gremio las alas de la pobre lechuza hegeliana se les han debido de quedar un tanto atascadas —acaso, y precisamente, por seguir siendo, con Hegel, incurables *idealistas históricos*, o sea por seguir teniendo una concepción idealista absoluta de la historia que supone una idea preformada pura del proceso y del destino final total del mundo; o también por seguir siendo, al modo kantiano, *idealistas “ante-históricos”*, o sea por seguir teniendo una idea preformada pura del deber ser de la historia, sea lo que fuere por lo demás de la pobre y malhadada historia empírica real. Y a lo que os exhorto es a que, siquiera por concederle alguna razón, aun parcial, al viejo Hegel, vosotros, actuales estudiantes jóvenes de filosofía, consideréis muy seriamente la necesidad de desembarazaros de semejante atasco, cosa que sólo lograréis cuando os libréis de toda forma de idealismo de la razón pura. De pocas cosas estoy tan convencido como de ésta: de que aquel que Ortega considerara, en los años veinte del pasado siglo, con una clarividencia insuperable, como el “tema de nuestro tiempo” (para empezar, se entiende, del suyo), o sea la necesidad imperiosa de abandonar toda concepción pura de la razón y de poner en práctica un *uso* de la misma *radicalmente inmanente* a la vida y a la historia, resulta ser *hoy* una exigencia, si cabe, todavía más imprescindible y urgente.

Cuarta Pregunta: *¿Cabe pensar que los Derechos Humanos tienen algún fundamento unívoco de carácter filosófico o son más bien un arma ideológica (de manera análoga a como Marx criticó los “Derechos del hombre y del ciudadano” de la Nación francesa? ¿Los DDHH permiten armonizar los conflictos políticos, llegando en su caso a encubrirlos y legitimarlos?*

Respuesta:

Es cierto que Marx, no obstante su concepción económica del mundo que a la postre le reconciliaba con la sociedad que quería criticar, concepción internamente dependiente de su idea hegeliana, enteramente metafísico-idealista, de un final total definitivo de la historia, no dejó de tener un sentido bastante agudo de lo histórico-concreto, lo que le permitió realizar análisis histórico-críticos en ocasiones certeros, como el que precisamente llevó a cabo a propósito de los “Derechos del hombre y del ciudadano” de la Nación francesa. Su crítica, en efecto, como sabéis, consistió en poner al descubierto que la formulación de tales derechos no era sino una forma de encubrimiento y legitimación ideológicos, mediante el expediente de dotar a dichos derechos de una presunta universalidad ahistórica, de lo que no pasaba de hecho de ser los intereses históricos concretos de la burguesía nacional francesa que había llevado a cabo su revolución triunfante.

Y en este sentido no cabe duda de que esta crítica de Marx nos ofrece una pista muy útil, si se quiere incluso imprescindible, para llevar a cabo hoy por nuestra parte una crítica semejante de la Declaración Universal de los Derechos Humanos realizada como es sabido en 1948 en París por la Asamblea General de las Naciones Unidas, o sea por las potencias *triunfantes* de la segunda guerra mundial de un modo *consecutivo* a la finalización de dicha guerra. Pues el caso es, en efecto, a mi juicio, que la formulación de dichos presuntos derechos está recortada según el formato de lo que se suponía que no iba a poder dejar de ser, en adelante, y a resultas del desenlace de la guerra, el estado de bienestar y desarrollo humano resultante de un progreso continuo e ilimitado, y tendencialmente orientado a extenderse universalmente por la totalidad del planeta en la medida en que dicha extensión estuviese convenientemente tutelada y organizada desde luego por las potencias triunfantes. Se trataba, y se trata, por tanto, de una formulación recortada según el formato de la idea de una “democracia progresista”, o de un “progreso democrático”, naturalmente en supuesto proceso de perfectibilidad ilimitada tendencialmente universal, al que sin duda podían acogerse, cada uno según su propia interpretación (e interés), tanto las democracias progresistas del capitalismo liberal como las democracias llamadas “populares”, naturalmente no menos progresistas, de los países socialistas –de hecho, de capitalismo de estado. La idea práctica, si se quiere intencionalmente prudencial, que subyacía por tanto a semejante declaración consistía en disponer de unos principios jurídicos universales capaces de regular, siquiera fuese de un modo jurídico-moral ideal, ese presunto proceso de progreso ilimitado tendencialmente universal, y por lo mismo de sancionar y corregir, en su caso, las desviaciones o incumplimientos posibles que pudieran cometerse respecto del mismo.

Pues bien: cabría incluso aceptar que hasta cierto punto o en cierta medida semejante declaración pudiera en principio responder a unos deseos subjetivamente bienintencionados en un sentido más bien preventivo o negativo, a saber, los deseos derivados precisamente de unos agentes políticos sabedores del impulso congénito de cada una de sus potencias a la pugna ilimitada por el dominio del mundo a toda costa,

de forma que dicha declaración se hiciese prudencialmente necesaria como resultado de un acuerdo mutuo entre dichas potencias para poner, de un modo siquiera como decía jurídico-moral ideal, un freno a los posibles y eventuales resultados de la recurrencia de dicho impulso. Mas por otro lado resulta que esta misma declaración, al estar recortada, en su formulación positiva, según el formato de un supuesto bienestar universal en progreso continuo e ilimitado, no pasaba en realidad de ser la expresión de un estado histórico *concreto* de cosas *relativamente estabilizado* a la sazón tan sólo para cada una de las potencias o bloques vencedores de la guerra y a resultas de dicha victoria, es decir, no pasaba de ser la expresión del bienestar —en realidad, puramente económico— que se suponía que iban a poder disfrutar los ciudadanos de cada una de las dos potencias o bloques, la capitalista liberal y la capitalista de estado, a resultas de su victoria en la guerra. Y como quiera que, por un lado, dicha formulación pretendidamente universal concibe dicha *universalidad* de un modo enteramente *abstracto* —de nuevo puramente a priori—, o sea recortada según el formato de una presunta *inter-nacionalidad* o *supra-nacionalidad*, o aun de una *ante-nacionalidad*, en realidad inexistentes, debido precisamente a la *ausencia de nexos sociales reales históricamente previos de convivencia o concordia tras-nacional entre dichas naciones*, ausencia que es justamente el efecto del desarrollo histórico real de los estados modernos y de su lógica de dominio mutuo económico; y que, por otro lado, resulta que las potencias nacionales o sus bloques realmente existentes, de acuerdo con esta su lógica moderna inercial, de hecho ni podían, ni pudieron ni pueden dejar de proseguir su pugna ilimitada por su dominio mutuo —de forma que, paradójicamente, *el único nexo histórico real* entre dichas potencias sigue siendo el de *su enfrentamiento mutuo*—, el carácter *ideológico* de semejante declaración y formulación se nos desvela entonces, y precisamente, en la inevitable *impotencia práctica* de sus principios debido a su formato *universal abstracto enteramente utópico*. Dichos principios se nos muestran, en efecto, en la práctica, enteramente ineficaces, precisamente *por girar sobre, y reproducir ellos mismos en su formulación, ese vacío histórico-social tras-nacional*, que no ya internacional, resultante del propio proceso histórico moderno, a la hora de regular y eventualmente sancionar o corregir aquello que precisamente aspiran a regular o corregir.

Los derechos humanos universales se nos muestran entonces, en resolución, como un producto *ideológico* muy *representativo*, por su carácter máximamente abstracto y por ello enteramente utópico, de una fase histórica de la modernidad en la que justamente ha quedado ya barrido todo nexo real concreto de convivencia tras-nacional histórica donde pudieran tener lugar no ya precisamente estos *utópicos* derechos, sino otro tipo de *posibles* derechos comunes basados en la presencia real de dichos nexos, de modo que bien podremos decir que los “derechos humanos” son una suerte de *beata sublimación ideológica encubridora, y a la postre legitimadora, de dicho vacío histórico-social real*.

A este respecto os aconsejo una vez más que leáis y estudiéis con atención la crítica, extraordinariamente lúcida, como se corresponde con el uso efectivo de la “razón histórica”, que Ortega ya hizo, en 1937, en su “Epílogo para ingleses” de *La rebelión de las masas*, a las pretensiones de la Sociedad de Naciones de la época de crear un Derecho Internacional que fuese capaz de prevenir una inminente segunda guerra que de hecho se acabó inexorablemente desencadenado frente a las buenas y utópicas intenciones de dicha Sociedad y de su pretendido Derecho Internacional.

Y me voy a permitir citaros aquí sólo un pasaje de dicho Prólogo en el que se sustancia muy significativamente el sentido de dicha crítica. Nos decía en efecto Ortega al respecto: “Desgraciadamente, el nombre mismo de derecho internacional estorba a una clara visión de lo que sería en su plena realidad un derecho de las naciones. Porque el derecho nos parecería ser un fenómeno que acontece dentro de las naciones, y el llamado “internacional” nos invita, por el contrario, a imaginar un derecho que acontece *entre* ellas, es decir, en un vacío social. En este vacío social las naciones se reunirían, y mediante un pacto crearían una sociedad nueva, que sería por mágica virtud de los vocablos la Sociedad de Naciones. Pero esto tiene todo el aire de un *calembour*. Una sociedad constituida mediante un pacto sólo es sociedad en el sentido que este vocablo tiene para el derecho civil, esto es, una asociación. Mas una asociación no puede existir como realidad jurídica si no surge sobre un área donde previamente tiene vigencia un cierto derecho civil. Otra cosa son puras fantasmagorías. Esa área donde la sociedad pactada surge es otra sociedad preexistente, que no es obra de ningún pacto, sino que es el resultado de una convivencia inveterada. Esta auténtica sociedad, y no asociación, sólo se parece a la otra en el nombre. De aquí el *calembour*. (...) Me atrevo a insinuar que caminará seguro quien exija, cuando alguien le hable de un derecho jurídico, que le indique la sociedad portadora de ese derecho y previa a él. En el vacío social no hay ni nace derecho. Éste requiere como substrato una unidad de convivencia humana” (he respetado las cursivas del propio Ortega).

Me parece, sencillamente, que si trasponemos estas palabras de Ortega de 1937 a la ulterior declaración universal de los derechos humanos de 1948 consecutiva al resultado de esa segunda guerra que inexorablemente acabó teniendo lugar a pesar de las utópicas intenciones de la Sociedad de Naciones, tendremos ciertamente la clave para entender el carácter asimismo *fantasmagórico* de estos nuevos derechos humanos proclamados por la renovada “sociedad internacional” constituida por los vencedores de la mencionada guerra.

Y obsérvese, en efecto, por fin, que lo que aquí Ortega está haciendo es *acusar la ausencia* de una unidad humana histórica *efectiva y previa* de *convivencia* entre los pueblos europeos, una unidad de convivencia ésta que fuese en efecto, como decía, *tras-nacional* —y de ningún modo “inter”, ni “supra” ni “ante” nacional, pues justamente éstas son las ideas metafísicas idealistas puras a priori, y por ello utópicas, que no permiten ni pensar ni hacer dicha unidad—, y que pudiera servir por ello como *substrato social efectivo* de un *posible (no utópico) derecho común* en cuanto tejido y generado a partir de dicha convivencia fáctica previa. Pero resulta que, y ésta es mi tesis, ésa precisamente fue la unidad histórica de convivencia *comunitaria universal* que pudieron disfrutar los diversos pueblos europeos *premodernos* justamente *antes* de que la formación de los nuevos Estados modernos y de sus correspondientes naciones políticas entrasen en esa inexorable y creciente dinámica de mutuo enfrentamiento ilimitado por el dominio meramente económico-técnico del mundo. Necesito, pues, decir algo ahora acerca esa *comunidad universal premoderna* a la que estoy apuntando, pues sólo de este modo podré ciertamente conferir algún sentido de fondo a todo lo que hasta ahora llevo dicho, cosa ésta que paso ahora mismo a hacer en la respuesta a vuestra última pregunta.

Quinta Pregunta: *Fundamentaciones éticas, morales, antropológicas o políticas de carácter universal hay tantas, al menos, como sistemas filosóficos (amor cristiano, generosidad espinosista, dignidad kantiana, reconocimiento hegeliano, rostro levinasiano, etc.), ¿por qué tipo de fundamentación se posicionaría usted?*

Respuesta:

Me preguntáis por mi posición respecto del fundamento del posible carácter universal de la realidad antropológica, y yo al menos sólo puedo dar razón de dicho fundamento mediante mi propia concepción antropológico-filosófica de la *comunidad universal*, que por lo demás es la idea que subyace y que dota de sentido a cuanto hasta ahora os he dicho en las respuestas anteriores. Pues podréis advertir en efecto que la caracterización que en dichas respuestas he hecho de la modernidad es más bien negativa, o aun mejor *privativa*, en cuanto que lo que he hecho es concebir la modernidad como el proceso histórico de *disolución* económico-técnica, o sea de reducción abstracta económico-técnica, y por lo mismo a la par político-estatal, de unas relaciones sociales comunitarias previas que en todo momento he supuesto que de entrada o de suyo ni son meramente económicas, sino justamente comunitarias, ni se reducen a la mera planificación política estatal de una vida social abstractamente económica. En este sentido, por cierto, cabe reconocer que el materialismo histórico marxista no carece de una peculiar *verdad paradójica* —que desde luego puede y debe ser incorporada a nuestros análisis, como aquí en buena medida he hecho—, pues su tesis de la *determinación tecno-económica* de la vida social no deja de ser paradójicamente *más verdadera mientras más avanza el proceso moderno de destrucción económico-técnica* de una vida humana comunitaria previa que precisamente la mirada, ella misma económico-técnica, marxista no puede ya comprender. Se trata ciertamente de una “determinación” *por negación*, o *por destrucción*, de *algo* sobre lo que justamente el marxismo no tiene nada en positivo que decir, en lo cual reside su falla filosófico-antropológica fundamental. Pues el marxismo se encuentra ciertamente preso de la que Polanyi denominara “falacia económica” al menos tanto como el liberalismo económico más radicalmente economicista. El marxismo es un diagnóstico de la sociedad moderna y contemporánea cuya paradójica verdad comporta un pronóstico y un tratamiento de la misma que, de haber sido posibles, habrían acabado rematando dicha sociedad.

Así pues, debo deciros algo aquí de mi idea de comunidad universal, lo que ciertamente no me resulta nada fácil, puesto que dicha idea constituye el armazón de mi antropología filosófica que, valga lo que valiera, no es en todo caso fácil de exponer — en realidad, es imposible— en los límites de espacio que parecen aconsejables en la presente ocasión —tanto por la prudencia como por el tiempo del que en este momento dispongo.

Me veo obligado entonces a proceder de un modo casi telegráfico a la hora de exponeros dicho armazón, a sabiendas de que ello ha de redundar inevitablemente en perjuicio de una posible exposición y comprensión medianamente aceptables de la complejidad del asunto. No sólo deberé comprimir excesivamente la exposición de mis ideas, sino también y por ello en buena medida deformarlas, y aun mutilarlas en aspectos suyos importantes.

Pues bien: lo primero que en todo caso quiero señalar es que mi idea de “comunidad universal” quiere responder a las exigencias de una genuina filosofía *de la vida y de la historia* —en la estirpe por tanto, ciertamente, del proyecto orteguiano de una filosofía de la “razón vital e histórica”. Lo cual ya quiere decir, desde mis coordenadas, que ha de tratarse de una filosofía que *ni* puede dejar de concebir la historia como historia de unos efectivos individuos vivientes, por tanto íntegramente biológicos u orgánicos —radicalmente sensoriales y motores—, *ni* puede tampoco dejar de entender la acciones corpóreas (para empezar, las sensoriales y motoras) de estos seres vivos —y en la filogenia, la formación de sus propias morfologías corpóreas (sensoriales y operatorias)— como refundidas a una escala ya específicamente antropológica, que resulta inconmensurable por tanto con la escala zoológica en la que se mueven los restantes organismos, de algunos de los cuales por lo demás no dudamos que los seres humanos filogenéticamente proceden. Se trata, así pues, *tanto de* entender toda organización socio-cultural e histórica antropológica como *radicada* íntegramente en las acciones corpóreas de unos seres vivientes —en la cual radicación vamos a hacer residir la “*índole*” comunitaria de la comunidad—, *como de* entender dichas acciones orgánicas en que cuanto que *organizadas* a una escala ya específicamente antropológica que resulta zoológicamente irreductible —en la cual escala haremos residir el “*alcance*” precisamente antropológico de dicha índole comunitaria.

A su vez, y en segundo lugar, al hablar de “historia” necesito, desde mis coordenadas, comenzar por hablar de la formación, estructura y funcionamiento de las sociedades “prehistóricas” —y en particular, como ahora veremos, de las sociedades neolíticas o etnológicas—, en las que considero que podemos ya encontrar íntegramente formado el núcleo, o los “elementos antropológicos”, de toda sociedad específicamente humana, o sea comunitaria universal, y a partir de cuya transformación nos será dado comprender el despliegue de las sociedades históricas con su estructura y dinámica características.

Y nos importa, en efecto, sobremanera comenzar por caracterizar la estructura y el funcionamiento de las denominadas “sociedades primitivas” —“neolíticas”, para la prehistoria; o “etnológicas”, para la etnología— porque nos parece que éstas constituyen el único tipo de sociedades humanas de las que puede decirse que sus relaciones económico-técnicas se encuentran, en principio, plenamente subordinadas e integradas en sus relaciones comunitarias. En este tipo de sociedades cabe en efecto advertir que lo que podemos considerar como su “momento económico-técnico”, consistente en las operaciones y relaciones de producción, distribución y consumo, queda funcionalmente integrado en su “envoltura social comunitaria”, la cual vamos a cifrar, como ahora veremos, en *determinadas* relaciones sociales de *apoyo mutuo* que llegan a contraerse en la elaboración y en el uso o disfrute social de los bienes elaborados. Pues por lo que respecta, para empezar, al trabajo humano, no es lo mismo considerarlo desde un punto de vista meramente económico-técnico, esto es, como mera actividad productiva de explotación técnica de recursos físico-energéticos, o mera reposición multiplicativa de dichos recursos a partir de las energías naturales ambientales —momento éste en todo caso siempre necesario—, que contemplarlo desde el punto de vista comunitario como actividad social ordenada a la edificación de un mundo cultural habitable de bienes susceptible de ser usado o disfrutado comunitariamente. Y asimismo por lo que respecta a dicho uso social comunitario de los bienes resultantes del trabajo, no es lo mismo contemplarlo desde un punto de vista meramente económico, o sea como mero consumo o inevitable gasto material de dichos bienes que requiere su reposición productiva —

momento éste asimismo en todo caso necesario—, que contemplarlo desde un punto de vista comunitario, o sea desde la perspectiva precisamente del uso o el disfrute social de dichos bienes. Y lo que suponemos, en efecto, es que en las sociedades primitivas aquel momento económico-técnico se encuentra *funcionalmente subordinado*, como un *medio material adecuado* siempre necesario, al *fin formal* de la preservación y recurrencia de su propia envoltura social comunitaria, una envoltura ésta que entiendo que es preciso hacer residir —basándonos por lo demás en un lugar común inexcusable de toda la antropología etnológica— justamente en la *índole* y en la *forma* de las *relaciones sociales de parentesco*, y en todo lo que ellas comportan. Esto es, y como ahora veremos con más detalle, en la forma normativa de ordenación interna de cada unidad familiar, en la medida en dicha forma constituye la condición de la recurrencia de las relaciones familiares a través del conjunto del tejido social, que sólo así resulta conformado, comportando a su vez esta conformación la organización social de las relaciones de *vecindad* consistentes en la distribución cooperativa de los diversos oficios o labores ordenados a la organización del uso o disfrute sociales de los bienes por ellos elaborados.

Y la mencionada integración funcional llega a tener lugar aun cuando podamos reconocer que, en su origen, las relaciones de parentesco se hubieran generado sólo como un medio económico ordenado al logro de la supervivencia biológica del grupo dados sus característicos recursos técnicos (agrícolas y ganaderos) limitados o primitivos, es decir, tan sólo como un medio de organización económica de la distribución cooperativa de las técnicas limitadas disponibles y de la distribución y el consumo de los bienes producidos en orden al logro de la mera supervivencia biológica o vegetativa del grupo. Pues la cuestión es que, una vez alcanzadas y constituidas ya dichas relaciones, éstas llegan a *instituirse*, y justo *en virtud de su índole y morfología características*, como el *fin* a cuya preservación quedan subordinadas e integradas, como *medios* suyos sin duda imprescindibles, las operaciones y relaciones tecno-económicas y la misma supervivencia biológica del grupo. Y la *índole* y morfología específicas de este apoyo mutuo, que no deja de consistir en la distribución cooperativa de las diversas tareas laborales en orden a la organización cooperativa del disfrute de los bienes elaborados, vienen a residir en lo siguiente: en la propagación de las relaciones familiares de apoyo mutuo más allá de cada unidad familiar de referencia en virtud de la forma normativa misma de la familia, que es la que exige internamente, mediante la *ley de la exogamia* (de la que el tabú del incesto constituye su corolario normativo negativo), dicha propagación, la cual actúa así como el agente conformador del conjunto del mencionado tejido social cooperativo laboral y de uso. Pues obsérvese en efecto que lo que dicha ley instituye es esto: la propagación recurrente, *más allá de las relaciones de proximidad* propias de cada una unidad familiar —o sea, de las relaciones “*cuerpo a cuerpo*” entre cualesquiera *dos posibles cuerpos mutuamente perceptibles* de cada unidad familiar—, y por tanto con respecto a cualesquiera *nuevos terceros cuerpos posibles* del grupo por relación a cada unidad familiar de referencia, de las relaciones comunitarias de apoyo mutuo, actuando de este modo la forma normativa de la familia, en virtud de la ley de la exogamia, como condición de posibilidad de semejante propagación. En esto consiste ciertamente la preservación de los vástagos femeninos de cada unidad familiar al objeto de que puedan matrimoniar, en sucesivas e ilimitadas generaciones, con los vástagos masculinos de otras unidades familiares distintas, de suerte que en la propagación recurrente de semejante forma de circulación de los vástagos se sustancie la formación del tejido social totalizador del grupo y por tanto del grupo mismo.

Pues bien, reparemos ahora en esto: en que la mencionada propagación recurrente supone una muy determinada *forma* o *estructura*, a saber: la de una *estructura tri-posicional recurrente en principio virtualmente ilimitada* que, acotada inicialmente en cada grupo humano según unos *parámetros* parentales, supone ya el carácter *virtualmente universal* de las *primeras formas positivas* de comunidad específicamente humana. Y si me acabo de referir a dichos “parámetros” inicialmente parentales, es en la medida en que, como ahora veremos, dicha estructura tri-posicional virtualmente recurrente podrá ulteriormente desplegarse según *nuevas determinaciones paramétricas*, como va a ocurrir, en efecto, en las sociedades ya históricas, en las que la “tercera posición virtualmente recurrente” deberá seguir siendo ocupada sin duda por nuevos terceros cuerpos humanos posibles, *si bien* ya pertenecientes a *nuevos pueblos o grupos humanos* que, aun encontrándose geográficamente lejanos y por ello de entrada históricamente ausentes por respecto a algún primer pueblo de referencia —o alguna agrupación de pueblos que por su parte ya hayan podido entrar en contacto histórico no obstante su posible lejanía geográfica—, podrán sin embargo llegar a ser históricamente alcanzados y por ellos aproximados por dichos pueblos o agrupaciones de partida. Así pues, son estas nuevas agrupaciones de pueblos de este modo resultantes las que definen los nuevos parámetros, ya históricos, de la propagación recurrente de la mencionada estructura tri-posicional.

Se entiende, entonces, que la idea antropológico-filosófica general que estoy queriendo sostener es ésta: la de una estructura tri-posicional recurrente de un modo en principio virtualmente ilimitado, a través de cuyas posiciones puedan circular tanto los individuos corpóreos humanos actuantes como los bienes resultantes de sus acciones, que haga posible que puedan llegar a encontrarse virtualmente próximas, y de hecho puedan llegar a estarlo, respecto de las interacciones de cada par de cuerpos que ocupen de entrada posiciones próximas, las acciones de otros terceros cuerpos que ocupen de entrada posiciones ausentes —primero territorialmente dentro de un mismo pueblo, y luego ya geográfico-históricamente, y por ello entre pueblos de entrada históricamente distintos. De este modo, la mencionada estructura tri-posicional constituye la condición de posibilidad de esa propagación recurrente sobre terceras posiciones de los diversos tipos de interacciones de cada par posible de cuerpos que ocupen de entrada posiciones próximas. Así pues, mi tesis es que en semejante estructura consiste justamente la estructura *trascendental* (como se ve, no ya apriorista, sino *posteriorista*, en cuanto que constitutivamente recurrente) de la *universalidad* de la vida social humana. Y es esta universalidad trascendental la que, como decía, podrá ir procesualmente adquiriendo nuevas determinaciones paramétricas, desde las iniciales relaciones sociales de parentesco que de entrada configuran necesariamente el tejido social totalizador de cada pueblo (primitivo), a las nuevas relaciones, ya histórico-geográficas, que se irán constituyendo entre el pueblo o los pueblos de partida que compartan algún determinado territorio y *aquellos nuevos terceros pueblos y territorios que, aun pudiéndose encontrar geográficamente lejanos, resulten históricamente alcanzables y por tanto aproximables* —y en relación con las cuales nuevas relaciones históricas, las iniciales relaciones de parentesco no van a poder dejar ya de actuar, en virtud de su naturaleza ilimitadamente propagable, como la condición nuclear o elemental misma de la recurrencia de aquellas nuevas relaciones.

Por lo demás, y como puede apreciarse por lo dicho, en modo alguno podremos entender semejante estructura universal como si sobrevolase por encima de los cuerpos

humanos vivientes singulares, sus concretas acciones corpóreas (siempre de entrada sensoriales y operatorias) y los bienes particulares elaborados y disfrutados mediante dichas acciones, sino que habremos de concebirla siempre como enteramente *radicada* y *acompañada* con dichos cuerpos, acciones y bienes. Y de hecho es dicha radicación la que dota sin duda de contenido o de “sustancia” comunitaria a ese apoyo social mutuo que como tal no va a poder dejar ya de consistir siempre en esto: en la elaboración y en el uso *corpóreos singulares* (operatorios y sensoriales), *socialmente compartidos* en cuanto que *próximos o diádicos*, de los objetos *particulares* de cada cultura —sin dejar de residir por su parte la forma de dicha comunidad, como hemos visto, en la estructura tri-posicional en virtud de la que aquellas relaciones diádicas resultan susceptibles de propagarse recurrentemente. Así pues, cada tipo de interacción social “diádica” o próxima ha de encontrarse siempre *en disposición* de reiterarse, en principio ilimitadamente, respecto de las interacciones con nuevos terceros cuerpos posibles que ocupen posiciones ausentes; y *no ya*, por cierto, de cualquier modo, o sea de un modo que, debido a la inexcusable forma normativa de cada una de dichas interacciones, *fuese homogéneamente indiferente* a la *singularidad* de las acciones de cada nuevo cuerpo humano posible (por tanto a su efectiva *personalidad individual* siempre corpóreamente radicada) y a las *particularidades* de los nuevos objetos o bienes culturales posibles, sino precisamente *tan susceptible de modularse* de acuerdo con dichas singularidades y particularidades como suponemos que en efecto ya ocurre en el caso de cada par o díada inicial de referencia.

Y a su vez semejante radicación corpórea de estas interacciones diádicas tri-posicionalmente recurrentes comporta, y justo en cuanto que corpóreamente radicada, otra característica que considero asimismo esencial o determinante de la índole y el alcance comunitarios de las relaciones humanas, como es justamente el hecho de que cada pauta o ciclo de acción, tanto las ejecutadas en las tareas de elaboración como en las de uso sociales de los objetos, posea, en su propia contextura social diádica, y por ello en su alcance o potencialidad tri-posicional recurrente, *una unidad final o teleológica de sentido susceptible de ser cumplida* —con su fase de apertura y de cierre por tanto normativamente establecidas. Una unidad de sentido ésta que resultará siempre atenerse, en cada caso, tanto a la morfología cultural particular de los objetos o tramas de objetos que se estén elaborando y ulteriormente usando —siempre por la mediación de las relaciones sociales involucradas en dicha elaboración y uso—, como a la norma social de las relaciones sociales que pauten dicha elaboración y uso —a su vez siempre mediadas por las morfologías de dichos objetos. Lo que sin duda implica que estas acciones dotadas de dicha unidad final de sentido no podrán dejar de *modularse*, en cada caso, de acuerdo con las morfologías culturales particulares, y justo en su particularidad artesanal, de los objetos o bienes, así como de acuerdo a las singularidades de la actuación personal de las personas corpóreas asimismo en cada caso presentes.

Y entonces la idea que propongo, en resolución, es que son semejantes relaciones sociales normadas diádicas tri-posicionalmente recurrentes, siempre corpóreamente radicadas y dotadas de una unidad funcional de sentido cumplida, las que constituyen el fundamento de los *tres ingredientes anímico-morales* entretejidos que a mi juicio caracterizan (de acuerdo con las tres facultades anímicas subjetivas) la forma y la índole del *apoyo social mutuo comunitario* específicamente humano, y con ello el contenido de la única *felicidad* humana efectivamente posible, a saber, la que consiste en el “*reconocimiento*”, el “*compadecimiento*” y la “*benevolencia*” mutuas,

que resultan ser en efecto los ingredientes que cimientan o tejen la “*concordia*” —o la “amistad civil”, por decirlo al modo aristotélico— de toda comunidad humana —al menos, como digo, primitiva. Ciertamente, la felicidad, que teje la concordia, consiste sencillamente en esto: en hacer las cosas “*bien*” para disfrutar de ellas “*bien*”, o sea en ambos casos en compañía social diádica tri-posicionalmente recurrente en virtud de su forma normativa, corpóreamente y objetualmente radicada y con alguna unidad final de sentido.

Ya se ve, pues, que lo que pretendo es *conjuguar*, al pensar la idea de “comunidad universal”, diríamos que el “*espíritu*” con la “*tierra*”. Pues el “espíritu” reside en efecto en esa estructura o disposición normativa tri-posicional virtualmente recurrente que eleva, diríamos que “*espiritualizándolas*”, las relaciones sociales próximas a un nuevo orden universal ciertamente ya no reconocible en las interacciones sociales, asimismo diádicas o próximas, que sin duda pueden darse entre otros organismos sensoriales y motores incapaces sin embargo de semejante disposición o estructura. Y todo ello sin perjuicio a su vez del carácter “terrenal” de dichas relaciones, que han de seguir dándose siempre entre pares de individuos próximos ocupados en la elaboración y uso singulares corpóreos de objetos o bienes necesariamente particulares.

Pues bien: suponemos que es este tipo de comunidad universal la que comienza por cristalizar íntegramente en las sociedades primitivas en virtud de sus relaciones sociales de parentesco. Dichas sociedades poseen ya por tanto, debido a dichas relaciones de parentesco, la forma y el contenido de una indudable *universalidad virtual* —o sea de una estructura triposicional virtualmente recurrente—, si bien, por otro lado, y debido a sus característicos límites subsistenciales ecológico-demográficos dependientes de sus recursos tecno-económicos limitados (anteriores a la revolución técnica de los metales, en efecto), se trata de sociedades *fácticamente locales*, o sea limitadas o circunscritas a su propio grupo de referencia, y por tanto *cíclicamente cerradas* y *mutuamente aisladas*. Se trata por tanto de unas sociedades que si bien tienen ya la forma y el contenido de una universalidad virtual, lo que hace sin duda de ellas sociedades plenamente humanas, no dejan sin embargo de verse a su vez localmente circunscritas a su propio grupo de referencia, razón por la cual se trata ciertamente todavía de sociedades que con razón llamamos “*primitivas*” —todavía prehistóricas o parahistóricas.

Pero va a ser la condición cerrada y aislada de estas sociedades la que comenzará a quedar desbordada con el surgimiento de la producción excedentaria, en la medida en que ésta va hacer posible el comercio entre dichas sociedades y con éste ya el origen de las sociedades históricas. Pues las sociedades históricas se originan, en efecto, a raíz de la aparición del comercio generado a partir de las sociedades económicamente excedentarias, resultantes a su vez básicamente de la aplicación de las técnicas de los metales a la fabricación de instrumentos agrícolas en lugares geográficos especialmente fértiles (fluviales, marítimos, pluviales). Una vez desbordados, en efecto, a resultados de la aparición de los primeros excedentes de producción, los límites subsistenciales demográfico-ecológicos de las sociedades primitivas, que como hemos visto hacían que estas sociedades estuvieran todavía cerradas y mutuamente aisladas, se hará posible el comienzo de las relaciones mercantiles entre los bienes producidos por dichas sociedades ya excedentarias, de suerte que, una vez desbordadas asimismo las primitivas formas mercantiles del trueque, aparecerá ya lo que podemos considerar como el *mercado* con la presencia formal de las *mercancías*, es decir, con el doble valor

conjugado, de uso y de cambio, de las mismas. Así pues, las primeras formas de interconexión entre aquellas sociedades que permanecían inicialmente cerradas y mutuamente aisladas son sin duda las relaciones mercantiles, con las que se abre paso la formación de las sociedades históricas.

Y lo que sostengo es que en este *doble valor conjugado* de las mercancías reside, cuando se lo sabe analizar —o sea cuando se adopta un punto de vista precisamente *no económico* sobre el proceso de abstracción reductora que las relaciones económicas van a tener sobre la vida comunitaria—, la clave de la *doble y ambivalente función* que el mercado va a llegar a tener precisamente respecto de la vida comunitaria. Pues la cuestión es, en efecto, que por un lado, o en un determinado sentido, el valor y el sentido comunitario del trabajo y del disfrute o uso social de sus productos no tendría por qué quedar en principio necesaria o automáticamente mermado, sino antes bien preservado y eventualmente ampliado por efecto del mercado. Pues éste tiene ciertamente, por un lado, el efecto de multiplicar las labores y los bienes susceptibles de ser elaborados y disfrutados por cada una de las sociedades que en él participan, y en este sentido el mercado no tendría por qué tener, al menos en principio, efectos desgarradores automáticos sobre el tejido comunitario de cada una de estas sociedades. Antes bien, el sentido comunitario del trabajo de los miembros de cada una de estas sociedades podría mantenerse en la que medida en que dicho trabajo se mantuviera ordenado a la multiplicación y ampliación del disfrute comunitario de dichos bienes por parte de los miembros de las distintas sociedades que de dicho mercado participan, viéndose así ligados dichos miembros por el disfrute comunitario que, por la mediación del mercado, mutuamente se proporcionan. En este sentido el mercado puede ser un efectivo agente mediador capaz de vincular, y por tanto históricamente aproximar, sociedades geográficamente lejanas por lazos comunes de alcance o valor ya histórico-comunitario.

Mas, por otro lado, el mercado requiere formalmente, como decíamos, del “valor de cambio” de las mercancías, y con ello, una vez superadas las primitivas formas del trueque, de la presencia formal del *dinero*, esto es, de ese *relator universal abstracto de equivalencia* entre los bienes de uso sin el cual ciertamente ningún mercado puede conformarse y desarrollarse. Y de este modo, la mediación necesaria de semejante relator de equivalencia, de suyo siempre abstracto, para la multiplicación y ampliación de las labores y los bienes en principio susceptibles de elaboración y disfrute comunitario acabará inevitablemente trayendo consigo, y debido a esa *condición* suya precisamente *abstracta*, o sea *desprendida del anclaje en los bienes particulares que son los únicos susceptibles de ser elaborados y disfrutados comunitariamente*, o sea *de un modo singular o concreto*, la formación de una *dinámica o tendencia inercial propia* muy característica, a saber, aquélla que consiste en efecto —mientras no se la reconduzca en lo posible— en la tendencia creciente *a subordinar aquella labor y disfrute comunitarios a la mera reiteración o desarrollo recurrente de la condición abstracta de dicho relator de un modo cada vez más meramente abstracto*, esto es, cada vez más desprendido precisamente del anclaje en aquellas labores y disfrutes comunitarios, a los que por lo mismo tenderá cada vez más a *reducir abstractamente* en sus propios términos universales-abstractos.

Y es en semejante “mecanismo” o *dispositivo dual modulable*, es decir, por un lado en esta incesante tendencia inercial del mercado a *desgarrar y desbordar* las relaciones comunitarias, a la vez que por otro lado en la posibilidad siempre abierta, y

siempre objeto de una posible determinación voluntaria, de mantener en lo posible *contenida* dicha tendencia inercial en orden a mantener *encauzado* u ordenado el mercado a la *preservación* y *restauración* posibles de la vida comunitaria, determinación ésta que sin duda comporta ya la actividad política, si bien dada en principio en función de la vida meta-política comunitaria que se intenta preservar; es en este dispositivo dual incesantemente recurrente, decía, en el que me parece que cabe sustanciar a la postre la *clave* de la *dinámica* de las muy diversas sociedades históricas, y por lo mismo la clave para poder proceder a una *ordenación* o *clasificación* de las mismas.

De aquí, en efecto —exponiéndolo ahora de un modo extremadamente comprimido, y viéndome llevado de nuevo a remitirme al capítulo octavo de mi mencionado libro para un desarrollo más detenido de este crucial asunto—, que consideremos posible y preciso entender el proceso de la Historia Universal como teniendo lugar mediante la sucesión de estas tres fases o estadios básicos suyos, a saber: el estadio de la antigüedad clásica pagana precristiana (incluyendo muy especialmente a las civilizaciones hebrea, helénica y romana), el estadio de la civilización cristiana vieja o católica (antigua y medieval) y la época moderna (abarcando con este rótulo, como sabemos, a lo que los historiadores reconocen como edad moderna y edad contemporánea). Y si propongo semejante ordenación no es desde luego de un modo atemporal o ahistórico, ni tampoco neutral o imparcial, sino de un modo inmanente a la historia, o sea desde algún “momento” histórico efectivamente dado, que es justamente ese que consideramos como el dotado, al menos hasta el presente, de mayor eficacia histórica precisamente a la hora de haber sabido mantener erguido, en lo posible, y de un modo *sostenidamente intencionado* y por ello *conscientemente a contracorriente* de la *dinámica inercial propia de las sociedades históricas*, el proyecto, teórico y práctico, de una *comunidad universal histórica virtualmente ilimitada*, que es a mi juicio el “momento” constituido por el *mundo histórico cristiano viejo o católico*. Y ello precisamente *a diferencia* tanto de los mundos históricos clásicos paganos precristianos que le precedieron como de la sociedad moderna que le sucedió históricamente. Pues el proyecto de universalidad de aquellas civilizaciones clásicas precristianas, cuando lo tuvieron, se vio todavía severamente limitado por un fuerte grado de abstracción reductora económica de la vida comunitaria (que por cierto se trasluce, por ejemplo, en el intelectualismo o racionalismo de las filosofías griegas clásicas paradigmáticas), un grado de abstracción éste sin duda palmario en la Hélade clásica, sólo comenzado a rectificar en el Imperio macedonio de Alejandro (y precisamente merced a su política de matrimoniar a sus generales con las princesas de los reinos incorporados al imperio), y ya ciertamente comenzado a reconducir en una dirección comunitaria, gracias sobre todo a su Derecho dotado de una fuerte impronta familiar y consuetudinaria, en el Imperio romano, que por ello constituye sin duda el pórtico de la civilización cristiana. Y por lo que toca a la sociedad moderna, por lo que hemos visto en las respuestas anteriores ya podemos comprender que ésta ha ido consistiendo en un creciente proceso de descomposición del proyecto histórico de comunidad universal de la sociedad cristiana de la que proviene, al cual proyecto ha ido sustituyendo por unos proyectos de universalidad cada más abstractamente económico-técnicos, y por tanto cada vez más abstractamente reductores de la vida comunitaria, siempre ideológicamente expresados y legitimados mediante filosofías de factura racionalista e idealista abstractas.

Pero lo que sobre todo ahora quiero destacar —y expuesto de nuevo de un modo demasiado comprimido— es esto: que si la civilización cristiana vieja ha sido la única

capaz de dotarse hasta el presente de un proyecto efectivo, teórico y práctico, de comunidad universal histórica virtualmente ilimitada, ello se ha debido ante todo al marco teológico dogmático desde el que pudo diseñar dicho proyecto, un marco éste que se caracteriza por un delicado y sutil sistema de equilibrios conceptuales entre sus principales contenidos dogmáticos, y del cual aquí me he de limitar a destacar tan sólo estos dos principales contenidos, íntimamente vinculados, a saber, la idea de Trinidad y la de Encarnación. Pues repárese, en efecto, en que la idea de Trinidad implica la “comunicación universal” que tiene lugar merced al Espíritu Santo, entre un Dios Padre y un Dios Hijo encarnado en la misma figura carnal que precisamente poseen los hombres. Semejante *encarnación*, entonces, en la figura del Hijo supone que la comunicación universal trinitaria entre el Padre y el Hijo merced al Espíritu *alcanza e involucra por tanto a todos los hombres en cuanto que éstos comparten la misma condición carnal humana* que el Hijo, y que los alcanza, precisamente, *en cuanto que individuos corpóreos singulares irreductibles*, esto es, *a todos y a cada uno de ellos* en su irreductible singularidad carnal. Y es justo por esto por lo que la *comunicación universal* que puede tener lugar entre los hombres, como propagación de la comunicación universal trinitaria, *sólo puede ser de índole comunitaria* —como lo es, y por antonomasia, o sea familiar, la comunicación trinitaria—, puesto que son en efecto los cuerpos humanos singulares, y en su irreductible singularidad carnal, no susceptible por tanto de ser abstraída, los únicos puntales sobre los que puede formalmente aplicarse y propagarse la comunicación universal comunitaria, o dicho de otro modo, porque las relaciones comunitarias universales, sin duda virtualmente ilimitadas o irrestrictas, sólo pueden aplicarse y propagarse, de un modo inmediato y adecuado, radicadas entre medias de los cuerpos humanos singulares en su irreductible singularidad carnal.

Se comprende entonces que estas ideas teológicas dogmáticas —acaso para algunos aparentemente irrelevantes— hayan hecho precisamente posible el proyecto histórico-antropológico de una comunidad universal virtualmente ilimitada, es decir, el proyecto de una universalidad de índole comunitaria —y justo por ello “*católica*”—, que por tanto sólo puede y debe propagarse, e ilimitadamente, dado ya su contexto histórico, entre personas singulares corpóreas pertenecientes a *cualesquiera nuevos terceros pueblos o comunidades posibles*, de modo que se *preserven* lo más posible las relaciones comunitarias en el seno de cada una de estas comunidades *así como* entre todas ellas. Así pues, una vez más podemos observar que nos reaparece la idea de “*tercera posición*” (recurrente) como la clave de la forma y del alcance universal de la propagación de índole comunitaria, esta vez ya bajo la forma, específicamente histórica, de una comunidad universal de pueblos o comunidades virtualmente ilimitada. De aquí, en efecto, me parece, el profundo significado antropológico del formato precisamente *trinitario y personal* de la teología cristiana vieja o católica.

Por lo demás, es preciso entender que esta propagación de relaciones comunitarias entre diversas comunidades o pueblos particulares, si bien no puede dejar de asentarse y pivotar, como ya apuntábamos, como su núcleo elemental de recurrencia, sobre esa efectiva piedra angular de la comunidad en la que consisten las relaciones familiares en cuanto que ilimitadamente propagables, no puede a su vez reducirse a dicho tipo de relaciones, puesto que precisamente ha de *abarcar e incorporar*, y ya a una nueva escala histórico-geográfica, a *todo aquello que*, como también decíamos, dichas relaciones *hacen posible o comportan*, a saber: a los distintos tipos de interacciones sociales diádicas ocupadas en las labores y disfrutes singulares de los ya

diversos bienes particulares de cada uno de estos distintos pueblos, cuya propagación desde luego sólo puede tener lugar mediante la circulación tanto de las personas como de los bienes entre dichos pueblos, y que sin duda comporta la *aproximación histórica* efectiva de lo que de entrada se encontraba *geográficamente lejano y por ello permanecía históricamente ausente, pasando a estar de este modo, no obstante su lejanía geográfica, históricamente presente*. Lo cual supone, por tanto, que si bien toda comunidad universal no puede dejar de estar con-formada por una necesaria *pluralidad y heterogeneidad* de pueblos distintos y diversos, cada uno de ellos con un relativo *radio social de acción particular* —puesto que resulta en efecto enteramente utópica, por abstracta, la idea moderna de una presunta sociedad universal única—, dicho “radio social de acción particular” no ha de dejar ciertamente de ser en todo caso, como digo, sólo *relativo*, o sea nunca herméticamente encerrado sobre sí mismo, sino justamente dotado de la suficiente *porosidad o permeabilidad* social comunitaria como para poder abrirse en efecto a la propagación universal de relaciones comunitarias con otros pueblos.

Y es ahora, por fin, cuando podemos advertir que aquella vieja convivencia entre los pueblos europeos que ya vimos que echaba de menos Ortega como único posible sustrato social capaz de generar un verdadero derecho que pudiese frenar la guerra no pudo ser sino justamente, y ésta es mi tesis, la que adoptó la comunidad universal histórica cristiana premoderna, cuya estructura y sustancia he procurado caracterizar aquí. Una comunidad universal ésta, en efecto, que se extendía o propagaba a través de distintas unidades socio-políticas dotadas cada una de su relativo radio de acción social particular, y asimismo gobernadas políticamente cada una por un derecho consuetudinario legitimador de dicha política en cuanto que emanado de sus propias tradiciones, a la vez que atenuadas todas estas unidades, tanto jurídica como en último término moralmente, y también respecto de sus por lo demás inevitables pugnas mutuas, a esa referencia meta-política común en la que justamente consistía la comunidad universal histórica en curso, salvaguardada siempre por la teología (moral y política, muy en especial) católica. Y ello hasta el punto de que, como también en alguna ocasión señalara Ortega —por ejemplo, en su “Prólogo para franceses” de 1937 a la *Rebelión de las masas*—, las guerras entre aquellos pueblos europeos anteriores a la constitución de los estados nacionales modernos, cuando se daban, tenían más bien el aire de “*rencillas domésticas*” que “*evitaban la aniquilación del enemigo*”, a diferencia justamente del estado de guerra *sustancial permanentemente ilimitada* en el que comenzarán a encontrarse cada vez más estos pueblos justo a partir de la formación de los estados nacionales modernos, movidos cada vez más exclusivamente, según la tesis que aquí he sostenido, por sus pugnas políticas estatal-imperiales mutuas ilimitadas por la dominación meramente económico-técnica del mundo. Lo cual no dejó asimismo de ser reconocido a su modo por Ortega cuando en su “Epílogo para ingleses” de 1937 a *La rebelión de las masas* nos decía, y lo hacía en un tono dramático de alarma respecto de la nueva guerra europea inminente que se avecinaba: “La pura verdad es que desde hace años Europa se halla en estado de guerra, en un estado de guerra *sustancialmente más radical* que en todo su pasado” (el subrayado esta vez es mío).

Y, en fin, no quisiera por último dejar de volver a recordar, antes de terminar, que, como ya señalé en la respuesta a vuestra primera pregunta, fue España y su creación histórica moderna, la Hispanidad, el único proyecto reconocible de comunidad universal histórica que se aventuró a *proseguir*, y esta vez a través de la *totalidad esférica del orbe* que ella misma había descubierto y construido, y frente a todos los

demás imperios depredadores occidentales, el proyecto católico de una comunidad universal ilimitada histórico-geográfica que hasta el momento la vieja civilización europea católica sólo había podido técnicamente sostener en el territorio geográfico europeo hasta “Finisterre”. Se comprende entonces ciertamente que, como ya apunté antes, este proyecto universal comunitario sostenido *a contracorriente* de todos los demás estados modernos —que esta verdadera *modernidad alternativa*— fuera siendo paulatina e inexorablemente derrotada —y en esta *derrota* viene a mi juicio a *sustanciarse lo esencial del sentido* de la historia universal moderna y contemporánea—, por las potencias imperiales depredadoras protestantes, o por puros parásitos interesados del catolicismo como siempre fue el estado nacional moderno francés, que se acabaron mostrando sin duda más fuertes desde el punto de vista económico y técnico, como justamente se correspondía con su condición de potencias predominantemente económico-técnicas indiferentes a la vida comunitaria (a la suya y a la de sus pueblos expoliados). Y fue precisamente a resultas de la destrucción histórica del Imperio católico hispano a manos de estos otros imperios depredadores occidentales como el mundo moderno fue alcanzando la morfología cultural y la fisonomía social y moral que acabaría por caracterizar a la modernidad efectivamente triunfante: esa misma modernidad a la que de hecho se estaban refiriendo a mi juicio vuestras primeras cuatro preguntas, y el sentido de cuyas respuestas por mi parte espero que haya quedado algo más aclarado por lo que os he dicho como respuesta a esta última pregunta vuestra.

Ahora bien, no menos cierto es asimismo que esta derrota histórica del proyecto imperial hispano comunitario universal acabó acarreado unas consecuencias a mi juicio ciertamente *trágicas* para la propia historia de España y de la Hispanidad, consecuencias que acabaron inevitablemente formando parte, a su modo, de este mismo mundo histórico moderno triunfante. Me limitaré aquí, para terminar, a hacer un mero apunte, por fuerza muy esquemático, de algo que, por su extraordinaria complejidad y delicadeza, requeriría de un análisis mucho más detallado y matizado, y por tanto menos expuesto a ser indebidamente comprendido.

La cuestión es, a mi juicio, que si bien no hemos de suponer que el proyecto comunitario universal hispano fuera, de suyo o en principio, inviable (por metafísico, por utópico), lo cierto es que dicho proyecto, que se quería ciertamente de un alcance histórico-geográfico universal ilimitado, en la medida en que tuvo que darse inevitablemente *entre medias* de la acción de las demás potencias mundiales imperiales económicamente depredadoras, y sostenerse por tanto *a la contra* de todas ellas, no pudo dejar de ir paulatinamente *retrayéndose* o *replegándose* y *encerrándose* sobre sí mismo, y esto no sólo ya en un plano material, económico-técnico e histórico-geográfico, sino también y precisamente por lo que respecta a su *vitalidad espiritual o moral generadora*, tornándose por tanto no sólo cada vez más económico-técnicamente *débil*, sino también cada vez más espiritual o moralmente *defensivo* y por lo mismo a la postre *reactivo* —y en última instancia en alguna medida *vengativo*. No es un mito ciertamente la existencia de una creciente miseria y abandono materiales (siempre histórico-geográficamente relativos, claro está) en los que fueron quedando sumidas progresivamente las capas más populares de la sociedad española según se acrecentaba el Imperio, tan expresivamente reflejadas por nuestra literatura picaresca, sino el resultado de una creciente debilidad económica derivada de los cada vez más costosos esfuerzos económicos y técnicos por sostener un proyecto imperial de tamaño envergadura prácticamente a la contra del “resto del mundo” conocido (tanto protestante como islámico). En buena medida, desde el arranque mismo del Imperio

español, según éste fue expandiéndose histórico-geográficamente fueron debilitándose sus recursos materiales adecuados para sostenerse. Y este desfase creciente entre sus recursos materiales y sus fines comunitarios universales no pudo sino generar una actitud cada vez más defensiva, ya en el plano material, frente a aquellas fuerzas mundiales occidentales en pugna con las nuestras. Si a esto añadimos la presencia de las sucesivas reformas protestantes europeas nacional-estatales, sin duda internamente asociadas con la generación de los correspondientes imperios depredadores de estos estados, y por tanto el riesgo real de una infiltración protestante en España que ciertamente hubiera tenido algún efecto disolvente en nuestro imperio de tipo comunitario universal —junto con el efecto siempre internamente disolvente del elemento judío, y el riesgo de inestabilidad política que suponía la presencia morisca—, se comprende que dicha actitud defensiva alcanzara, asimismo y muy especialmente, al plano espiritual o moral y por tanto meta-político. Pero cuando un proyecto espiritual o meta-político de la índole y la envergadura del imperio hispano ha de adoptar una posición *ya defensiva*, acaba inevitablemente tornándose cada vez más *reactivo*, y cuando un proyecto como éste, que de suyo requiere la mayor vitalidad moral *activa* imaginable, se torna reactivo, es que ha comenzado ya *a perder su propia fuente activa* de vitalidad espiritual, por lo que acabará antes o después adoptando inevitablemente tintes en alguna medida *vengativos*.

Ya la propia Contrarreforma, que sin duda lidera política y doctrinalmente España durante la primera mitad del siglo XVI bajo el reinado de Carlos I, supuso inevitablemente una actitud en alguna medida espiritual o doctrinalmente *defensiva* —por su carácter precisamente *contrario* al protestantismo—, y no es menos cierto por ello que el catolicismo español comienza a teñirse de ingredientes (espirituales, doctrinales) cada vez más *reactivos* durante la segunda mitad de dicho siglo, bajo el reinado de Felipe II. El transcurso del siglo XVII, en el que como es sabido ha sido un lugar común localizar el comienzo de la “decadencia”, supone a mi juicio la “*precipitación*” de dicha actitud espiritual reactiva que ya venía “*decantándose*” desde el siglo anterior, y que nos parece que “*cristalizará*” definitivamente a partir del comienzo y durante todo el periodo de la España contemporánea. Un indicador significativo de esta debilidad espiritual, y por tanto doctrinal y moral, que ya venía caracterizando a la actitud reactiva que se estaba precipitando durante el siglo XVII, lo constituye el hecho de que durante el siglo siguiente, el XVIII, el “siglo ilustrado europeo”, España apenas da muestras de una vitalidad moral y espiritual endógena o propia capaz de contestar con sus propios recursos intelectuales y morales católicos al “progresismo” europeo, primero liberal y luego democrático-revolucionario, salvo en casos más bien puntuales y aislados, y por ello por cierto más admirables —como pudieron ser, por ejemplo, el del padre Feijoo en la primera mitad de dicho siglo o el de un Jovellanos en la segunda mitad del mismo—, sino que más bien tendió a acentuar su actitud reactiva bajo la forma de una escolástica ya doctrinalmente esclerotizada y por ello desvitalizada e ineficaz. Y fue dicha actitud reactiva la que, precisamente, vino a *dar ocasión y a realimentarse* con un tipo de progresismo español a su vez y por su parte muy característico, a saber, una especie de progresismo extranjerizante, sin duda (casi) siempre instigado por intereses extranjeros antiespañoles, básicamente importado y de imitación (sobre todo, como es sabido, “afrancesado”), y por ello siempre teñido de un aire artificial y prefabricado, y por tanto asimismo no ya propiamente activo, sino también *reactivo* y claramente *vengativo*, en este caso, *reactiva y vengativamente antitradicional y antiespañol*. Y en este juego destructor ha consistido a mi juicio la *trágica realimentación española* entre “tradicionalistas” y “progresistas” que ya

comenzó a precipitarse durante la segunda mitad del siglo XVIII y que luego cristalizó y arraigó hasta los tuétanos en la vida social y política española durante todo el periodo de la España contemporánea, ya desde la guerra de la Independencia hasta el mismísimo día de hoy: en la realimentación mutua negativa y por tanto imparable entre una pretendida “tradicción” que, queriéndose católica y española, respondía cada vez menos a una tradición popular *viva* dotada por ello de una efectiva *continuidad activa* y consistía cada vez más en una mera autorrepresentación reactiva meramente contraria al progresismo (y/o luego a toda revolución), y un progresismo a su vez no menos impostado y asimismo básicamente reactivo y vengativo, cuyo norte no parecía ser otro que el de contrariar la tradición española en cuanto que católica. No es este, como ya decía, el momento y el lugar para detenernos en un análisis como fuera preciso de esta trágica realimentación que me parece que caracteriza estructuralmente toda la historia de la España contemporánea, sin duda con múltiples y diversas modulaciones, atravesando todas las guerras civiles decimonónicas, singularmente despiadadas y por ello comunitariamente desgarradoras, y culminando en la guerra civil del 36 a 39 del pasado siglo, que sin duda constituye *el episodio espiritualmente más trágico* de toda la Historia de la España moderna —y puede que de toda su Historia, sin más—, y cuya siniestra sombra ya se va viendo, sobre todo según ha ido trascurriendo el régimen iniciado en el año 1978, que es demasiado alargada, tanto que se diría interminable.

Y si a esta trágica realimentación le añadimos, conjugada con ella, la tendencia a la disgregación entre las partes que han ido conformando la unidad histórica sociopolítica española, tendencia siempre en alguna medida presente con diversos grados de intensidad desde la formación misma de la unidad nacional política española por los Reyes Católicos a fines del siglo XV y el comienzo del imperio en el siglo siguiente — y los casos de Portugal durante el siglo XVI y de Cataluña durante el siguiente serían suficientes para recordarlo—, y que en todo caso culmina a partir de la disgregación del imperio durante todo el siglo XIX, podremos hacernos una idea cabal de la tragedia que ha constituido a la historia de España. Y la razón de dicha tendencia a la disgregación reside a mi juicio en la índole misma de la unidad histórica sociopolítica española, pues, como ya dijimos, España, antes de constituirse como una nación política más análoga a las restantes europeas, se constituyó, ya desde la Reconquista, como un proyecto imperial católico de vocación comunitaria universal, y por tanto como un proyecto de alcance necesariamente tras-nacional o ultra-nacional, que sin duda comenzó a realizarse como tal proyecto tras-nacional con la Hispanidad. Se comprende entonces que, primero el desfallecimiento, ya durante los siglos XVI y XVII, y luego ya el ulterior y definitivo hundimiento, durante el siglo XIX, del impulso espiritual meta-político comunitario universal que mantenía políticamente unidas a “las Españas” tuviera que *repercutir sobre un tipo de unidad política* que, precisamente en el caso de España, *se asienta o se asentaba sobre aquella unidad meta-política* comunitaria universal. Primero fueron, en efecto, las Españas que constituían la Hispanidad las que se disgregaron durante el siglo XIX, y acto seguido, y significativamente, hicieron su presencia los nacionalismos regionales fragmentarios dentro de la nación española sin cejar nunca desde entonces hay hoy en su tendencia a poner en cuestión y perturbar la unidad nacional política española.

Y a este respecto me parece que no dejan de ser antropológicamente significativos los tintes verdaderamente siniestros que adoptó la definitiva disgregación política de la Hispanidad en el siglo XIX, así como el oscuro rencor que no ha dejado después de caracterizar a los nacionalismos fragmentarios españoles. Por lo que respecta

al primer caso: sabido es que detrás de las revueltas independentistas de las que llegarían a ser las nuevas naciones políticas hispanoamericanas estaban actuando, una vez más y como siempre, intereses extranjeros geoestratégicamente antiespañoles, sobre todo franceses, y que los líderes criollos de las mismas, los Bolívar, San Martín y compañía, no pasaron de ser prácticamente unos monigotes de dichos intereses —y que las nuevas naciones resultantes no han llegado a ser más que unos espectros sociopolíticos desvaídos en muy buena medida mutilados de personalidad y tradición históricas—. Pero esto no acaba ciertamente de explicar el *siniestro y furioso odio de sí* del que por lo general hicieron gala aquellos insignificantes líderes independentistas criollos. Como botón de muestra de lo que estoy diciendo, voy a citar un pasaje del libro de Pío Moa del 2010 *Nueva Historia de España* en el que se traen a colación unas muestras muy representativas de dicho odio de sí. El pasaje dice así: “Un aspecto llamativo fue el odio frenético contra los españoles. Bolívar afirmaba a un inglés: ‘El objetivo de España es aniquilar al Nuevo Mundo y hacer desaparecer a sus habitantes, para que no quede ningún vestigio de civilización (...) y Europa sólo encuentre aquí un desierto (...) perversas miras de una nación inhumana y decrepita’. El imperio constituía ‘la tiranía más cruel jamás infligida a la humanidad’, que había “convertido la región más hermosa del mundo en un vasto y odioso imperio de crueldad y saqueo’. Llamó a ‘destruir en Venezuela la raza maldita de los españoles (...) Ni uno solo debe quedar vivo’. Panegiristas de Bolívar siguen tomando esa guerra a muerte por ‘su mayor timbre de gloria’. Santander ordenó asesinar a 36 oficiales españoles presos, previamente indultados por Bolívar: ‘Me complace particularmente matar a todos los godos (españoles)’, dijo. Un presente que le recordó el indulto fue también fusilado sobre el terreno. Campo Elías, lugarteniente de Bolívar y nacido en España, declaró: ‘La raza maldita de los españoles debe desaparecer. Después de matarlos a todos, me degollaría yo mismo, para no dejar vestigio de esa raza’” (ver en las páginas 700 y 701 de dicho libro). Y Pío Moa cree poder dar una explicación suficiente de estos espeluznantes testimonios añadiendo por su parte este comentario: “Era la herencia de Las Casas y de la Ilustración francesa. Dado que todos ellos eran españoles “de raza” el asunto resulta grotesco” (ver en la página 701). Mas precisamente lo “grotesco” de este asunto no se explica suficientemente, me parece, limitándose a apelar a la influencia de Las Casas y de la Ilustración francesa. Para poder comprender de algún modo este oscuro, siniestro y furioso odio de sí es preciso apelar una vez más, me parece, al tipo de realimentación trágica de la que estoy hablando, una realimentación que en el caso de las revueltas independentistas hispanoamericanas precisamente adoptó un grado de intensidad y una condición descarnada inusitadas y profundamente significativas: Pues aquí se concitaron en efecto los odios reactivos mutuos más intensos y descarnados entre unas fuerzas “progresistas” independentistas sin duda ridículamente manipuladas por los intereses geoestratégicos extranjeros más radicalmente antiespañoles con un catolicismo hispano que había perdido ya toda fuente activa de vitalidad moral metapolítica. No había salida ciertamente a tanto odio mutuo reactivo y por ello a tanto odio de sí.

Y por lo que respecta a los ulteriores nacionalismos fragmentarios españoles, quiero limitarme a señalar aquí sólo esto —dejando ahora al margen la explicación de su complejo y peculiarmente paradójico origen, que por lo demás sería una cuestión importantísima de analizar—: que cuando su acción se ha manifestado más virulenta y eficaz ha sido precisamente a partir del régimen constitucional del 78 del pasado siglo en adelante, llevando a España, en combinación con las demás características de este régimen que ahora apuntaré, a una situación ciertamente muy delicada. Por lo que

respecta a dicho régimen, me parece que hoy ya podemos reconocer, siquiera por sus resultados, que están a la vista de todos, que ha acabado mostrándose como el régimen íntegramente más corrupto y destructor de la nación de toda nuestra historia contemporánea. Durante su decurso, en efecto, las izquierdas, en España de suyo siempre reactivas, vengativas y antiespañolas, en connivencia con los nacionalismos fragmentarios igualmente reactiva y vengativamente antiespañoles, no han venido a la postre a hacer otra cosa más que poner en práctica una política reactiva disolvente de la nación esencialmente derivada de su impulso compulsivo de revancha y de venganza por una guerra que ni pudieron ni supieron ganar y cuya derrota desde luego no han sido jamás capaces de asimilar. Las derechas, por su parte, una vez más han demostrado no ser capaces de salir de la maraña de tensiones en las que en España siempre han estado básicamente sumidas, habida cuenta de su inclinación congénita, por un lado, a poner por encima de todo la defensa de los intereses socioeconómicos de las clases económicas privilegiadas, y por lo mismo y a su vez por su cobardía y pusilanimidad a la hora de defender a España frente a las fuerzas antiespañolas de las izquierdas y los nacionalismos fragmentarios —entre otras cosas, porque también ellos tienen infiltrados entre sus filas, y en sus más altas esferas, intereses internacionales antiespañoles. En esta tesitura, puede comenzarse a comprender el tipo y el grado de corrupción institucional que está anegando a España. Mas lo cierto es que dicha corrupción sólo se comprende plenamente cuando advertimos que ella no podría arraigar y desarrollarse como lo está haciendo si no tuviera *un punto de aplicación y realimentación decisivo*, a saber, el tipo y el grado de vileza moral, debido básicamente a la codicia económica igualitaria, al que ha llegado la práctica totalidad de la llamada “sociedad civil” española, una vileza que sin duda ya comenzó a apuntar en la etapa del “desarrollo” del régimen anterior, pero que sólo ha cristalizado y arraigado con una intensidad hasta ahora desconocida al compás del desarrollo socio-económico y político del actual régimen. Así pues, lo verdaderamente “indignante” de nuestra situación actual, no es sólo, ni principalmente, el estado de corrupción política e institucional, sino, aún más radical y decisivamente, la corrupción vital y moral de la actual sociedad española. Una sociedad, en efecto, que ha pasado, demasiado súbita y sorprendentemente, de unas formas de vida que todavía retenían bastante, aun acaso con cierto grado de mojigatería, de la vida civil comunitaria tradicional católica (y ello en buena medida debido a que lo que tuvo de verdadera inspiración metapolítica católica el régimen de Franco mantuvo hasta donde pudo encauzada en esta dirección a la sociedad), a unas nuevas formas de vida social radicalmente “emancipadas” de aquellas otras (las típicas de la actual cultura social neo-socialdemócrata, pero extremadas). Y es dicha súbita y sorprendente transmutación la que no puede dejar de llamarnos antropológicamente la atención y requerir alguna explicación por nuestra parte. Y a este respecto yo me atrevería a sugerir que una vez más se trata de una nueva modulación de las trágicas realimentaciones contemporáneas característicamente españolas. Pues semejante súbita y radical “emancipación” podría verse, de nuevo, dado sin duda determinado grado de desarrollo socioeconómico general, como un efecto del rencor civil reactivo anticatólico que tiende en efecto a adoptar, se diría que casi mecánicamente, formas sociales de vida abstracta y reactivamente contrarias a todo lo que remotamente pueda sonar a las formas de vida civil católica. Ahora bien, para acabar de comprender esta reacción es preciso asimismo recordar cuál era la Iglesia católica española realmente existente frente a la que se ha acabado reaccionando de este modo. Ha sido ésta una Iglesia que, literalmente salvada del exterminio físico por la victoria de Franco en la guerra, se propuso como principal objetivo, al menos mientras el régimen franquista se mantenía fuerte, el de ocupar la mayor cantidad de espacio y poder *políticos* en su

propio beneficio como institución particular, en vez de ocuparse en la custodia, como hubiera sido su deber, de los valores *metapolíticos* comunitarios de la vida social, a la vez que, y por otro lado, no perdió ni un minuto en apuntarse a los nuevos vientos políticos democráticos que, provenientes de Europa (de una Europa ya en proceso de profunda descomposición moral y de descuartizamiento político y económico, frente a las apariencias), sin duda comenzaban ya a debilitar al régimen franquista. Era una Iglesia, por tanto, que tampoco estaba en condiciones de darle muchas lecciones morales a nadie, y que por ello una vez más dio pie, dadas ciertas condiciones socioeconómicas, a su contra-reacción casi mecánica.

En semejante tesitura, no sería de extrañar, en definitiva, que el futuro más bien próximo al que España se esté viendo abocada sea éste: no ya, ni siquiera, el de acabar convertida en una colonia o semicolonia de alguna potencia europea, sino algo aún más pequeño y miserable: el de acabar convertida en un puñado desperdigado de colonias o semicolonias dependientes o semidependientes de diversas potencias europeas. Unas potencias éstas que a su vez se encuentran en un permanente estado de guerra siquiera latente (por el momento, político-financiera; pero sin excluir la posibilidad de una guerra propiamente militar), en el contexto asimismo de una guerra latente planetaria que, aun cuando su posible configuración geoestratégica no sea todavía hoy fácil de predecir, en todo caso de ninguna manera resulta improbable.

Después de todo, ¿por qué el mundo moderno debía acabar teniendo alguna “solución”, siquiera relativa? Las diversas beaterías idealistas seguramente contarán con ello. Pero una genuina filosofía de la razón vital e histórica no tiene por qué tener esta seguridad.

Las Rozas de Madrid, junio y septiembre de 2013

Adenda: Una nota sobre la idea de Ortega de la “crisis del hombre europeo” y su relación con la idea problemática de “Humanidad”.

Autor: Juan B. Fuentes

Nota: Redacté el breve escrito que ahora sigue en principio como un esbozo para incorporar y refundir al escrito de solicitud de un Proyecto de Investigación de un grupo de investigación del que formo parte. Pero una vez escrito advertí que, ligeramente reformulado, podría servir como un complemento significativo al texto precedente de este E-print. Ésta es la razón por la que lo añado ahora como *adenda* a dicho texto.

En el *Prólogo para franceses* (escrito en mayo de 1937) y el *Epílogo para ingleses* (escrito en abril de 1938) a la *Rebelión de las masas* (publicado en 1927) insiste Ortega, y no como un aspecto lateral, sino como la razón (teórica) y el motivo (práctico) centrales de dichos escritos, en lo que a veces llama “*la crisis del hombre europeo*”, o también por extensión la “*crisis del hombre occidental*”, o simple y escuetamente la “*crisis del hombre*”.

Es muy pertinente recordar —y más aún a propósito de quien siempre quiso pensar y escribir desde y para alguna circunstancia histórica determinada— que ambos textos están escritos en un momento muy significativo de la historia contemporánea de Europa (y/o de Occidente) y de su propio país, y con la vista puesta por tanto en dicho “momento”: en medio de la guerra civil que estaba asolando a su propia patria, España, y entre medias de las dos grandes guerras mundiales, y/o por tanto europeas, del siglo XX, y muy en particular a la vista de lo inminente de la segunda guerra, sobre cuya inminencia en realidad precisamente gira sobre todo el “Epílogo”.

Así pues, cuando Ortega habla de la mencionada “crisis”, está hablando desde dentro de, y con plena conciencia de ello, una “crisis” histórica especialmente dramática, cuyo fondo antropológico, creo, es que el precisamente quiere comprender, y cuyo primer ensayo de comprensión ya había cristalizado en *La rebelión de las masas*, cuyos corolarios, especialmente dotados de urgencia por la inminencia de la segunda guerra, está extrayendo en los mencionados “Prólogo” y “Epílogo”.

Y dicha crisis es entendida por Ortega ante todo como el extrañamiento o “desentrañamiento” del conjunto de los pueblos europeos respecto de lo que había constituido su propia *historia* —real, efectiva, dada, no ideal—, y ello como consecuencia de la formación de ese nuevo tipo hombre concebido por Ortega como el “*hombre masa*”.

Caracteriza al “hombre masa”, en efecto, según Ortega, una “pavorosa homogeneidad”, que se va extendiendo indistintamente “de un cabo a otro” de Occidente, y que es la resultante de que los usos y costumbres sociales están quedando cada vez más abstractamente homogeneizados por las imposiciones (mecánicas) de los productos de una “técnica científica” que dicho hombre se limita a usar sin responsabilizarse del sentido de dicho uso ni preocuparse por los esfuerzos técnicos cognoscitivos que ha supuesto su construcción. Y es en esta medida en la que dichos usos están quedando cada vez más “desentrañados” de aquella característica esencial de la vida histórica de dichos pueblos, que consistía según Ortega justo en esto: en *combinar* una unidad de convivencia social entre ellos, con la inevitable y deseable

particularidad, variedad y diversidad de sociedades distintas constituidas por cada uno de dichos pueblos y por ello de sus respectivas costumbres. Esta *combinación o conjugación es esencial* en el pensamiento de Ortega a la hora de entender ese pasado común europeo —que en diversas ocasiones caracteriza como el “tesoro común” de los pueblos de Europa”—: se trata de reconocer, en efecto, la presencia de un “espacio histórico común” de “convivencia”, y además de una convivencia social “sub-política”, y no ya de entrada política, basada en un “credo moral e intelectual común”, que hubiera efectivamente estado actuando como el fondo común a partir del cual, y dentro del cual, se habrían ido formando, como “grumos” o “núcleos” de “condensación” social “más intensa”, pero sin bloquear aquella convivencia común, cada una de las sociedades europeas capaces de generar sus respectivos cuerpos políticos. Y es justo dicha “conjugación” la que estaría quedando *rota* a causa de aquella “pavorosa homogeneidad”, la cual precisamente hace que ahora cada pueblo se “cierre sobre sí mismo”, y en torno a su propio Estado, adoptando la forma de unas “esferas”, que vienen a ser las nuevas “naciones políticas modernas”, y que sólo pueden mantener entre sí, relaciones “externas” de “incomprensión”, y que justo por ello están abocadas a sus “choques mutuos” de intereses, y de unos intereses que ya son sólo o abstractamente económicos y técnicos, o sea a la *guerra*, y además a una guerra que, a diferencia de las guerras habidas en aquel “viejo” pasado europeo, que tenían más bien el aire, nos dirá Ortega, de “rencillas domésticas de vecindad” que se ponían como límite la “aniquilación del enemigo”, ahora se trata de una guerra por principio “interminable” en cuanto que justamente no se pone como límite dicha aniquilación. Así pues, es la mencionada “homogeneización” la que justo lleva al “particularismo” de intereses (y tanto entre los diversos pueblos de Europa como en el seno de cada uno de ellos bajo la forma del particularismo de las nuevas clases sociales), unos intereses abstractamente económicos y técnicos acordes con dicho tipo de homogeneización, y que no pueden sino desembocar en una guerra latente permanente entre dichos pueblos, así como en posibles guerras civiles, y además abocada a la mutua aniquilación. Como nos dirá en el mencionado “Epílogo”: “La pura verdad es que desde hace años Europa se halla en estado de guerra, en un estado de guerra más radical que en todo su pasado”.

Ésta es, pues, la explicación antropológica, o histórico-antropológica, que Ortega da a la “crisis del hombre europeo” de nuestro tiempo. (Y a mi juicio esta explicación es de tal profundidad y envergadura que los acontecimientos históricos posteriores a la resolución de la última gran guerra hasta el mismo día de hoy no han hecho sino corroborarla, y cada vez más intensamente).

Así pues, si bien es cierto que Ortega ha hecho una crítica muy aguda, y por cierto bien irónica, a la idea de “Humanidad” —muy en particular, como es sabido, al comienzo mismo del mencionado “Prólogo”, cuando declara que él nunca se ha dirigido a la “humanidad”, sino que ha hablado siempre “desde España” y “para España”, o bien para “otros pueblos europeos” u “occidentales” determinados—, lo cierto es que Ortega no estaría criticando indistintamente cualquier idea de “humanidad”, sino precisa y justamente a esa humanidad abstracto—homogénea asociada al hombre-masa, que es la que se ha desentrañado de lo que, por nuestra parte, podríamos considerar o interpretar —y precisamente a tenor de su tipo de crítica— que es la genuina “humanidad” que Ortega sí hubiera estado defendiendo, a saber: la constituida por la mencionada conjugación entre la unidad universal de convivencia histórica de raíz siempre subpolítica, capaz de generar por ello un “derecho común” a partir de dicha convivencia —y por tanto no ya un derecho “inter-nacional”, sino más

bien “tras-nacional”—, y la inevitable y deseable condición de sociedades relativamente particulares, cada una con sus correspondientes cuerpos políticos, y su vez con la suficiente permeabilidad social entre sí como para dejar margen a dicha decisiva convivencia.

Y así, aunque Ortega no ha sido nunca todo lo preciso que hubiera sido deseable a la hora de identificar históricamente dicha “unidad universal histórica de convivencia”, tampoco ha dejado de dar las pistas suficientes para poder llevar a cabo por nuestra parte una interpretación atendida a razones: pues en diversas ocasiones (tanto en el “Prólogo” como en el “Epílogo”), a la vez que ha filiado el origen de la “vieja Europa” prototipo de aquella convivencia universal en torno al siglo XI, por tanto, en el momento mismo de cristalización de la vieja Europa cristiana (todavía católica), heredera a su vez del Imperio romano una vez desaparecido éste de la historia, no ha dejado asimismo de apuntar a la formación de las nuevas naciones políticas europeas, o acaso mejor a los nuevos Estados nacionales modernos, como el comienzo histórico de estas nuevas formaciones socio-políticas “esféricas” ya encerradas sobre si mismas y tendentes por ello a la incompreensión y al choque mutuos interminables.

Y a su vez, y por lo mismo, tampoco sería una hipótesis interpretativa a descartar ésta: aquella que advirtiera la *semejanza* entre aquella vieja Europa cristiana heredera del imperio romano y, precisamente, la formación histórica de *España* durante y después de su Edad Media, y ello a tenor de lo que a su vez el propio Ortega ya nos había dicho al respecto en su *España invertebrada* (publicada en 1921, y en donde por primera vez anticipa, en el capítulo segundo de su Segunda Parte, la idea del hombre-masa). Pues aquí Ortega se ha permitido (en el capítulo cuarto de la Primera Parte de dicho libro) ni más ni menos que *asimilar* a *Castilla* con *Roma*, y no de cualquier modo, sino justamente como *las dos únicas* unidades socio-políticas históricamente conocidas capaces de haber llevado a cabo una tarea histórica de “*integración*” por “*agregación*” de diversos pueblos en una unidad universal de convivencia en la perspectiva de una “*Welpolitik*”, caracterización ésta a su vez enteramente congruente con su diagnóstico de las causas de la “desvertebración” de la España contemporánea, que precisamente residirían en el “*particularismo*” (frente a aquel “*integracionismo*”), tanto el particularismo de las “regiones” como el de las “clases”, que tiende en efecto a “disgregar” aquello que estaba históricamente integrado.

En este sentido, el presunto modelo “germánico” desde el que se ha supuesto que Ortega hubiera abogado en un principio por la unidad europea de su época habría ciertamente que matizarlo y reinterpretarlo con algún cuidado: precisamente, según creo, en el sentido de asumir que, en todo caso, Ortega hubiera podido ver en la Alemania de su época, y sólo hasta cierto momento, una suerte de *réplica* contemporánea de la Castilla en su momento generadora de España y la Hispanidad. Y sólo, como digo, hasta un cierto momento en el que dejó claramente de ver en Alemania dicha virtualidad —inclinándose más bien, ante la inminencia de la segunda guerra, precisamente por la victoria “aliada”—: hasta el momento en el que en efecto se persuadió del fenómeno del “*colectivismo en Alemania*”, como reza la serie de artículos que escribió en 1935 —y en los que se permitió recordar que ya los romanos habían visto en los germanos el “*furor teutonicus*”, o sea su “ceguera” para la “multilateralidad de la vida”—, y ello precisamente como síntoma del modo como dicho pueblo estaba encerrándose dentro de su propio particularismo frente al resto de Europa. Y a este respecto resulta asimismo por cierto tan significativo como dicho

grupo de artículos el prólogo que en 1941 le puso a la edición argentina del libro de 1922 del historiador alemán Johannes Haller sobre *Las épocas de la historia alemana*, en el que de nuevo Ortega nos señala el característico *particularismo germano* con el que dicho historiador percibe la historia de Alemania en relación con la de los demás pueblos europeos.

Y por todo ello me parece que hay una profunda relación interna entre el proyecto filosófico orteguiano de una “razón vital e histórica” (expuesto canónicamente, como es sabido, en su obra *El tema de nuestro tiempo*, de 1923) y su propia concepción de la formación histórica de las unidades de convivencia universal entre pueblos diversos. Pues el componente o aspecto “racional” de dicho proyecto sería sin duda solidario de dicha forma de entender la “universalidad” o “unidad histórica de convivencia”, a la vez que la inexorable radicación “vital e histórica” de dicha racionalidad tendría justo que ver con la necesaria y siempre deseable pluralidad y diversidad de pueblos particulares dotados cada uno de sus propias peculiaridades socio-culturales e históricas y por ello políticas.

Y más aún: a despecho de su presunto germanismo, me parece que tampoco carece de interés la siguiente hipótesis interpretativa: la que advierte en el proyecto filosófico de una “razón vital e histórica” precisamente estos dos componentes, el “académico”, sin duda de formato alemán, y el “mundano”, éste de estirpe sin embargo precisamente española y/o hispánica. Por un lado, sin duda, hubiese sido su formación filosófica académica alemana la que le hubiera puesto inicialmente en sintonía ante todo con la misma sensibilidad intelectual y cultural de la que ulteriormente fuera llamada la “revolución conservadora” alemana, en el sentido de asumir, sobre todo desde las “filosofías alemanas de la vida” opuestas al propio idealismo alemán (trascendental a priori, o histórico-real), y muy especialmente debido a Nietzsche y Goethe, la idea de una inexorable y deseable pluralidad y particularidad de pueblos dotados cada uno de ellos de sus propios usos y costumbres, y ello precisamente frente a la homogeneización abstracta económico-técnica a la que se estaba viendo abocado Occidente. Pero a su vez este solo aspecto, que de suyo o por sí mismo tiende inevitablemente al “particularismo” (aunque fuera intencionalmente al del las propias costumbres), no podía acabar de satisfacer a un *español*, es decir, a un hombre *entero y real* (no ya meramente académico) procedente e inmerso en la vida social de una unidad histórico-social que, aun cuando ya sumida a la sazón en un proceso de desvertebración de su vieja unidad universal histórica de convivencia entre pueblos diversos, había sido justamente eso: una unidad histórica universal ilimitada de convivencia sub-política entre sus pueblos (entre las Españas) como referencia y garante meta-políticos de su unidad política. Y de aquí precisamente su empeño en “no perder la razón” en aras de ningún particularismo vital o histórico. Y es este empeño el que sería de raíz y de factura histórico-mundanas característicamente hispanas.

Y otra cosa es, por fin, que, por así decirlo, a Ortega no le salieran nunca del todo bien las cuentas, desde un punto de vista filosófico-técnico, a la hora de ajustar la razón con la vida y con la historia. Pero este *bloqueo* filosófico-técnico de su proyecto mundanamente hispano habría que atribuírselo precisamente al *lastre* de su *formación académica alemana*. Pues ha sido justamente la tradición filosófica alemana contemporánea, ya desde el idealismo puro trascendental kantiano, la que una y otra vez ha girado como una peonza sobre la *alternativa vacía* entre un *idealismo puro*, trascendental ante-histórico (kantiano) o histórico-real (hegeliano), en todo caso siempre

inservible, por desvitalizado y ahistórico, para entender la realidad, facticidad y complejidad de la verdadera historia concreta (cosa que Ortega sabía a la perfección, como nos dio muestra de ello en su *Prólogo para alemanes* de 1934 al *Tema de nuestro tiempo*), y un *vitalismo irracional no menos “puro”* (no menos puramente irracional), en cuanto que mera reversión negativa abstracta de aquel idealismo puro desvitalizado e históricamente inservible y por tanto a la postre deudor de dicho idealismo. Y la cuestión es que Ortega no llegó a desembarazarse nunca por completo, ni de dicho vitalismo ni de aquel idealismo, lo que hizo que su filosofía, en ejercicio, siguiera en buena medida girando, frente a sus pretensiones mundanas *hispanas*, entre medias de las ideas *alemanas* de una “vida” a la postre nunca dejada de pensar de un modo sub-cultural y una “cultura” no menos a la postre dejada de pensar como extra o supra-vital.

Luego el reto que hoy, y en España, Ortega nos plantea es éste: ajustar técnicamente bien su filosofía de una razón vital e histórica, y por tanto poder llegar a realizara, del único modo posible: en una clave genuinamente española, y desde luego desde el presente.

Las Rozas de Madrid, noviembre de 2013