



Tesis Doctoral

Rafael Sánchez Ferlosio, pensador.
Estudio de las constantes de sus ensayos

Juan Antonio Ruescas Juárez

Licenciado en Filosofía (2006)

Diploma de Estudios Avanzados (2009)

Departamento de Filosofía y Filosofía moral y política

Facultad de Filosofía

UNED

2014

Departamento: Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política. Facultad de Filosofía.

Título: Rafael Sánchez Ferlosio, pensador. Estudio de las constantes de sus ensayos.

Autor: Juan Antonio Ruescas Juárez. Licenciado en Filosofía.

Director: Carlos Gómez Sánchez.

Agradecimientos

Una sugerencia de Domingo Melero está en el origen de este estudio. A él debo agradecer este primer estímulo, el interés que constantemente ha mostrado por el desarrollo de la tarea y la hospitalidad que, junto a Ángeles Serrano, me ha ofrecido siempre.

A Carlos Gómez le agradezco su labor docente e investigadora, y muy especialmente sus aportaciones como director de Tesis. El arraigo intelectual que el presente trabajo pueda tener se debe, en gran medida, a su magisterio.

Tengo asimismo una deuda con Arturo Moya y Ruth Abellán. Sin su acogida, y sin la calidad de sus conversaciones, la tarea habría resultado más onerosa y menos grata.

Agradezco, finalmente, la amable disponibilidad de Rafael Sánchez Ferlosio para mantener hasta tres largas entrevistas que han sido uno de los mayores alicientes de esta etapa de estudio.

ÍNDICE

Introducción	7
I. Planteamiento (estado de la cuestión)	7
II. Objetivos y metodología.	8
III. Contexto en el que se desarrolla pensamiento de Sánchez Ferlosio.	10
III.1. Contexto histórico e intelectual.	10
III.2. La forja de un plumífero (trayectoria de Sánchez Ferlosio como escritor).	17
IV. Plan del presente estudio	19
1. Entre dos «reinos flotantes»: la lengua	21
1.1. ¿«Gramático» o «lingüista»?	21
1.1.1. Estudios «técnicos» de un gramático.	25
1.2. Lenguaje y naturaleza humana.	28
1.2.1. La «evanescencia» de la naturaleza humana	29
1.2.1.1. <i>Una cuestión candente en la época.</i>	33
1.2.2. El lenguaje y el «afincamiento en lo virtual»	35
1.2.3. El aprendizaje	38
1.2.4. Niños (socializados y selváticos): Lo no totalmente igual ni totalmente distinto. ...	45
1.3. Lenguaje y realidad.	46
1.3.1. Una teoría de la significación	47
1.3.2. Crítica de los «lenguajes adaptados».	51
1.3.3. La verdad.	53
1.3.3.1. <i>«La Verdad» ante el espejo.</i>	53
1.3.3.2. <i>Los restos dispersos de lo veraz</i>	57
Resumen	59
2. La narración y la lírica.	61
2.1. La función narrativa del lenguaje.	61
2.1.1. El «derecho narrativo».	61
2.1.2. La narración y el «fetiche de la identidad» (primer ataque)	63
2.1.3. La narración como <i>racionalización</i>	67
2.1.4. El <i>uso lúdico</i> de la narración.	71
2.1.5. Otras referencias a la narración.	75
2.2. La lírica: <i>¡Se canta lo que se pierde!</i>	77
2.2.1. Definición de la lírica «a partir de su modo de empleo».	77
2.2.2. Lírica y temporalidad. Los bienes y los valores	79
2.2.3. «Splendet dum frangitur»: Hacia los bienes a través de las figuras	83
Resumen	94
3. Servidumbres del lenguaje: Las binariedades y sus abusos.	97
3.1. Prevención contra las binariedades	97
3.2. Binariedades más relevantes.	99
Resumen	103
4. Los nuevos altares sacrificiales	105
4.1. El carácter irreparable del sufrimiento.	109
4.1.1. «La cuestión ética por excelencia»	109
4.1.1.1. <i>El arraigo antropológico de lo sacrificial</i>	114
4.1.2. El sufrimiento, «clavado en la eternidad».	115
4.1.3. «Pincipium individuationis».	117
4.2. Nuevos dioses: El Progreso.	119
4.2.1. Consideraciones previas sobre el Progreso. Complejidad del concepto.	120
4.2.2. Sacrificios en el altar del progreso	123

EXCURSO SOBRE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA HISTORIA.	127
4.2.3. La revocación de la historia.	130
Resumen	133
5. La impugnación de la Historia como «historia de la dominación»	135
5.1. La «concepción proyectiva de la historia».	137
EXCURSO SOBRE EL «SENTIDO».	140
5.2. El <i>mal</i> sin <i>malo</i>	148
5.3. Un caso paradigmático: La dominación española en las Yndias.	150
5.3.1. Actitud ética y actitud estética ante la Historia Universal	152
5.3.2. La maquinaria de la dominación	154
5.4. Otras caras de la dominación.	160
Resumen	162
6. El antagonismo.	163
6.1. El antagonismo y el «fetiche de la identidad» (segundo ataque).	165
6.2. El farisaísmo.	174
6.3. La guerra y la moral ecuménica. O los problemas del universalismo	179
6.3.1. «Buena universalidad» y «mala universalidad».	185
6.4. La síntesis de la fatalidad.	191
6.5. Ejército y sociedad.	197
Resumen	211
7. El Estado, «la bestia pragmática y amoral de dominación».	213
7.1. Derecho y violencia.	214
7.1.1. ¿Anarquismo?	227
7.2. Derecho natural y derecho positivo.	228
7.3. Derecho y moral. Cuestiones de demarcación.	235
7.3.1. La «perversión moral de la justicia».	236
7.3.1.1. <i>La crítica del «justiciero»</i>	236
7.3.1.2. <i>Derecho y destino</i>	248
7.3.2. La contaminación jurídica de la moral.	241
7.3.3. Justicia y sentimientos. Respuestas de la comunidad filosófica española	242
Resumen	252
8. La actitud religiosa.	255
8.1. «De pravitare Dei».	257
8.2. La obstinación contra la facticidad.	266
8.2.1. La negación del principio de realidad como criterio del bien y el mal.	267
8.2.2. Una tipología.	275
EXCURSO. DOS APUNTES SOBRE EL INFLUJO DE WEBER EN <i>O RELIGIÓN O HISTORIA</i>	276
8.2.3. «El espíritu llama desde fuera».	282
8.2.4. Religión «en el buen y en el mal sentido»	288
8.3. El Cristianismo.	290
8.3.1. El Cristianismo y el poder	293
8.3.2. Cristianismo y sacrificio.	296
8.3.2.1. <i>¿Un Cristianismo no sacrificial?</i>	299
8.3.3. El dios Cristiano y la dominación.	302
8.3.3.1. <i>Cristianismo e historia</i>	304
8.3.4. El Cristianismo y la verdad.	307
8.3.5. El Cristianismo y la predestinación.	312
8.3.6. De una «ética de prójimo» a una «ética de salvación personal»	312
8.3.7. Una «inaudita usurpación».	313
8.3.8. Ferlosio y el Cristianismo. Un balance.	314
Resumen	316
9. Sujetos e individuos. A vueltas con la identidad	319
9.1. Los conceptos de «sujeto» e «individuo». Consideraciones previas.	320
9.2. <i>Ritornelli</i> : problematicidad de la identidad personal	324

9.2.1. Primer <i>ritornello</i> : problemas de la univocidad y de la ontologización de la persona.	324
9.2.2. Segundo <i>ritornello</i> : la crítica de las identidades colectivas	325
9.3. Nuevas implicaciones del cuestionamiento de la identidad personal	326
9.4. El liberalismo, ideología individualista.	331
9.4.1. El «portentoso triunfo del liberalismo».	331
9.4.2. <i>Ser y tener</i>	335
9.4.3. Contrapuntos.	340
Resumen	342
10. Ante la sociedad contemporánea.	345
10.1. La «Sociedad de Producción»	347
10.1.1. <i>La industria de producción del consumidor</i>	353
10.1.2. <i>Ocio y negocio</i>	355
10.1.3. Inocencia de la mercancía y predominio de las relaciones contractuales.	356
10.1.4. La riqueza como origen de los cánones de belleza.	357
10.2. El deporte.	368
10.2.1. Deporte y sacrificio.	358
10.2.2. El deporte como pedagogía social	359
10.2.3. Deporte, antagonismo e identidades colectivas.	360
10.3. La cultura.	362
10.3.1. La industria cultural.	362
10.3.2. Cultura e identidad.	368
10.3.3. Cultura y rito	370
EXCURSO SOBRE LA NATURALEZA DE LA CEREMONIA: «EL CASO JOSÉ».	372
10.4. La educación	374
10.4.1. Toda enseñanza es «pública» por definición.	375
10.4.2. Iniciativa educativa privada: el oscuro lenguaje de los liberales.	377
10.4.3. La amenaza de la burocratización	378
Resumen	379
11. Conclusiones.	383
11.1. <i>Un giro filosófico</i> de la lingüística.	386
11.1.1. Breve retrospectiva	387
11.1.2. La lengua como «Intelecto agente».	398
11.1.3. Lealtad a la palabra... y a los hablantes.	392
11.2. El aprecio por lo perecedero	396
11.3. Crítica de la «experiencia centrípeta».	399
11.4. Una particular actitud ante la modernidad.	403
11.4.1. Los albores de la Edad Moderna: «El despertar de la bestia».	404
11.4.2. Los «fantasmones» sustitutos de Dios.	405
11.4.3. La vieja ciudadanía.	418
11.4.4. Guerra antigua y guerra moderna.	409
11.4.5. La moralidad individual moderna.	410
11.4.6. Otras manifestaciones de esta actitud	411
11.5. Rechazo de las actitudes doctrinarias	412
11.6. «¡Pero yo os digo que no os entreguéis!». El talante obstinado de Ferlosio.	416
Resumen	418
Balance Final.	419
<i>Última página</i>	423
Referencias citadas	425
Bibliografía.	431
Anexos.	437

Introducción

I. Planteamiento (estado de la cuestión)

Los autores clásicos, habituales para la comunidad filosófica, o los profesores y especialistas no son, obviamente, los únicos que se topan con los grandes problemas de la filosofía. También los han percibido otros escritores cuyas ideas no se formulan sistemáticamente, ni en los términos habituales de la comunidad filosófica más académica, pues no tienen en ella a su interlocutor preferente. Tal es el caso del autor del que aquí nos vamos a ocupar: Rafael Sánchez Ferlosio.

Ferlosio ha sido sobradamente reconocido como novelista. Su labor como articulista y ensayista también es conocida –aunque menos-. No han faltado reconocimientos solemnes de su trayectoria: recibió el Premio Nacional de Ensayo de 1994, el Premio Cervantes en 2004, y el Nacional de las Letras en 2009. Se diría, sin embargo, que ha sido muy celebrado por *cómo dice* las cosas, pero insuficientemente estudiado por *lo que dice*. No hay, hasta la fecha, estudios que presenten el conjunto de su obra como pensador y propongan claves de lectura de la misma. Existen estudios globales sobre Ferlosio pero, o bien dan prioridad a cuestiones literarias, o bien, aunque se ocupen de las ideas, son anteriores a la publicación de textos muy relevantes, como por ejemplo *God & Gun* (2008). Esta Tesis pretende contribuir a remediar esta carencia.

Es cierto que la difícil adscripción profesional de Ferlosio puede haber sido una de las causas de esta ausencia de trabajos sobre su obra. El autor que vamos a estudiar se sitúa en una peculiar «tierra de nadie» entre lo filosófico, lo literario y lo periodístico; pero no es menos cierto que esa difícil catalogación en absoluto es algo inédito en el pensamiento español contemporáneo. Es igualmente cierto que, en parte, las razones de la escasez de estudios sobre el pensamiento de Ferlosio hay que buscarlas en las mismas ideas del autor y en su personal relación con la escritura. Ferlosio es despiadadamente autocrítico y ajeno a todo intento de organizar sus ideas en un sistema (Cf. Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 116; 2008a, 273). Se trata, en fin, de un autor al que muchos –empezando acaso por él mismo- no tendrán por «filósofo». Pero no por eso dejan de encontrarse en sus ensayos y artículos unos temas recurrentes y unas constantes a la hora de interpretar dichos temas.

La obra de Rafael Sánchez Ferlosio (principalmente la obra ensayística) dialoga con la filosofía y, en general, con las ciencias humanas, desde Polibio hasta Adorno, pasando por San Agustín, Maquiavelo, Hegel, K. Bühler, M. Weber o W. Benjamin. Pero el valor del pensamiento

de Ferlosio no está, principalmente, en este diálogo con los grandes autores. Tales referencias forman parte de una labor de escritura en la que se puede encontrar un pensamiento personal que tiene su propia riqueza. Un pensamiento que no se formula sistemáticamente, en el que no hay un proyecto filosófico definido, pero en el que, sin embargo, se pueden encontrar unas constantes, unas preocupaciones recurrentes relativas a algunos de los aspectos más importantes de la experiencia humana.

Partiendo de estas constataciones, la presente Tesis Doctoral se plantea como un trabajo de análisis y una presentación organizada de los elementos recurrentes en la obra publicada por Sánchez Ferlosio. No hablamos de presentación *sistemática* porque, como hemos señalado, su pensamiento no se formula como sistema. Tampoco buscamos en la obra de Ferlosio un método filosófico definido. Se trata, ante todo, de un ensayista cuyo único interlocutor no es la tradición filosófica. Presentamos aquí una *propuesta de lectura* de la obra de Sánchez Ferlosio atendiendo de modo particular a dos intereses: sus aportaciones a algunos de los grandes debates de la filosofía moral y política y su ubicación en el marco del pensamiento español contemporáneo.

Esta investigación se concibe como un ejercicio de interpretación filosófica de lo que se dice en otros registros que no son el de la filosofía más técnica y académica. Partimos de una voluntad de escucha de lo que la cultura actual produce –sin renunciar a hacer, llegado el momento, una lectura crítica de tales producciones –.

Para la obtención del DEA, el autor de esta Tesis ya realizó un trabajo de investigación sobre los ensayos de Ferlosio que él mismo denominó *Ensayos Nuevos*. El trabajo, dirigido por Carlos Gómez, se tituló «La religión en los *Ensayos Nuevos* de Rafael Sánchez Ferlosio». Se inició así una tarea que el presente estudio pretende completar.

II. Objetivos y metodología

Podemos formular los objetivos de esta Tesis como sigue:

1. Hacer una presentación organizada de los elementos que conforman el pensamiento de Sánchez Ferlosio a lo largo de su obra.
2. Aclarar el significado de los conceptos más relevantes de la obra de este autor.
3. Trazar las relaciones existentes entre los diversos temas, inquietudes y motivos fundamentales de la obra de Sánchez Ferlosio.
4. Exponer la concepción ferlosiana del oficio de escritor y explicar lo que ello aporta al pensamiento y a la cultura actual.
5. Situar a Ferlosio en el marco del pensamiento contemporáneo, con especial atención a la pertinencia de su obra en el contexto de a) la filosofía moral y política y b) el pensamiento español.

La referencia que acabamos de hacer a la «filosofía moral y política» requiere dos breves comentarios. En primer lugar, debemos aclarar qué concepto de «filosofía moral y política» vamos a manejar en este estudio. De entre la multitud de definiciones que se han propuesto, tomamos como punto de partida la de Carlos Gómez: la filosofía moral se ocupa de los asuntos morales, que son los relativos a nuestra conducta considerada «bajo el punto de vista del bien, del deber o del valor, calificándola como buena o mala, debida o incorrecta, valiosa o sin valor

moral» (Gómez-Muguerza, 2007, 20). Ahora bien, con frecuencia, este tipo de toma en consideración de nuestra conducta exige que tengamos presentes las aportaciones procedentes de otras áreas fronterizas, como la Antropología u otras ciencias humanas, la Filosofía de la historia, la Filosofía y las ciencias de la Religión, la Sociología, y por supuesto la Política, que constituye una «parte integrante de la filosofía de la praxis misma» (Ibíd., 16). Estamos, pues, ante un conjunto de disciplinas (estrictamente filosóficas unas, adyacentes otras), que resultan más o menos pertinentes en la reflexión sobre la conducta. De entre ellas, las que son filosóficas, como la filosofía de la religión o la filosofía de la historia, las vamos a incluir, junto con la ética y la filosofía política, en un campo de estudios e intereses que es el que tenemos en mente cuando hablamos de «filosofía moral y política».

Por otra parte, no se puede ignorar que la posibilidad misma de la filosofía moral tiene hoy un carácter problemático. Resulta problemática la idea de una «razón práctica» que determine a la voluntad. Como ha indicado Victoria Camps, la conciencia de este problema estaba ya en Kant, aunque caracteriza sobre todo a la postura de Hegel, quien señaló la insuficiencia de una *Moralität* universal y abstracta (Camps, 1992, 12). Después, y ya durante todo el periodo contemporáneo, se ha mantenido esta falta de confianza en la moral abstracta con pretensión de validez universal. En efecto, la vida y el pensamiento en el mundo contemporáneo están marcados por la experiencia de la «precariedad y relatividad de los absolutos». Ahora bien, como señala la misma autora, todo ello no ha impedido que se produzca una «reconstrucción contemporánea de la ética». La filosofía se concibe hoy a sí misma como «una reflexión sobre la cultura, siendo el comportamiento ético y político una de las manifestaciones culturales tal vez necesitadas de mayor reflexión» (Ibíd., 19). Al estudiar a un autor como Sánchez Ferlosio desde el punto de vista que hemos descrito, esperamos hacer una contribución a esa tarea de reflexión sobre la sociedad y la cultura.

La metodología de este estudio se basa en el estudio de la obra publicada de Sánchez Ferlosio. No se pretende hacer un estudio histórico ni filológico. El método será el análisis de la obra publicada de Ferlosio porque él mismo ha seleccionado lo que considera que merece la pena publicar. Estos textos ya publicados no han sido hasta la fecha estudiados en su conjunto. Los estudios de los que disponemos son más bien parciales. Mucho menos se han estudiado desde el enfoque particular que este trabajo pretende. Por eso, otro elemento fundamental de la metodología de esta Tesis es la incorporación de referencias a autores pertinentes para el tipo de lectura de Ferlosio que nos hemos propuesto.

Puntualmente, hacemos referencia a información procedente de conversaciones mantenidas con Sánchez Ferlosio. En tal caso se indica en nota a pie de página. Además, el conjunto de la información utilizada que procede de conversaciones con el autor se reúne en el Anexo I. En tres ocasiones, a lo largo de 2011 y 2012, Ferlosio recibió al autor de esta Tesis para mantener conversaciones sobre diversos aspectos de su obra. Aunque ya antes del primer encuentro se había hecho una opción por una metodología basada en el estudio de la obra publicada, estos encuentros han resultado útiles para aclarar algunos elementos de nuestra interpretación que en los artículos y ensayos no son explícitos. El mencionado Anexo I contiene esta clase de informaciones, aunque las conversaciones con Ferlosio fueron bastante prolongadas (nunca menos de dos horas) e incluyeron muchos otros temas.

III. Contexto en el que se desarrolla el pensamiento de Sánchez Ferlosio

III.1. Contexto histórico e intelectual.

La brevedad del rótulo no debe llamar a engaño. En realidad, no son dos los contextos que debemos tener presentes, sino cinco. El último de los objetivos que acabamos de formular hace pertinente la referencia al *contexto intelectual español* y al *contexto general de la filosofía* (especialmente, de la filosofía moral y política); también conviene retener algún dato sobre el *contexto intelectual no específicamente filosófico*; por último, la naturaleza de los asuntos tratados por Sánchez Ferlosio en muchos de sus artículos y ensayos aconseja decir unas palabras sobre el *contexto político* (español e internacional) y sobre el *contexto social y cultural contemporáneo*. Ahora bien, cada uno de estos contextos tiene su propia forma de ser relevante para nuestro estudio. Asimismo son distintas la clase de atención y la cantidad de información que cada uno nos exige en este momento introductorio.

Hay que advertir también que, en realidad, el presente estudio puede entenderse, en su conjunto, como una ubicación de la obra de Ferlosio en los cinco contextos que hemos mencionado. Se irá comprobando a lo largo de los capítulos. Por eso aquí nos limitamos a iniciar una contextualización que más tarde se irá completando. Nos limitamos ahora, pues, a presentar brevemente los contextos. Con una excepción: la descripción del *contexto intelectual español* será más extensa, pues requiere ciertas alusiones a cuestiones históricas que no procedería hacer más adelante.

El contexto intelectual español.

La crisis que vivía nuestro país a finales del siglo XIX tiene un aspecto intelectual que hay que relacionar, entre otros factores, con el «repliegue» que desde el siglo XVI abrió e hizo crecer la brecha entre España y Europa, con la «exangüe Ilustración española» y con nuestro complejo siglo XIX. Sin embargo, el primer tercio del siglo XX puso las bases sobre las que acaso se habría podido remontar la precaria situación heredada. Entre los factores de este cambio en el panorama intelectual podemos destacar la «apertura» de la Generación del 98 a buena parte del pensamiento europeo, el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, la «empresa modernizadora de Ortega» y el vigor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid, que alcanzó «un nivel perfectamente equiparable al de las mejores europeas» (1). Pero la Guerra Civil frustró esas expectativas.

En buena medida, la historia de la vida intelectual española en la segunda mitad del siglo XX es la historia de una lenta y difícil reconstrucción, tras el estancamiento y la fractura que representan la Guerra y los años 40. O quizá habría que hablar de una segunda reconstrucción que, entre otras cosas, supone un intento de retomar aquella que se iniciara con la llamada «Edad de plata» de la cultura española, recogiendo sus frutos y emprendiendo las tareas que las nuevas circunstancias reclamaban. En cualquier caso, muchas de las expectativas que se frustraron con la Guerra Civil se frustraron ya para siempre. El resultado del proceso de

¹ Las expresiones entrecomilladas que aparecen en este párrafo las tomamos de la Introducción a la Antología de textos de Aranguren editada por Carlos Gómez con motivo del primer centenario de su nacimiento (Gómez (Ed.), 2010, 10-13). Aunque dicha descripción se hace con otros fines, se refiere a este mismo contexto que ahora nos ocupa.

reconstrucción será ya *otra cosa*, quién sabe si aún mejor que lo inicialmente proyectado, pero *otra cosa* sin duda.

Antes de pasar a presentar este proceso, hemos de decir que la obra de Antonio Machado es, de entre los tesoros de aquella «Edad de plata», uno de los más apreciados y más generalmente reconocidos en la segunda mitad del siglo XX. El recuerdo del poeta sevillano (y castellano) ha acompañado a muchos de los protagonistas del proceso de reconstrucción que vamos a describir. Su presencia en la obra de Ferlosio será destacada. Lo mostraremos especialmente en los capítulos 2 y 11 de nuestro estudio.

Los años de la guerra y la década de los cuarenta están marcados por lo que Elías Díaz denominó «ruptura de la vida intelectual española» e, inmediatamente después de la contienda, por el proyecto –fundamentalmente falangista– de un pensamiento y una cultura «imperial-totalitaria» (Díaz, 1992, 19-41). Esta es la atmósfera que respiró un jovencísimo Sánchez Ferlosio. Así se desprende de la información proporcionada por Santos Juliá en su *Historias de las dos Españas* cuando, al estudiar esta época, explica lo que representó la breve vida de la revista *Alférez* (1947-1949). Esta publicación recibió «el fuerte mensaje moral destilado de una victoria legitimada por la sangre de mártires, de la juventud generosa que supo hacer frente al máximo sacrificio, el de la vida» (Juliá, 2004, 413). Añadimos los subrayados para que, en el curso de nuestro estudio, se pueda apreciar hasta qué punto Ferlosio se alejó, con el tiempo, de esta mentalidad netamente sacrificial (v. 4.1. y 4.2.2.) (2). Por otra parte, y según Juliá, ya en ese momento los medios en los que se movían los jóvenes –*Alférez* lo pone de manifiesto– estaban igualmente influidos por el elemento falangista y por el cristiano –o quizá, más bien, «clerical»-. La confluencia de estos influjos hizo que «el imperio» se concibiese de forma «definitivamente espiritual» y se vinculase a ideas como el «dominio de sí», el vencimiento de la «molicie» de la sociedad española e incluso el «reinado de Cristo» (Ibíd., 414). No estuvo nuestro autor entre los promotores de esta revista, pero publicó en ella su primer artículo: «De la paciencia». Es el primer texto publicado por un Ferlosio que tenía entonces veinte años. Las líneas que en él subraya Juliá nos bastan para confirmar que aquel joven participaba de la mentalidad que hemos descrito: «Vamos a buscar el dolor de verdad, en la mortificación de nuestro cuerpo, vamos a meditar en la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, vamos a pasar por la ascética antes de llegar a la mística, por la paciencia antes de llegar al heroísmo» (Sánchez Ferlosio, 1947, 3) (3). Pero insistimos: esta alusión solo pretende mostrar el punto a partir del cual muchos jóvenes de la época iban a evolucionar hasta llegar a lugares muy lejanos (y, a su vez, distantes entre sí). En el caso de Ferlosio, y a modo de ejemplo de esta evolución, podemos referirnos a las páginas en las que muestra que en verdad no hubo un «Imperio Español» y que un Imperio no es cosa envidiable (v. 5.3.2.). Nada que ver, pues, con una cultura «imperial» (4).

² Indicamos así las referencias internas de esta Tesis. En este caso, por ejemplo, remitimos al apartado 1 del capítulo 4 y al apartado 2.2. del mismo capítulo.

³ También informa Juliá de la participación de Ferlosio en la revista *La hora*, del SEU, que se publicó entre 1945 y 1960. No estuvo entre los máximos responsables pero sí participó en sus «masivos consejos de redacción» (Juliá, 2004, 425).

⁴ Este tránsito desde las posiciones de juventud hasta las de madurez permite suponer que cuando Ferlosio rechaza la *moral de identidad* (que prescribe: «sé el que eres», «conserva tu identidad») no hay en ello impostura sino coherencia con una experiencia vital (v. 8.2.3.). Pero aquí solo podemos dejar apuntadas este tipo de interpretaciones, ya que las indagaciones que las confirmarían quedan más allá de la metodología por la que hemos optado.

Tras el declive de este proyecto de cultura «imperial-totalitaria» se inició la «reconstrucción» que ya hemos mencionado (Cf. Díaz, 1992, 42ss). Estuvo impulsada por no pocos de los que un día se comprometieron con dicho proyecto y tuvo, entre sus episodios más destacados, la introducción de cierto pensamiento liberal en el interior del régimen, los primeros intentos (tímidos pero significativos) de recuperar el diálogo con el exilio, el contacto con Europa y la crisis universitaria de 1956 (Cf. *Ibíd.*, 62-86). Algunos de los principales actores que, del lado crítico, tomaron parte en aquella crisis, se contarán también entre los realizadores de la puesta al día del pensamiento y la cultura españolas en los lustros siguientes (5). Se trata de generaciones jóvenes de intelectuales y universitarios que no hicieron la guerra y adoptan sus propias posiciones, frecuentemente críticas con la ideología oficial.

La concepción política prevalente en esas nuevas promociones universitarias, y más en concreto, en esos jóvenes escritores e intelectuales, iba a ir afirmándose, cada vez con mayor coherencia, en un sentido claramente liberal-democrático e, incluso, socialista (*Ibíd.*, 83),

Reproducimos esta frase de Elías Díaz, no porque describa exactamente la evolución de Ferlosio, sino para abundar en la idea de que nuestro autor pertenece a una generación especialmente caracterizada por la evolución hacia posiciones muy diferentes de las que sus miembros tenían en la juventud.

Entre los intelectuales y escritores españoles de los cincuenta se va extendiendo una preocupación por la libertad y por las cuestiones sociales que, por supuesto, se manifiesta también en el terreno de la creación literaria, con el surgimiento del denominado «realismo social» y de la «literatura comprometida» (*Ibíd.*, 81-82). Dicho esto, hay que advertir que, aunque ha sido habitual relacionar con esta corriente *El Jarama* de Ferlosio (1955), el autor ha manifestado tanto su disconformidad con dicha adscripción como sus recelos ante la pretensión de una literatura «comprometida», por considerar que dicho compromiso coarta la libertad del autor (6). Más allá de la teoría, esta actitud distante se manifiesta rotundamente en la biografía de nuestro autor cuando, tras el éxito de *El jarama*, y durante casi dos décadas, prácticamente deja de publicar. Nos referiremos más ampliamente a este periodo en el siguiente apartado (v. III.2.), pero es este un dato que hay que tener presente para advertir que, con respecto a la evolución de la vida intelectual española desde mediados de los cincuenta hasta los primeros años setenta, Ferlosio es más espectador que actor. Para los que sí fueron –en diverso grado– protagonistas serán, en general, años de progresiva intensificación de las actitudes críticas. En los medios académicos, se producirá un «despegue» con respecto al pensamiento oficial (*Ibíd.*, 90). Será asimismo el tiempo del Concilio Vaticano II y de un *aggiornamento* del catolicismo cuyas consecuencias españolas no tardarían en dejarse sentir (tanto en lo político como en lo intelectual). Se consolidará, finalmente, lo que Elías Díaz ha denominado la «recuperación del pensamiento democrático español» (*Ibíd.*, 160-163. 176-190).

⁵ Al describir este proceso, Elías Díaz cita el estudio *Historia literaria de una vocación política (1930-1950)*, de José Carlos Mainer, en el que se afirma que, si bien sería exagerado atribuir a las entidades oficiales el origen de los que protagonizarían la evolución de la política y el pensamiento pasados los 50, sí es verdad que muchos de ellos encontraron su primer camino ideológico en la idea de «un falangismo social, renovador y hasta izquierdista», y que su primer medio de expresión fueron publicaciones más o menos oficiales como «Haz», «24», «Alcalá» o «La Hora». Todas ellas dependían, más o menos directamente, del SEU, y admitían cierto pluralismo (Díaz, 1992, 82).

⁶ Así en «La forja de un plumífero» (Sánchez Ferlosio, 1998, 80-81) y en la entrevista con Julio Llamazares en 1987, para el programa *Tiempos Modernos* de Televisión Española, disponible en el archivo de RTVE: <http://www.rtve.es/rtve/20100406/sanchez-ferlosio-escritor-imprescindible/326529.shtml>

Queda aún un elemento del contexto intelectual español al que hemos de referirnos. Vamos a estudiar las constantes de los *ensayos* de Sánchez Ferlosio y, por tanto, conviene reflexionar sobre lo que supone este género en el pensamiento español de las últimas décadas. Siguiendo a Jordi Gracia en su Prólogo a la antología *El ensayo español. Los contemporáneos*, vamos a entender aquí el ensayo en su sentido menos restringido (Gracia, (Ed.), 1996, 9). Se trata de un género cuya línea de demarcación con respecto al artículo de fondo de un periódico (e incluso a la columna) tiene una delgadez «casi inconsistente». Como estos otros formatos, tiene el ensayo una «dependencia forzosa» con respecto al medio en el que se produce y a los lectores a los que busca (Ibíd., 61). Es, por otra parte, un tipo de reflexión «no sistemática, proclive a la digresión, sensible a la huella del autor» (Ibíd., 9).

El ensayo permaneció vivo a pesar de la Guerra Civil y la posguerra, y ha tenido un papel capital en nuestra vida intelectual (7). Si la larga posguerra es un periodo de atonía para este género (con excepciones como las de Aranguren, Tovar o Laín), en los años cincuenta comienza a producirse cierta reacción que traerá, ya en los años sesenta, un verdadero y general aire de renovación. Como parte de esa renovación y revivificación hay que mencionar, en el *interior*, la aportación de autores tan dispares como Julián Marías, Tierno Galván, Dionisio Ridruejo...; y, en el *exterior*, la reanudación de la tarea de pensar y escribir por parte de los Gaos, Castro, Zambrano, Sánchez Albornoz, Ferrater Mora... Sin duda, la riqueza del ensayo (y de toda la actividad intelectual) habría sido mayor si la comunicación entre el *interior* y el *exterior* hubiese tenido la suficiente fluidez. Pero esto no ocurrió hasta después de 1975 (Cf. Ibíd., 17ss. 23. 25.). En cualquier caso, lo cierto es que el ensayo era un género vivo. Hasta el punto de que, a juicio de Jordi Gracia, los años sesenta y setenta representan una «eclosión del ensayo». Poco a poco, los textos se irán concibiendo de forma más ácida, más incisiva. Es una tendencia que Gracia hace culminar en los ensayos de un García Calvo, un Fernando Savater, un Joan Fuster, o un Vázquez Montalbán (Ibíd., 13-14. 17). Habría pues, en los años setenta, una intensidad que, sin embargo, decae en los ochenta. Y precisamente como ejemplo de excepción a este decaimiento se refiere Gracia a los «penetrantes y exigentes ensayos» de Rafael Sánchez Ferlosio (Ibíd., 15). Pero con esto llegamos a un momento en el que Ferlosio ha reaparecido con publicaciones que ya no son novelas sino ensayos y artículos. Es un Ferlosio que está en torno a la cuarentena, en el que se verifica que, como para la mayoría de los autores de su generación, el ensayo fue durante mucho tiempo un ejercicio «aplazado» (Ibíd. 47). Por una vez, los tiempos del escritor Ferlosio, los ritmos de su actividad, coinciden con los de sus colegas.

La hipótesis que podría explicar este fenómeno del «ensayo aplazado» es «una posible desconfianza del ensayista que entra en la vida adulta en los años cincuenta, y una tendencia a reservar sus armas para tiempos mejores». Es en la segunda mitad de los 70 cuando, según Jordi Gracia, se produce lo mejor del ensayo español y, como ejemplo de ello, recuerda *Las semanas del jardín*, que Ferlosio publicó en 1974. Este es su comentario:

⁷ Solo para hacernos una idea de la fecundidad con la que se ha cultivado este género y de la relevancia de quienes lo han frecuentado, reproducimos la nómina de autores reunidos en esta antología. En ella encontramos textos de María Zambrano, Francisco Ayala, César González-Ruano, Jaime Vicens Vives, Julián Marías, Álvaro Cunquero, José Ferrater Mora, Pedro Laín Entralgo, Enrique Tierno Galván, Josep Pla, José Luis López Aranguren, José María Valverde, Dionisio Ridruejo, Camilo José Cela, Juan Benet, Alfonso Carlos Comín, Alfonso Sastre, Manuel Sacristán, Eduardo Haro Tecglen, Agustín García Calvo, Francisco Umbral, Manuel Vázquez Montalbán, Joan Fuster, Juan Goytisolo, Fernando Savater, Rafael Sánchez Ferlosio, Eugenio Trías, Carmen Martín Gaité, Xavier Rubert de Ventós, Félix de Azúa, Antonio Muñoz Molina y Miguel Sánchez-Ostiz (Cf. Gracia (Ed.), 1996, 447-449).

Con ese ensayo, Rafael Sánchez Ferlosio reanudaba una trayectoria pública que había de llevarle a comparecer con relativa asiduidad en las páginas de los periódicos sin perder un ápice de independencia ni de lucidez (Ídem).

Los autores de «edades parecidas» que maduran como ensayistas en este mismo momento son, entre otros, Juan Benet, Carmen Martín Gaité, Carlos Castilla del Pino, Manuel Sacristán, Agustín García Calvo y Alfonso Sastre (Ibíd., 47-49).

Los capítulos de esta Tesis completarán esta contextualización de la obra de Ferlosio en el marco del pensamiento español contemporáneo.

El contexto de la filosofía

Presentar aquí la filosofía contemporánea en su conjunto sería una tarea tan irrealizable como inútil. Nos limitaremos, pues, a presentar los asuntos que son relevantes en el presente trabajo. Pero hay que advertir que las razones por las que un tema de la filosofía es relevante en nuestro estudio son diversas. Digamos, ante todo, que un tema nos puede interesar porque incluye discusiones a las que Ferlosio ha hecho aportaciones valiosas. También puede tratarse de cuestiones filosóficas o de autores por los que sabemos que Ferlosio ha mostrado interés, ideas o autores que de un modo u otro han sido ocasión de su labor de escritura. Aludiremos asimismo a ciertos debates, ideas o autores por los que Ferlosio no ha mostrado interés pero que son pertinentes en nuestra lectura de su obra.

El tema de la necesaria evaluación crítica del pensamiento ilustrado está muy vivo en la obra de Ferlosio. Encontraremos una actitud crítica ante la idea de progreso, una interpretación en absoluto triunfalista del concepto de razón, consideraciones sobre la verdad y la certeza sin resto alguno de racionalismo, un rechazo de la idea de «univocidad ontológica de la persona» que podremos emparentar con el cuestionamiento del sujeto que han hecho otros autores, recelos ante conceptos como los de responsabilidad, autonomía, individuo... Añadamos que la participación en este espíritu de época se manifiesta frecuentemente a través de opiniones relativas a la religión o a la filosofía de la historia que están también presentes en otros autores contemporáneos. No sorprenderá, por tanto, que dos de los autores más citados por Ferlosio sean Th. Adorno y Walter Benjamin.

Ferlosio ha hecho aportaciones a la reflexión sobre algunos conceptos centrales de la filosofía política. Aunque muchos de ellos se fraguaron en la modernidad, han seguido siendo motivo de discusión entre autores contemporáneos. Nos referimos a conceptos como *poder*, *Estado*, *derecho*, *ciudadanía*... Asimismo encontraremos una constante actitud crítica ante el liberalismo, aunque no por ello deja Ferlosio de criticar al marxismo más o menos ortodoxo.

Ferlosio, en fin, participa de la concepción de la filosofía como crítica de la sociedad y la cultura, concepción que es típicamente contemporánea.

Participa igualmente del interés por el lenguaje, si bien este interés procede de su inmersión en la lingüística contemporánea. La resonancia de lo que se suele considerar *filosofía del lenguaje* del siglo XX es casi nula en la obra de Sánchez Ferlosio.

Será sobre todo en los capítulos 4 al 9 donde se complete la contextualización de Sánchez Ferlosio con respecto a la filosofía.

El contexto intelectual no filosófico

Tan importante como la alusión a la filosofía es la alusión a la lingüística y su desarrollo contemporáneo, a partir de Saussure (8). Se trata de una lingüística que, como ha señalado Émile Benveniste, deja atrás el enfoque histórico, propio del siglo XIX, y toma conciencia de que «el lenguaje *en sí mismo*» no incluye ninguna dimensión histórica, sino que es «sincronía y estructura» (Benveniste, 2007, I, 7). Conviene también que tengamos presente la tendencia de la lingüística contemporánea a plantear cuestiones que resultan fronterizas con las que se plantean otras ciencias humanas:

Cuando se han abierto los ojos a la importancia de lo que está en juego y a las consecuencias que los debates presentes pueden tener para otras disciplinas también, se siente un tentado a pensar que las discusiones sobre las cuestiones de método en lingüística acaso no fueran sino el preludeo de una revisión que englobaría por último todas ciencias el hombre (Ibíd., 6).

Hemos mencionado a Saussure y a Benveniste, pero ni uno ni otro son muy citados por Ferlosio. Y es que, por encima de todos los demás lingüistas, tenemos que destacar a Karl Bühler, a quien nuestro autor distingue con un particular aprecio, y a quien no le importa llamar «maestro» (v. 1.1.).

El interés de Ferlosio por la lingüística fue especialmente intenso en cierta época pero, aun cuando dicha época terminó, este interés nunca desapareció del todo (v. III.3). De la reflexión sobre el lenguaje nacen muchos de los esquemas o ideas-guía a las que nos referiremos constantemente en este estudio.

Los capítulos 1 al 3 de esta Tesis completan la descripción de la ubicación de Ferlosio con respecto a la lingüística.

Junto a la lingüística, debemos referirnos a la sociología. Pero hay que aclarar que, en este caso, no hay un interés de Ferlosio por la disciplina como tal, sino por un autor en concreto: Max Weber. Las referencias a sus ideas y sus trabajos son constantes en la obra de Ferlosio. Damos cuenta de este influjo sobre todo en los capítulos 6 y 8 de nuestro estudio.

El contexto político (9)

Los acontecimientos de la política española e internacional han sido ocasión de no pocos artículos y ensayos de Ferlosio. En lo que se refiere a España, tenemos que destacar el interés por el terrorismo y el análisis crítico de las reacciones (políticas e ideológicas) que este asunto provocó. A finales de los setenta y durante los ochenta, no son infrecuentes los artículos con alusiones a este problema, con escritos que se refieren también a la lucha antiterrorista y, particularmente, al «caso GAL».

⁸ Una magnífica presentación de estos desarrollos es la que hace E. Benveniste en tres de los trabajos reunidos en *Problemas de lingüística general* (Benveniste, 2007, I, 5-46).

⁹ Si la presentación exhaustiva del contexto filosófico era inviable e inútil, la idea de ofrecer una explicación similar del contexto histórico y político es sencillamente descabellada. Para esta cuestión del contexto político nacional e internacional nos remitimos a dos estudios de Javier Tusell: *Historia de España en el siglo XX* (Madrid, Taurus, 2000) e *Introducción a la historia del mundo contemporáneo*, (Madrid, UNED, 1987).

En la misma época, tampoco faltan escritos que responden a la necesidad de decir una palabra sobre las problemáticas relaciones de los militares con el poder civil y, en general, sobre el papel del ejército en la sociedad. Este tema, así como el debate sobre la objeción de conciencia, lo trata Ferlosio en artículos y, sobre todo, en *El ejército nacional*. También a los debates sobre el ingreso de España en la OTAN prestó atención Ferlosio en estos años.

La conformación de la llamada «España de las autonomías» no es un tema que, en sí mismo, capte la atención de Ferlosio en ningún escrito. Pero hemos de destacar que este proceso provocó, puntualmente, algunas protestas que se dirigieron, no contra la descentralización, sino contra la fiebre localista y al afán por acentuar las diferencias entre las regiones.

Pocos años después aparecieron en un horizonte más bien próximo las diversas celebraciones de 1992, que provocaron la reacción crítica de Ferlosio. Sobre todo, denunció los «festivales» del V Centenario del Descubrimiento de América (v. 5.3.). A partir de entonces, y por lo que a España se refiere, las intervenciones responden a situaciones más bien puntuales.

En cuanto a la política internacional, Ferlosio ha prestado atención, sobre todo, a los innumerables conflictos armados que ha conocido el mundo en las últimas décadas. Téngase en cuenta que el antagonismo, y particularmente la guerra, es uno de los temas a los que nuestro autor ha dedicado más páginas. Sin embargo, hay otros casos en los que la alusión a un conflicto, o a un episodio concreto del mismo, es ocasión de introducir reflexiones que no se relacionan con la cuestión específica de la guerra. Sea con un enfoque o con otro, entre los conflictos más frecuentemente aludidos en los artículos y ensayos de Ferlosio están las dos guerras mundiales, la Guerra de Vietnam, la Guerra de las Malvinas y la invasión norteamericana de Panamá en 1989. Mención especial merecen las dos «Guerras del Golfo», que son directamente el tema o la ocasión de otras reflexiones en numerosos artículos durante los años en los que se desarrollaron estas intervenciones armadas. Dos secciones enteras de *Sobre la guerra* (2007), que reúnen un total de 22 artículos publicados en periódicos, se titulan «La Primera Guerra de Iraq» y «La Segunda Guerra de Iraq».

Finalmente, y aunque no sea un asunto puramente político, hay que tener presente lo que supuso el largo pontificado de Juan Pablo II. Las referencias críticas a su línea doctrinal y pastoral no son constantes en la obra de Ferlosio pero tampoco son una rareza.

El contexto social y cultural

De entre los elementos distintivos de la sociedad occidental tras los últimos desarrollos del capitalismo, algunos de los que han captado más frecuentemente la atención de Ferlosio son: el triunfo del privatismo y el individualismo (que Ferlosio relaciona con el Liberalismo), las encrucijadas (y contradicciones) a las que se enfrentan el sindicalismo y en general la izquierda, el desarrollismo y el culto al progreso técnico, el consumo (aunque nuestro autor, antes que «sociedad de consumo», prefiere el término «sociedad de producción»), el complejo conjunto de fenómenos y procesos a los que los francfortianos se refirieron con el término «industria cultural», la omnipresencia del deporte y las mentalidades que esta actividad lleva aparejadas, y los vicios (más que las virtudes) de los medios de comunicación de masas.

El capítulo 10 completa la descripción de este contexto.

III.2. La forja de un plumífero (trayectoria de Sánchez Ferlosio como escritor)

«La forja de un plumífero» es el título que Sánchez Ferlosio puso a la presentación de su propia trayectoria como escritor (Sánchez Ferlosio, 1998, 71-89) ⁽¹⁰⁾. Este escrito es la principal fuente de información a partir de la cual proponemos esta breve reseña biográfica y bibliográfica ⁽¹¹⁾.

Ferlosio nació en Roma, en 1927. Es Hijo de Rafael Sánchez Mazas y de la italiana Liliana Ferlosio. Después de vivir en Italia junto a su madre y sus hermanos durante la guerra civil, volvió a España y terminó el bachillerato. Es el único título oficial ⁽¹²⁾ de este hombre que no se tiene por profesional en ningún campo. Entre 1953 y 1970 estuvo casado con Carmen Martín Gaité, con quien tuvo una hija.

Lo primero por lo que se conoció a Ferlosio fueron sus novelas. La primera fue *Industrias y andanzas de Alfanhuí* (1951). La segunda fue *El Jarama* (1955), que le reportó gran celebridad. Sin embargo, este éxito le inspiró «algo de horror o repugnancia por el grotesco papelón del literato», lo que le llevó a recluírse en el estudio de la «gramática» (y, en general, de la lingüística) durante 15 años (v. 1.1.) ⁽¹³⁾. El mismo Ferlosio ha destacado la importancia que tuvo para él la *Teoría del lenguaje* de Karl Bühler (Sánchez Ferlosio, 1998, 74). Pero también leyó sobre historia y sociología en aquella época. Deja, por tanto, de ser novelista para ser, principalmente, ensayista. Ha publicado en periódicos y revistas numerosos escritos que casi siempre han terminado agrupándose en libros. Su única vuelta a la novela fue *El testimonio de Yarfoz* (1986).

Las características del campo de estudio y de los intereses que absorbieron a Ferlosio tras el abandono de la novela se manifiestan en sus trabajos más antiguos, que giran en torno al lenguaje (común y literario). Podemos mencionar *Personas y animales en una fiesta de bautizo* (de 1962, publicado en 1966), el prólogo a *Las aventuras de Pinocho* (1972) y diversos artículos. Pero, sobre todo, hay que destacar dos trabajos: los «Comentarios» que, como traductor, hizo Ferlosio en 1973 a la versión castellana de *Los niños selváticos*, de Lucien Malson (volumen que incluía la *Memoria e Informe sobre Víctor de l'Aveyron*, de Jean Itard), y las *Semanas del jardín*. En 1998, veinticinco años después de su publicación, el mismo Ferlosio estimaba aún sus «notas» a Malson e Itard como su «mejor producto» (Ibíd., 76). La relevancia de estos «Comentarios» para el presente estudio viene dada por las reflexiones que incluyen sobre la naturaleza del signo y sobre la relación entre el lenguaje y la naturaleza humana. Mas, a pesar de su importancia, estos

¹⁰ También he consultado: Rossi, R., «Teología y espiritualidad en los escritos de Rafael Sánchez Ferlosio», en el mismo número de la revista *Archipiélago* (Rossi, 1998, 35-38).

¹¹ El Anexo I presenta la obra de Sánchez Ferlosio exhaustivamente, en orden cronológico.

¹² Si exceptuamos los doctorados honoris causa que le concedieron la Università degli Studi de Roma en 1992 y la Universidad Autónoma de Madrid en 2002.

¹³ Ya hemos advertido que con frecuencia será necesario remitir al lector a otros puntos de este estudio. Este es el momento de explicar la razón de esta necesidad. Los temas tratados por Sánchez Ferlosio, así como sus opiniones sobre ellos, están muy conectados entre sí. El autor establece vínculos entre unas cuestiones y otras constantemente, ya que no tiene intención de aislar sistemáticamente los temas. Por eso, para presentar los asuntos estudiados, tendremos que remitir con frecuencia a otras partes de nuestro estudio. La abundancia de este tipo de indicaciones es un reflejo de algo que el mismo Ferlosio constató: «Las cuestiones por las que me intereso apenas pasarán de 6 o 7, y como, con el paso de los años y de las recurrencias, algunas acaban abriendo tuberías de comunicación, no es raro que se vayan fundiendo y reduciendo» (Sánchez Ferlosio, 1988, 88).

Comentarios no resultan hoy fáciles de consultar, ya que la editorial los retiró, ante la queja de Malson por la amplitud de la sección del volumen firmada por Ferlosio («la mitad de las 400 páginas del libro») (Ídem.). En cuanto a las *Semanas del jardín*, constituyen sin duda una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la obra de Ferlosio. Algunas de sus intuiciones fundamentales se reconocen ya en este libro. Las *Semanas del jardín* se publicaron por primera vez en 1974 junto con sus apéndices, entre los que hay que destacar «El caso José» y «El caso Manrique».

Desde finales de los años setenta, y ya durante todos los ochenta, las colaboraciones de Ferlosio en periódicos se hacen frecuentes. También escribe ensayos, pero no empiezan a publicarse hasta 1986. En esta nueva etapa, el interés de nuestro autor se dirige hacia la historia, la religión, la moral y la política (tanto nacional como internacional). Entre los ensayos podemos destacar *El ejército nacional* (1983), *O Religión o historia* (1984), *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (1986), *Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir* (1988) y *Esas Yndias equivocadas y malditas* (1988). Los ensayos y colaboraciones periodísticas de esta etapa se reunieron en 1992 en una recopilación titulada *Ensayos y artículos* ⁽¹⁴⁾, que incluía también la práctica totalidad de los ensayos y artículos más antiguos (los de los años sesenta y setenta).

De 1993 es *Vendrán más años malos y nos harán mas ciegos*. Se trata de una reunión de «pecios», nombre que pone Ferlosio a los textos breves (la mayoría de unas pocas líneas) sobre los temas más diversos. Se llama «pecio» a los restos de un naufragio, lo que sugiere que estos textos pueden proceder de apuntes sobre ideas que no han llegado al «puerto» de su redacción como ensayos o artículos. Todos ellos retratan (quizá con acentos algo más sombríos que los de otros trabajos) el talante de Ferlosio, su forma de mirar al mundo y de mirarse a sí mismo. Casi todas las constantes que vamos a mencionar en este estudio tienen alguna forma de presencia en este libro.

Casi todos los ensayos y artículos de los años noventa están reunidos en *El alma y la vergüenza* (2000), en el que vuelven a aparecer trabajos de temática lingüística, aunque siguen predominando las cuestiones históricas, morales y políticas. La novedad es que, en esta época, se acentúa en Ferlosio el interés por cuestiones socio-económicas, sobre todo por el modo en el que el capitalismo configura la sociedad y las mentalidades. Hasta entonces, insistía más en la prioridad del *furor de la dominación* y del *antagonismo*, como factores determinantes de la historia, frente a la historiografía de corte marxista. Aunque nunca ha abandonado esta idea, lo cierto es que en los años noventa, y a comienzos del siglo XXI, se multiplican los escritos sobre lo que Ferlosio ha denominado «sociedad de producción», tema que incluye numerosas referencias críticas al liberalismo (sin que parezca interesado en distinguir el liberalismo económico –o neo-liberalismo– del más estrictamente moral y político). Estos intereses se expresan sobre todo en artículos (casi todos reunidos en *El alma y la vergüenza*), en buena parte de *La hija de la guerra y la madre de la patria*, y conforman la práctica totalidad de los contenidos de *Non olet* (2003).

¹⁴ Sánchez Ferlosio, R., *Ensayos y artículos* (2 vols.), Destino, Barcelona, 1992. Estos dos volúmenes son lo más cercano a una edición de referencia (aunque parcial) de las obras de Ferlosio. Por eso los escritos incluidos en estos volúmenes los citamos según esta edición. Con dos excepciones. *Las semanas del jardín* (aunque no sus apéndices) se citan según la edición como libro de 2003, ya que, en la selección de textos de 1992, no se incluyeron las «Semanas» completas. *El ejército nacional* (y su continuación, «Palinodia») se cita según su edición como libro, de 1986, ya que dicha edición tuvo una considerable difusión y, para el lector actual, resulta más accesible que los dos volúmenes de *Ensayos y artículos* (agotados).

Pero, como hemos dicho, Ferlosio nunca ha perdido su interés por el antagonismo. Muchos de los textos reunidos en *La hija de la guerra y la madre de la patria* (2002) tratan este tema, incluido el que da nombre al libro. Hay que subrayar que durante estos años, cada vez más, el tema del que habla Ferlosio no es el antagonismo en general sino, de modo particular, la guerra. En efecto, la guerra se convierte en tema de muchos de sus artículos y ensayos desde mediados de los noventa hasta hoy (aunque también estaba presente en textos anteriores). Del antagonismo en general, y de la guerra en particular, tratan los numerosos ensayos y artículos reunidos en *Sobre la guerra* (2007) y también *God & Gun* (2008), libro en el que se ponen de manifiesto muchas de las constantes del pensamiento de Ferlosio, en esta ocasión a propósito del antagonismo (o polemología) y los imaginarios sobre Dios.

Desde 2008 hasta la fecha de conclusión de esta Tesis, lo único que ha publicado Ferlosio son colaboraciones en el diario *El País*, a parte de un trabajo lingüístico que, sin embargo, estaba prácticamente terminado ya a principios de los 70: *Guapo y sus isótopos* (v. Anexo II).

IV. Plan del presente estudio

Al describir la trayectoria de Sánchez Ferlosio ya hemos hecho una breve presentación de su obra que podríamos llamar *longitudinal*, o cronológica. Una presentación *transversal*, o temática, es la que haremos a lo largo de los capítulos de este estudio, que responde al siguiente plan:

En los capítulos 1 al 3 estudiamos las aportaciones de Ferlosio relativas al lenguaje y la literatura. El primero se ocupa de cuestiones más específicamente lingüísticas. Pero, inevitablemente, en la exposición se entremezclan asuntos fronterizos de la lingüística con otras disciplinas. Además, en estos tres primeros capítulos haremos las primeras referencias a intuiciones o esquemas de pensamiento que son constantes en la obra de Sánchez Ferlosio. No pocas de las ideas mencionadas en los tres primeros capítulos serán reconocibles en las opiniones de nuestro autor sobre temas de un segundo grupo de capítulos sobre historia, religión, moral y política. Por ejemplo: será conveniente trazar relaciones entre el aprecio por los bienes (v. 2.2.2. y 3.2.) y la crítica de la «mentalidad expiatoria» (v. 4.1.); o entre la reflexión sobre la narración (v. 2.1.) y el tema del sentido de la historia (v. 5.1.). El capítulo 3, que sirve de transición al siguiente grupo de capítulos, hace explícitas algunas de esas intuiciones que, habiendo sido estudiadas en los tres primeros capítulos, tendrán un eco en los siguientes.

Los capítulos 4 al 8 analizan las referencias de Ferlosio a temas como la historia, la religión, la moral y la política. El 4 y el 5 presentan las opiniones más directamente relacionadas con la filosofía de la historia. El 6 está dedicado al antagonismo, cuestión que incluye el tema específico de la guerra y termina con una referencia a los textos de Ferlosio sobre el militarismo. En el capítulo 7, el estudio de lo que ha escrito nuestro autor sobre el derecho nos permite referirnos, en general, a sus opiniones sobre el Estado. El capítulo 8 trata sobre la religión pero, desde la perspectiva de Ferlosio, este asunto está íntimamente relacionado con la historia y la política.

El capítulo 9 trata sobre los problemas relativos a la identidad personal y el concepto de individuo; sirve de transición entre los capítulos anteriores y la última sección de este estudio,

ya que exigirá tener en cuenta lo dicho sobre temas como la narración o la pretensión de salvación personal; además, en este capítulo estudiamos también las opiniones de Ferlosio sobre el Liberalismo. El capítulo 10 expone los resultados arrojados por nuestro estudio de las opiniones de Ferlosio sobre la sociedad contemporánea. Hemos destacado cuatro cuestiones a las que presta especial atención: el análisis de la sociedad contemporánea como «sociedad de producción», el deporte, la cultura y la educación. Aunque estos asuntos no tengan una naturaleza tan especulativa, en las opiniones sobre ellos se reflejan también no pocas de las constantes del pensamiento de Ferlosio que se han señalado desde los primeros capítulos de este estudio. Por ejemplo: sus opiniones sobre la ética del trabajo (v. 9.4.2.) se relacionan con lo dicho sobre el sacrificio (v. 4.1.1. y 8.3.2.); en lo escrito sobre el deporte (v. 10.2.) es muy pertinente el concepto de «tiempo adquisitivo» (v. 2.2.2. y 3.2.); el concepto de enseñanza pública (v. 10.4.1.) es coherente con la defensa de un modo de experiencia que sea *movimiento* hacia la cosas, y no una adaptación centrípeta del mundo al sujeto (v. 1.3.1. y 1.3.2.).

El capítulo 11 presenta las conclusiones de esta investigación. Expone, con cierta extensión, unas constantes del pensamiento de Ferlosio que el mismo autor no ha formulado expresamente; constantes que también se pueden entender como claves fundamentales para la lectura de su obra. Esta formulación de constantes es un resultado del conjunto del estudio que hemos llevado a cabo, y se presenta como ejercicio de interpretación, como una determinada propuesta de lectura. Ahora bien, aunque la explicación de estas claves de lectura se hace a partir de lo expuesto en los diez capítulos anteriores, también haremos referencia a algunas ideas que se mencionarán por primera vez en ese capítulo y que, sin embargo, conviene situar en esa parte final de la exposición, pues tienen un carácter más abstracto o general que el resto de las constantes de la obra de Ferlosio, y se pueden apreciar en sus opiniones sobre los más diversos temas.

Un *Balance final* recapitula los resultados de este estudio indicando: 1) las aportaciones de Sánchez Ferlosio al pensamiento actual; 2) cuáles de las propuestas de lectura mencionadas son originales en esta Tesis; 3) los puntos de la obra de Ferlosio que nos parecen más discutibles; y 4) posibles desarrollos futuros del tema.

1

Entre dos «reinos flotantes»: la lengua

Sánchez Ferlosio no es un lingüista convertido en filósofo. Tampoco es un filósofo que se abre a la lingüística. Es un escritor en el que conviven ambos intereses (y algunos otros). En cualquier caso, el interés por el lenguaje es una constante de toda su obra. En este capítulo, y en los dos siguientes, vamos a explicar este aspecto de su pensamiento. Pero antes conviene no pasar por alto un problema que se plantea con relación al nombre que el mismo Ferlosio ha dado a sus indagaciones y escritos en torno al lenguaje.

1.1. ¿«Gramático» o «lingüista»?

Si atendemos a las declaraciones expresas, Ferlosio se ha considerado a sí mismo un «gramático» antes que un «lingüista» (Sánchez Ferlosio, 1998, 74 ss.). Sin embargo, el contenido de sus obras no es estrictamente gramatical. Se ocupa de un conjunto de cuestiones que pertenecen a un campo temático más extenso: el de la lingüística. Se plantea, por tanto, la siguiente cuestión: ¿se puede considerar a Ferlosio un «lingüista» a pesar de que «gramático» sea el único término utilizado expresamente por él para describir su trabajo?

Para responder a esta pregunta puede ser útil la distinción propuesta por Saussure entre «gramática», «filología» y «lingüística» propiamente dicha. La gramática se propone definir reglas para distinguir las formas correctas de las formas incorrectas; la filología se centra en el estudio e interpretación de textos (y en los asuntos históricos que estos textos aparejan); la lingüística se ocupa de algo olvidado por la filología: la «lengua viviente» (Saussure, 1987, 65 ss). La lingüística, además, establece como propio un objeto muy definido: el *sistema* de la lengua. (Ibíd., 73-74). A la vista de estas consideraciones, nuestra presentación de los trabajos de Ferlosio justificará la consideración de su tarea como una tarea «lingüística», a pesar de que algunos de sus estudios sean específicamente *gramaticales* (y aunque tampoco falten aspectos *filológicos* en muchos de ellos).

Al defender que los intereses de Ferlosio no se limitan a la «gramática» sino que son, en sentido más amplio, *lingüísticos*, tenemos también presente una opinión tan autorizada como la de Émile Benveniste. Aunque Benveniste no es un autor que Ferlosio cite con frecuencia, su reflexión puede aportar luz a la tarea de dilucidación que aquí pretendemos. Retratando lo que

era la lingüística a mediados del siglo XX, Benveniste afirmaba que el tipo de estudio predominante en aquellos años consistía en «la descripción sistemática, parcial o total, de una lengua particular, con un escrúpulo técnico que nunca fue tan minucioso» (Benveniste, 2007, I, 12). Por otra parte, Benveniste considera necesario que la lingüística entre en contacto con otras ciencias del hombre y de la cultura (Ibíd., 14); aboga por un estudio del lenguaje que no se desvincule del resto de las ciencias humanas (Ídem.); señala como un problema a abordar el de las relaciones entre la lengua y a la sociedad y, particularmente, el del estudio de la impronta cultural en la lengua (por ejemplo en el léxico), o el de la acción de las «creencias» sobre la expresión (Ibíd., 16-18); y llega a afirmar:

«Toda la historia del pensamiento moderno y los principales logros de la cultura intelectual en el mundo occidental están vinculados a la creación y manipulación de algunas decenas de palabras esenciales, cuyo conjunto constituye el bien común de las lenguas de la Europa occidental» (Ibíd., 209).

El lenguaje, en fin, es para Benveniste un hecho humano; es para el hombre «el lugar de interacción de la vida mental y de la vida cultural y, a la vez, el instrumento de esta interacción». (Ibíd., 18). Pues bien, esos rasgos de la lingüística sirven, en parte, para describir la labor de Ferlosio en no pocos de sus trabajos.

No estamos en condiciones de afirmar que Sánchez Ferlosio compartiría las opiniones de Benveniste. Si las recordamos es porque manifiestan una concepción de la lingüística en la que es pertinente el trazado de relaciones con asuntos propios de otras ciencias humanas. Y lo cierto es que esta es una de las características del pensamiento de Ferlosio. Es precisamente aquí, en el interés por la lingüística en cuanto que estudio conectado con las ciencias humanas, donde hay que tener en cuenta que un hecho decisivo en la trayectoria intelectual de Ferlosio es la lectura de la *Teoría del lenguaje* de Karl Bühler, obra que, más relacionada con lo que se suele llamar «lingüística» que con el campo de la gramática *sensu stricto*, ciertamente conecta el interés por el lenguaje con el interés por otras ciencias humanas.

A lo largo de este estudio mostraremos que, generalmente, Ferlosio parte de unas inquietudes e intuiciones propias y que, en el curso de sus lecturas y su meditación, encuentra en otros autores confirmación de esas ideas (o bien otras formas de expresarlas). Consideramos que la relación de Ferlosio con Bühler es una excepción a esta norma. Ante este autor, lo que Ferlosio parece haber hecho es, ante todo, *recibir* ⁽¹⁵⁾. No en vano, en alguna ocasión se ha referido al lingüista alemán como «el maestro Bühler» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 70). Pues bien, «el maestro Bühler» tiene un acercamiento y una profundización en la lingüística en el que se mantienen muy vivas las perspectivas de otros saberes, especialmente la filosofía y la psicología. Así lo expresa el siguiente fragmento, recurriendo a una imagen que nos puede resultar un tanto extraña:

Un profeta a la derecha, un profeta a la izquierda, el Niño Jesús en medio. La teoría del lenguaje tiene que ser como el niño, es decir la simple cima de la labor empírica de los lingüistas. Si la filosofía es el profeta de la derecha, de quien se defiende siempre que amenaza el peligro de un epistemologismo, esto es, la adscripción forzada del lenguaje a una de las posiciones fundamentales posibles de la teoría

¹⁵ El otro autor (no hay muchos más) del que cabría decir algo similar es Max Weber, con quien Ferlosio no ahorra expresiones de admiración. Según veremos más adelante, Weber interesa a Ferlosio, no solo por encontrar en él confirmación de las propias intuiciones, sino también información nueva, descubrimientos, y sobre todo una capacidad de convicción a la que el mismo Ferlosio ha confesado no ser indiferente (Sánchez Ferlosio, 1986, 148).

del conocimiento, puede exigir al profeta de la izquierda el mismo respeto de su independencia. La psicología es el profeta de la izquierda (Bühler, 1985, 14).

Algo de esta concepción de la lingüística hay en Ferlosio, según veremos.

Por otra parte, la concepción de Bühler, para quien «el lenguaje es afín al instrumento» parece tener un eco en algunas ideas de Ferlosio a las que nos referiremos más adelante. Según Bühler, el lenguaje se cuenta entre los utensilios de la vida. Es un *organon*: el instrumento material es una cosa intermedia ajena al cuerpo; el lenguaje también es un *intermediario*; la diferencia está en que al intermediario lingüístico no reaccionan las cosas, sino los seres vivos con quienes tratamos (Ibíd., 12). Una importante consecuencia que este modelo de *organon* es que la gramática presupone una especie de intersubjetividad del utensilio lingüístico (Ibíd., 14):

El hecho del intercambio de signos en el hombre y en los animales se ha convertido en un tema central de la psicología comparada. Su tratamiento adecuado lleva mucho más allá de lo más humano del hombre, el lenguaje. Pues no hay vida común animal sin medios de dirección de la conducta social de la comunidad; no hay comunidad sin *intercambio de signos*, que en el reino de los seres vivos animales es tan antiguo como el intercambio de materiales (Ibíd., 14-15).

Mucho de lo que algunos intérpretes de Ferlosio han dicho sobre la importancia que en su obra tiene la lealtad en la comunicación (v. 11.1.3.) se relaciona con esta intersubjetividad, que forma parte de la naturaleza del lenguaje como *organon*. Aunque las concepciones de Ferlosio sobre la *verdad* o sobre la *comunicación* no son consecuencia directa de esta idea bühleriana de la intersubjetividad, bien podemos considerar que son coherentes con la misma.

Ferlosio se refiere con frecuencia a la distinción de Bühler entre «campo mostrativo» y «campo simbólico» del lenguaje. A partir del concepto de «campo», que considera una creación de la psicología moderna, Bühler ensaya esta distinción, la cual permite una más profunda descripción de la naturaleza del lenguaje (Ibíd., 13ss.).

La teoría de los dos campos afirma que el mostrar y presentar intuitivo en varios modos pertenece a la esencia del lenguaje natural exactamente igual que la abstracción y la aprehensión conceptual del mundo, y no está más lejos de aquella [de la esencia del lenguaje natural]. Ésta es la quintaesencia de la teoría del lenguaje desarrollada aquí (Ibíd., 13).

Para Bühler, el lenguaje, en cuanto instrumento, tiene una naturaleza tal que, para entenderlo, debe ser situado en el marco de la vida y las acciones humanas. Todo hablar está «en asociación vital con el resto de la conducta con sentido de un hombre; *está* entre acciones y *él mismo es una acción*» (Ibíd., 71). Cabe interpretar que una consecuencia particular de esto consiste en que la significación, que no deja de ser parte esencial del hablar y que, por tanto, no deja de ser acción, es un movimiento del hombre hacia la cosa. Tal es la concepción de la significación que hallaremos en Sánchez Ferlosio (v. 1.3.1.). La significación no es el término de ese movimiento sino el movimiento en sí (movimiento que -Ferlosio insistirá en ello- tiene un carácter marcadamente *centrífugo*). Estas ideas de Ferlosio bien pueden estar inspiradas en opiniones de Bühler como las siguientes (o al menos resultan afines y coherentes con ellas):

En el síntoma expresivo en general, en el signo expresivo lingüístico en particular, se manifiesta, según mi concepción propia, una *conexión*; en la señal efectiva de la vida de las comunidades animales y humanas resulta científicamente evidente, a mi parecer, un *factor de dirección real*. Los fenómenos lingüísticos mismos están insertos en la «realidad» (Ibíd., 55-56).

Un último apunte sobre la teoría del lenguaje de Bühler. El lingüista alemán se refirió a la *idealidad* del objeto «lengua». Es otra forma de expresar que, al hablar de la lengua, hablamos de algo que sobrevuela, que planea, entre dos «reinos flotantes», según la expresión de Saussure. Así se expresa Bühler:

Lo que se define al definir la lengua tiene un carácter supraindividual y es la quintaesencia de lo que indica *cómo se habla* o se habló *en una comunidad lingüística dada* (Ibíd., 79).

No es otra la concepción que parece resonar en la descripción ferlosiana de la lengua como «la más impersonal de las cosas humanas», expresión cuyas implicaciones se apreciarán mejor cuando hablemos de la lengua como «intelecto agente» (v. 11.1.2.).

* * *

Llámesese «gramática» o «lingüística» lo que captó su atención, lo cierto es que Ferlosio se sumergió en el estudio de estos asuntos durante los quince años que transcurren entre 1957 y 1972 (Sánchez Ferlosio, 1998, 74-75). Por «estudio» entendedos un trabajo de lectura y también de escritura. En efecto, no pocos trabajos publicados con posterioridad fueron escritos (o tuvieron su primera redacción) en aquellos años.

Para interpretar la peculiar variedad de asuntos de los que se ha ocupado Ferlosio (la lengua, la gramática, pero también la historia, la religión, la ética y la política) y para señalar el modo en que esa variedad es, en sí misma, una aportación, vamos a acudir de nuevo a la enseñanza de Saussure. Al explicar la naturaleza del signo lingüístico, Saussure sostiene que la unidad lingüística es «una cosa doble, hecha con la unión de dos términos». Uno es el concepto; el otro es la palabra en cuanto «imagen acústica». En otras palabras: el signo es la unión del significado y el significante. Estos dos términos pertenecen, respectivamente, al pensamiento y a la lengua. Así pues, según Saussure, el signo nos muestra la existencia de dos «reinos»: el de las ideas y el de las palabras. Ahora bien, es imposible establecer la prioridad de alguno de estos dos reinos. Ambos están unidos íntimamente (Cf. Saussure, 1987, 137-139). Más adelante, en el capítulo dedicado al «valor lingüístico», Saussure afirma que el pensamiento «no es más que una masa amorfa e indistinta»; sin los signos no podríamos distinguir las ideas «de manera clara y constante». Considerado al margen de los signos, el pensamiento es un *reino flotante* en el que nada es distinto ni definido. Ahora bien, la palabra no es un sistema fijado y definido, no es «un molde a cuya forma el pensamiento deba acomodarse necesariamente»; es una «materia plástica» que –eso sí– suministra «los significantes que el pensamiento necesita». De modo que la lengua, como sistema de signos, es una mediación entre dos planos: el plano indefinido de las ideas y el no menos indeterminado de la palabra (palabra que, en este momento de su argumentación, Saussure considera como «imagen acústica»⁽¹⁶⁾). Así pues, la lengua, para Saussure, se constituye «entre dos masas amorfas» (Ibíd., 185-186) ⁽¹⁷⁾.

¹⁶ Existe la lengua escrita, pero es secundaria como fenómeno; el hecho elemental que Saussure constituye como objeto primario de la lingüística es la lengua como «producto social depositado en el cerebro de cada uno» (Saussure, 1987, 91).

¹⁷ Algo distinta parece ser la opinión de Benveniste, quien afirma lo siguiente: «se discierne que las "categorías mentales" y las "leyes del pensamiento" no hacen, en gran medida, sino reflejar la organización y la distribución de las categorías lingüísticas. Pensamos un universo que primero nuestra lengua modeló. Las variedades de la experiencia filosófica o espiritual caen bajo la dependencia inconsciente de una clasificación que la lengua opera por el mero hecho de ser lengua y simbolizar» (Benveniste, 2007, I, 8).

Esta sugerente opinión de Saussure puede ayudar a entender nuestra afirmación de partida: Sánchez Ferlosio no es un lingüista convertido en filósofo ni un filósofo convertido en lingüista. Los *filósofos* en sentido tradicional se han ocupado del *reino flotante* de las ideas, han intentado esclarecer el pensamiento y, con él, el mundo y los diversos aspectos de la experiencia humana, pero el objeto de su saber no es la lengua misma como mediación entre las dos «masas amorfas». Cuando el filósofo ha prestado atención a la lengua, generalmente ha visto en ello un mero método filosófico, un camino para esclarecer cuestiones metafísicas, gnoseológicas, morales.... Por su parte, el lingüista (al menos considerado como «tipo» ideal) se interesa por la palabra, o por la *lengua*, pero no tiene por qué entrar a discutir los "contenidos" del pensar; no entra en la confrontación de las cosmovisiones vehiculadas por cada discurso. Pues bien, Ferlosio es uno de esos autores en cuya obra hay aspectos lingüísticos y filosóficos, en el sentido de que se ocupa del *sistema* de la lengua y también de los contenidos del pensamiento. Ha propuesto sus ideas (sobre la verdad, sobre la historia, sobre la sociedad...) y también ha reflexionado sobre esa mediación entre lo que Saussure denominó las dos «masas amorfas». Ninguno de estos dos intereses es primario en el orden lógico de su obra ni el orden cronológico.

Ahora bien, aunque Sánchez Ferlosio no ha dejado de saltar del campo de la gramática al más general de la lingüística (y a otros como los de la filosofía, la historia y la religión) en su obra encontramos numerosos estudios de tipo gramatical, lexicológico o semántico cuyo carácter es más bien técnico. Al utilizar el adjetivo «técnico» queremos decir que se trata de cuestiones no fronterizas con cuestiones propias de otras ciencias humanas o de la filosofía.

1.1.1. Estudios «técnicos» de un «gramático».

Terminamos este apartado presentando algunos ejemplos de este tipo de estudios, a fin de mostrar, aunque Ferlosio no se considera profesional de nada, en esta parte de su producción alcanza un nivel de competencia que bien podría tenerse por propio de un «profesional» de la gramática (y, en general, de la lingüística).

Irrelevancia del origen del signo convencional.

En *Las semanas del jardín* (Segunda semana: «Splendet dum frangitur»), a propósito de la caracterización de lo que denomina *figuras*, Sánchez Ferlosio se pregunta por la naturaleza de los ideogramas, lo cual envuelve una reflexión sobre la función semántica. Lo propio de la funcionalidad semántica es que el hecho sensible carece de carácter imitativo (y si lo tiene, lo perdió). Establecido (por convención) el nexo entre el hecho sensible y su significado o referencia, «la función significante se desentiende de la original naturaleza descriptiva de la figura» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 204-207). De ahí la conveniencia de no absolutizar la distinción entre signos «motivados» y signos «arbitrarios», ya que esta distinción deja de ser relevante cuando el signo deviene convencional (que es lo que ocurre en las lenguas naturales).

La «asemia».

El fenómeno de la pérdida de significado de las palabras también ha llamado la atención de Ferlosio en diversos momentos de su obra. En los párrafos finales de la segunda de *Las semanas del jardín* («Splendet dum frangitur»), reflexiona sobre los nombres propios, los cuales

«denotan sin designar» (Ibíd., 267) ⁽¹⁸⁾. La relación del nombre propio con la persona que lo porta es arbitraria, es una mera relación de hecho, a diferencia de los términos motivados, en los que se da alguna relación «ya fuera y antes de los hechos».

También ha reflexionado Ferlosio sobre la «asemia» como fenómeno producido por la «repetición». En uno de los comentarios a «Los niños selváticos», de Lucien Malson, se ocupó de este fenómeno poniéndolo en relación con el aprendizaje (VV.AA., 1973, 237-238). Y, en la segunda de las *Semanas del jardín*, al hablar de la pérdida de significado de ciertos textos que acompañan a danzas y juegos, afirma Ferlosio que la mera repetición puede llegar a producir «ceguera» semántica y que esta ceguera es...

...el trágico desenlace de toda obstinada literalidad, a la que, en otro más grave orden de cosas, se halla irremediabilmente vinculada la esencia misma de «ortodoxia» ⁽¹⁹⁾ (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 200).

La «isotopía».

Este fenómeno lo aborda Ferlosio en *Guapo y sus isótopos*, trabajo de 1970 que, sin embargo, tiene también 2009 como año de elaboración, por ser entonces cuando se le hicieron algunos añadidos y se preparó el texto para su publicación. Describe al isotopía como un fenómeno, no conceptual, sino lingüístico. Es «una relación fáctica entre las palabras, una adherencia de hecho en la que se objetivan relaciones de significación» (Sánchez Ferlosio, 2009a, 39). Si consideramos un grupo de adjetivos como «guapo», «lindo», «bonito»..., comprobaremos que nos repele su asociación en una misma a predicación («x» *es *guapo y lindo*). En esa estridencia ve Ferlosio el indicio de que estamos ante una serie de isótopos. Ahora bien, la estridencia no es gramatical ni lógico-conceptual, sino *lingüística*. Así pues, la isotopía es un hecho lingüístico ⁽²⁰⁾. Sin embargo, una incompatibilidad como la del anterior ejemplo es el tipo dato que, según Sánchez Ferlosio, lleva a Chomsky a extender –abusivamente– el alcance de la gramaticalidad y relacionarla con postulados mentalistas y/o vinculados a la idea de a una naturaleza humana definida y común (v. 1.2.1.). En cuanto a los objetos de aplicación de los adjetivos de la isotopía que está estudiando, distingue entre cosa y género humano y, dentro del género humano, el niño, la mujer y el varón adulto. En cuanto a los adjetivos, considera cuatro: «guapo» (que sería el arquetipo) y otros tres: «bonito», «lindo» y «mono». Pues bien, el resultado del análisis es que la

¹⁸ Por tanto, la temática es cercana a la de Quine, quien señala que el mecanismo de la referencia no es simple, directo y evidente, sino que está ligado a elementos extralingüísticos. También se observa cierta afinidad con los planteamientos de Kripke; concretamente, la afirmación de Ferlosio de que los nombres propios no tienen significación se acerca a la concepción de Kripke sobre los «designadores rígidos», que tienen referencia pero no sentido (Cf. Hierro S. Pescador, 1989, 41-425. 447-451).

¹⁹ A esto añade Ferlosio, como ilustración, la referencia a un asunto que para él es especialmente significativo, y que aparece mencionado varias veces a lo largo de su obra: «...el ejemplo [de la relación entre ortodoxia y ceguera semántica] más célebre y escandaloso que conozco es el del pleito en torno a la "omousía", pleito que, según leo en «El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana», de Edward Schwartz –Revisa de Occidente, Madrid, 1926–, fue zanjado en el concilio de Nicea por el propio emperador, que, secundado por Osio, defendió... el principio de que cada obispo podía interpretar libremente la palabra, siempre que se sometiese a ella» y «no permitió al sínodo interpretar auténticamente la palabra oscura», lo que muestra hasta qué punto ninguna ortodoxia oscura puede fundarse a la postre sino en la reducción al silencio de las significaciones mediante la mordaza de la literalidad» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 200).

²⁰ En este punto, Ferlosio añade algo que nos permite clarificar su concepción de la gramática y de la lingüística, y nos confirma en la descripción que hicimos de sus intereses en el apartado anterior: sostiene que la isotopía se sitúa en «un nivel de relaciones no gramatical pero todavía lingüístico y todavía no conceptual» (Sánchez Ferlosio, 2009a, 10). Es decir, que lo «lingüístico» comprendería lo «gramatical» y se diferenciaría de lo conceptual, que sería ya un campo distinto.

clase a la que se aplica «guapo» es el género humano. «Mono» se aplica a una clase que agrupa a las cosas pero no a todos los humanos, sino a los niños y a las mujeres solamente.

Se diría que «mono», «bonito» y «lindo» de una parte y «guapo» de la otra combaten en las entrañas de la lengua por las mujeres y los niños, aquéllos por llevárselos al destierro, integrándolos en la Babilonia de las cosas, éste por devolverlos a la patria, trayéndolos de nuevo a la Sión de la unidad humana (Ibíd., 98)

Tiempos verbales. Contra los «temporalistas objetivos».

«El Castellano y la Constitución» es un ensayo que Sánchez Ferlosio había empezado a escribir años antes de su aparición en *El alma y la vergüenza* (Sánchez Ferlosio, 2000). En esta ocasión, el tema es la flexión verbal de futuro, que, según Ferlosio, ha de considerarse un *modo*, y no un *tiempo*. La ocasión de esta reflexión es el artículo 3.1 de la Constitución, que reza así: «El castellano es la lengua española oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho a usarla». Ferlosio sostiene que en ese artículo se debería usar el futuro, y no el presente. El presente de indicativo sería lo adecuado solo en el caso de que se estuviese *notificando* el contenido de la ley. Pero lo que la ley misma hace no es *notificar*, sino establecer una realidad; no tiene valor veritativo, sino que ella misma es el criterio de verdad o falsedad de las informaciones sobre la ley. Tiene valor perlocutivo, pero no veritativo. En esto, la ley muestra una clara afinidad con el decir en modo imperativo (ordenar). Ferlosio habla también de un posible valor «performativo» de la ley y del mandato, en cuanto que decires que «hacen lo que dicen» (igual que los sacramentos o los actos jurídicos como las sentencias o la expedición de un título universitario). Se trata de actos que «surten efectos» (21). La promulgación de la ley debe usar el futuro porque este modo (que no tiempo) es el uso del verbo adecuado cuando se dicen cosas que «surten efectos». Así caracteriza Ferlosio la nota distintiva de este modo verbal: «el modo futuro *produce* virtualmente, *en acto*, la unión entre sujeto y predicado» (a diferencia del presente, que los enuncia dándolos ya por unidos). Las implicaciones de esta discusión desbordan lo estrictamente gramatical. Lo que en el fondo está defendiendo Ferlosio es que el tiempo no es algo objetivo: no es el «tiempo», como algo ya dado, el que tiene que explicar el verbo, sino el verbo, configurador de la noción de tiempo, el que tendría que dar razón del «tiempo». Y de aquí se derivan diversas consecuencias. Por ejemplo: según Ferlosio, el que no cumple lo prometido no es un mentiroso. El que promete usa el futuro, pero el valor del futuro no es veritativo sino performativo. Por eso el que incumple la promesa puede ser un veleidoso, un infeliz, un sujeto indigno, pero no un mentiroso. Son los «temporalistas objetivos» los que pensarán que el incumplidor de una promesa ha notificado algo que no se corresponde con la realidad objetiva y, por tanto, *miente*. La concepción objetivista del tiempo (sobre todo del futuro) es, según Ferlosio, una concepción mítica cuya única consecuencia no es una mala concepción de la flexión verbal. Como veremos al hablar de la idea de progreso y de la «mentalidad sacrificial», la mentalidad de aquellos que «parecen saber muy bien lo que es el tiempo», se refleja también en ciertas ideas relativas a la historia y a la moral.

²¹ Por eso el artículo en cuestión debería decir: «El castellano *será*...». En lo que Ferlosio sí defiende el texto del artículo es en llamar «castellano» a la lengua oficial del Estado (Cf. Sánchez Ferlosio, 2000, 234-235).

Sánchez Ferlosio también ha reflexionado sobre el pretérito imperfecto. En el ensayo *Glosas castellanas*, publicado en *El alma y la vergüenza* (Ibíd., 253-309), se plantea el tema al hilo del verbo «haber», que es llamado verbo «traspunte» (22). Lo que opina Ferlosio es que el llamado «pretérito imperfecto» ni es pretérito ni es perfecto. Para justificar esta opinión parte de un concepto que aparece en la *Teoría del lenguaje* de Bühler: el concepto de «deixis en phantasma» (Bühler, 1985, 99-100; 141). Bühler habla de la facultad que tienen los hablantes para trasladar al "lugar" no efectivamente existente del que se esté hablando el eje de coordenadas espacio-temporales en el que dichos hablantes sí están realmente presentes. Pues bien, según Ferlosio, el llamado «pretérito imperfecto» es en realidad un «presente en fantasma». Y no es sino el prejuicio «temporalista» el que se esconde tras la consideración del «presente en fantasma» como pretérito.

Anomalía y analogía.

Es también en las *Glosas castellanas* donde Sánchez Ferlosio hace referencia a las dos escuelas gramaticales que había en Roma, en el siglo I a.C.: la de los «anomalistas» (que se asocia a Varrón) y la de los «analogistas» (vinculada a Julio César). Ferlosio dice decantarse por la escuela «analogista», al menos tal como él entiende esa palabra. Para ilustrar el valor y la importancia de la analogía, afirma nuestro autor que no hay que lamentar, sino más bien celebrar, el que un niño diga «ponido» o «rompido» pues, con tales expresiones, demuestra que el sistema formal de construcción lingüística está ya «arraigado en sus entendederas» con una fuerza de producción lo suficientemente autónoma como para «hacer oídos sordos a anomalías». Y es que, según Ferlosio, la analogía es «la gran fuerza mental formalizadora, reguladora, y estructuradora de las lenguas humanas, tanto en la filogénesis como en la ontogénesis». Es cierto que esta concepción puede ser tachada de automatismo, o de ordenancismo. Pero es que la lengua, con sus esquemas y reglas, es, según Ferlosio, «de las cosas humanas, justamente la más impersonal», por lo que cierto «automatismo» pertenece a su naturaleza (23).

1.2. Lenguaje y naturaleza humana.

En la obra de Sánchez Ferlosio como ensayista y articulista es posible reconocer una constante relativa a la idea de «naturaleza humana». El trabajo más relevante en lo que a este asunto se refiere son los «Comentarios del traductor» a la primera edición en castellano de «Los niños selváticos», estudio escrito por Lucien Malson que, a su vez, precedía a la «Memoria e Informe sobre Víctor de l'Aveyron», de Jean Itard (VV.AA., 1973). En este libro, los temas de antropología y de lingüística no solo se alternan constantemente sino que en ocasiones se entrelazan. Una tesis de Malson con la que Ferlosio muestra su acuerdo es la que afirma que *el*

²² En la primera sección de *Glosas castellanas* se discute la corrección de una frase de Lázaro Carreter que comienza así: «hay la creciente legión de quienes...». Según Ferlosio, «haber» es el verbo traspunte, el verbo que pone en escena. No solo pone en escena a los actores, sino que pone la escena misma. En estas funciones, el verbo «haber» rechaza el artículo determinado (así como el verbo «estar» rechaza el indeterminado). De modo que donde Lázaro Carreter dice «hay», debería decir «está» (Sánchez Ferlosio, 2000, 253-309).

²³ Añade Ferlosio que, sin embargo, hay que reconocerle a Varrón la parte que le corresponde, pues también la anomalía tiene su propia actividad en las invenciones de la lengua.

don de la palabra es el elemento decisivo de la condición humana y que, por su propia naturaleza, ese don pone de manifiesto que tal naturaleza es *adquirida*, no *heredada*. Hay que tener en cuenta que estos comentarios se escribieron en la época en la que Ferlosio se hallaba inmerso en lecturas de lingüística: el poso de estas lecturas se puede apreciar en los Comentarios a los que nos estamos refiriendo.

Son tres las cuestiones principales a las que habremos de referirnos en este punto de nuestro estudio: el concepto de naturaleza humana, el lenguaje como rasgo distintivo de lo humano y el aprendizaje. Las tres cuestiones se solapan. Como ya se ha indicado, el lenguaje es una dimensión a la que es inevitable referirse cuando se aborda la cuestión de la naturaleza humana; por otra parte, en las consideraciones de Ferlosio sobre la adquisición del lenguaje y, en general, de la condición humana, están implicadas algunas ideas sobre el aprendizaje.

1.2.1. La «evanescencia» de la naturaleza humana.

Una palabra puede resumir lo más significativo de las opiniones de Ferlosio sobre la naturaleza humana: *evanescencia*. Esta evanescencia no implica que no se pueda hablar en absoluto de lo humano; tampoco impide hablar de diferencias específicas entre el orden de lo humano y el de la naturaleza. Así lo pone de manifiesto el siguiente párrafo:

«Las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos, pero el hijo del hombre no tiene en donde reclinar la cabeza»; la adquisición de la ciencia del bien y del mal enajena para siempre al hombre de la naturaleza y lo pone frente a ella; es un acto de expatriación, de pérdida de la ciudadanía natural. La naturaleza ya no es su regazo, el ámbito con el que se identificaba y del que no se distinguía. El embeleso de la «sociedad integrada» es pretender fijar al hombre en una *natura secunda*, como en una desafortunada, aparte de imposible, imitación secundaria de la animalidad (Ibíd., 228).

Así pues, la idea de evanescencia de la naturaleza humana no supone ignorar la distancia entre lo humano y el resto de la naturaleza. Lo que sí implica es que esa naturaleza humana no es algo previo a las determinaciones de la vida en sociedad. Lo que sugiere la idea de evanescencia es la inaprensibilidad de la naturaleza humana como dato abstracto. La naturaleza humana no es, en fin, *hereditaria*, sino *adquirida* (Ibíd., 327). Sin las determinaciones de la vida en sociedad o, en otras palabras, limitándonos a considerar lo *heredado*, de lo más que se podría hablar es de condición humana en sentido meramente *zoológico* (Ibíd., 300).

Con estas posiciones sobre la evanescencia de la naturaleza humana, Ferlosio se acerca, en lo fundamental, a las opiniones de Malson²⁴. Pero interesa destacar aquí un punto en el que nuestro autor insiste especialmente: el don de la palabra. Este rasgo es lo más determinante en la adquisición de la condición humana y no es posible sin la presencia de *interlocutores*. Se hace así real y efectiva la idea de que no hay naturaleza humana sin la inserción en la sociedad. Efectivamente, Ferlosio comparte con Malson la convicción de que no hay una naturaleza humana hereditaria (Ibíd., 327); sostiene también que lo específicamente humano (o al menos *relevantemente humano*) no es natural (Ibíd., 225). De ahí que el caso más puro y extremado de niño lobo (un niño orgánicamente perfecto absolutamente abandonado muy temprano y rescatado muy tarde) llegaría a ser casi tan irrecuperable como un lobo, pues «sería,

²⁴ Ferlosio comparte esta opinión con Malson. Lo que frecuentemente somete a examen crítico no son las opiniones del autor francés en sí mismas, sino la forma de argumentarlas (VV.AA., 1973, 327).

existencialmente, un perfecto lobo» (Ibíd., 254). En casos como este (o similares), no hay, según Ferlosio, *ausencia* de naturaleza humana sino presencia positiva de una naturaleza lobuna (Ibíd., 274-275). Pues bien, es la ausencia de *interlocutores* en el sentido estricto, es decir, la ausencia del don de la palabra, lo que hace que en estos casos no haya naturaleza humana (o la haya en sentido meramente *zoológico*).

Un aspecto de la cuestión relativo al carácter adquirido de la naturaleza humana es el problema de la posible reversibilidad de dicha adquisición. Según Ferlosio, la posible pérdida de la condición humana no debe ser precipitadamente descartada, ya que el don de la palabra (elemento decisivo a la hora de hablar de condición humana) exige una existencia ubicada «en el seno de una comunidad parlante» (25), de modo que la pérdida física del interlocutor o la ausencia de la tutela de los adultos podrían acaso considerarse mutilaciones, aunque no de tipo fisiológico sino, precisamente, en la condición humana (Ibíd., 283-285).

La evanescencia de la naturaleza humana se relaciona con la idea de *indeterminación*, que también es objeto del atento análisis de Ferlosio. La indeterminación es una de las principales manifestaciones de la evanescencia. Lo que el hombre es, no lo es por causa de la naturaleza. O, inversamente, si hay algo que la naturaleza da al hombre es la indeterminación. Ahora bien, Ferlosio lleva esto hasta las últimas consecuencias, y va más allá de lo dicho por Malson. Se muestra abierto al más amplio abanico de posibilidades hipotéticas como consecuencia de tomarse en serio la indeterminación general del hombre. Así, por ejemplo, afirma que ni siquiera la posición erecta y la marcha bípeda habrían de considerarse como rasgos específicos de lo humano, causados por la naturaleza; si el aprendizaje de la posición erecta y la marcha bípeda es el aprendizaje «normal», dicha normalidad es solamente un dato estadístico de hecho (Ibíd., 272). En definitiva: la naturaleza *permite* ciertos rasgos de lo que consideramos específicamente humano, pero no *obliga* a que aparezcan esos rasgos.

Así pues, Sánchez Ferlosio afirma la indeterminación de la psique humana con respecto a los condicionamientos físicos. Pero no lo hace en un sentido tradicional que podríamos denominar «humanista» (es decir, para mantener la idea de una conciencia donde reside la independencia frente al determinismo de la materia), sino con vistas a defender que ningún aprendizaje es el aprendizaje «natural» humano (salvo, quizá, el de la lengua).

La indeterminación humana habrá de concebirse como indeterminación *natal*, pero no permanente. La indeterminación humana se da *a nativitate* pero, después del nacimiento, el hombre está sujeto a diversos determinismos:

Si del hombre se predicase tal palabra [«indeterminado»] tan sólo (26) por referencia directa al animal, más propio sería decir de él sencillamente «vario»; la indeterminación se predica del hombre, ciertamente, a partir de la comparación con los restantes animales, pero tan sólo en el preciso sentido

²⁵ Ferlosio no ignora que en el pensamiento hay palabra usada ante un interlocutor virtual, no presente físicamente. Pero esa virtualización es muy débil en la primera infancia, de modo que la carencia de interlocutores puede suponer la ausencia del don de la palabra (VV.AA., 1973, 284).

²⁶ En una de las conversaciones mantenidas con el autor de este estudio, Ferlosio manifestó su disconformidad con la supresión de la regla que exigía la tilde para esta palabra. Teniendo en cuenta esto y la fecha de publicación de los textos, optamos por mantener la tilde cuando citamos literalmente frases o fragmentos de las obras (de Ferlosio o de otros autores). En el resto de las ocasiones nos atenemos a la norma vigente. El mismo criterio (atenernos a la norma vigente excepto en la cita literal de textos editados con anterioridad) es el que seguimos con respecto a la norma que suprime la tilde en todos los demostrativos salvo en los muy raros casos de posible ambigüedad.

en que los conceptos de «determinación» e «indeterminación» comportan respectivas referencias de cada miembro respecto de sí mismo. El hombre es indeterminado por referencia a sí mismo, referencia que implica necesariamente reconocer en él un ser sujeto a determinación y destinado a ella; decir que es indeterminado quiere decir, así pues, estrictamente, que no tiene predeterminada *a natiuitate* su determinación. Goza o padece de indeterminación natal; nace indeterminado, *pero se determina después del nacimiento* (Ibíd., 278-279).

Esto es lo que hace que en el hombre se den los modos de existencia más diversos. Por eso en ciertos casos de niños-lobo la indeterminación natal de los humanos dio lugar, dado el contexto de su crecimiento, a una verdadera naturaleza lobuna. Mientras que Malson e Itard ven en el niño selvático un simple no-hombre, Ferlosio cree más plausible que en ellos hubiese «otro animal tan positivo como el hombre», con una condición biológica determinada y eficaz (Ibíd., 289).

Cuando decimos que Ferlosio comparte *en lo fundamental* la tesis sobre la evanescencia de la naturaleza humana, solo decimos que sus opiniones se inclinan en ese sentido, pero no que coincidan en todo con las de Lucien Malson. Por una parte, y con carácter general, podemos decir que hay matizaciones o críticas de Ferlosio a Malson que se refieren principalmente a la forma de argumentar del autor francés. Pero, por otra parte, hay diversas matizaciones o críticas que muestran un punto de vista o una orientación de la opinión en sentido diverso al del autor comentado. Por ejemplo: según Malson, los niños selváticos constituyen la prueba de que la expresión «naturaleza humana» es «algo absolutamente huero de sentido» (Ibíd., 36-37). En cambio, Ferlosio afirma que eso es «mucho decir»:

Mucho decir es esto, como si el concepto de naturaleza fuese algo absolutamente claro y unívoco. ¿Por qué no conformarse con decir que es contradictorio? Una expresión contradictoria no siempre es huera de sentido; en este caso lo que haría es llevar los conceptos hacia sus propios límites, dándoles de rechazo una superior actividad: sostener la palabra «naturaleza» para el hombre podría también ofrecernos la ventaja del contraste y dejar sitio a la eventual sospecha de que tampoco entre los animales hay del todo algo tan ordenado, tan segura y previsora como lo que creíamos pensar como «naturaleza», y permitirnos ver cómo en todas partes hay accidentes, arreglos fortuitos, aciertos y fracasos; en una palabra, que todo tiene algo de monstruoso. Pero la separación radical entre naturaleza y no naturaleza esconde aquello, y beneficia demasiado el equilibrio conceptual de la palabra, hipostasiando el designatum en el más imprudente de los fetiches ontológicos. Mientras que manteniendo el concepto aun a costa de hacerlo chirriar (...), se podría comenzar a sospechar que tampoco en los animales hay, tal vez, propiamente hablando, una «naturaleza», que lo que hasta la fecha habíamos venido entendiendo por tal es una superchería ontológica, resultante de una proyección sobre el cosmos de las ideales regularidades de las instituciones humanas (Ibíd., 226-227).

Así pues, la proyección de las regularidades institucionales humanas sobre el mundo que nos rodea daría lugar a una concepción de la naturaleza como realidad excesivamente caracterizada (e incluso unilateralmente caracterizada) por estar sujeta a una legalidad (siendo así que esto solo se predica con propiedad de las instituciones humanas):

Así, por medio de la *metábasis eis allo génos* del concepto de ley, el concepto de «naturaleza» queda gravado de antropomorfismo, en el sentido de concebir las regularidades del cosmos como *obediencia a un código*, o sea bajo la figura de un derecho; si las ciencias han renunciado a la idea de un demiurgo, de un legislador, deben también poner en cuestión las concepciones que lo demandaban. (...) la concepción de la naturaleza como «objeto que obedece a algo» es un reflejo de la de una sociedad que obedece a unas leyes. No se trata tanto de incoar sospechas de anarquía, cuanto de concebir inmanentemente aquellas regularidades, de concebir el cosmos no ya como objeto, sino como sujeto, esto es, como ente autóctono e inmanente. Esto socavaría, por ejemplo, el propio concepto de la monstruosidad (Ibíd., 227).

Estos intereses de Ferlosio no son exclusivos de sus comentarios a *Los niños selváticos*. Así lo ponen de manifiesto otros textos en los que nuestro autor ha escrito sobre este tema.

- En un texto escrito en 1962 y 1965 titulado *Personas y animales en una fiesta de bautizo* hallamos la idea de que es la sociedad la que configura y otorga lo que solemos denominar «naturaleza humana», si bien en otros términos y a propósito de otras cuestiones (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 11-46). Concretamente, Ferlosio llamaba la atención sobre la capacidad que se le confiere al derecho por sí solo para «sacarnos de la naturaleza e introducirnos en la humanidad» (Ibíd., 12). En la línea de lo que ya se dijo más arriba sobre la posibilidad de una pérdida de la condición humana, Ferlosio sostiene que lo que convertiría al niño en persona es tener la condición de «interlocutor», y relaciona esta palabra con la etimología de «responsabilidad» (27):

... aquí sólo quería quedarme con la vinculación etimológica de «responsabilidad» con «responder», de «responder de las acciones» con «responder a las palabras», «responder a una llamada», y de la de «prosópon» y «persona» con el papel teatral, es decir, con el interlocutor. Una persona es un interlocutor, es un hablante o por lo menos alguien que pueda hacerse, de algún modo, parte –siquiera sea asimétrica- del comercio verbal (28) (Ibíd., 13).

- Consideraciones sobre la naturaleza humana y la adquisición de la misma las encontramos también en un artículo escrito bastantes años después, en 1993: «El alma y la vergüenza» (Sánchez Ferlosio, 2000, 15-59). Para el tema que nos ocupa, lo que nos interesa es la opinión expresada en este artículo según la cual toda educación es constricción, pues redundante en la idea de que son los condicionamientos sociales los que confieren aquellos rasgos que solemos considerar definatorios de lo humano. En efecto, sostiene Ferlosio que toda educación es, en última instancia, una imposición de una voluntad sobre otra voluntad para «ahorrarla y determinarla» conforme a los patrones que configuran toda sociedad humana (Ibíd., 27) (v. 1.2.3.).
- En la línea de la «evanescencia de la naturaleza humana», en *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* hallamos algunos «pecios» que dan testimonio de una experiencia de confusión de las fronteras entre la *naturaleza* y la *civilización*. He aquí un ejemplo:

Naturaleza y civilización... Pero, decidme: ¿qué es más naturaleza: un león persiguiendo a un antílope en el Parque Nacional de Tanganika o un gato persiguiendo a una rata bajo la luz de los faroles junto a la interminable pared del matadero? (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 9) (29).

²⁷ En esta misma línea, Ferlosio reflexiona también sobre el camino que lleva al niño hacia la intersubjetividad con el adulto (Sánchez Ferlosio, 2009a, 100-101).

²⁸ Consecuentemente con esto, Ferlosio afirma incluso que un perro es, rigurosamente hablando, una persona, aunque lo sea tan solo en la medida en que es capaz de asumir uno de los dos papeles –el de receptor– en la función apelativa (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 13-14).

²⁹ Sobre las difusas fronteras entre naturaleza y civilización, véase también, en *Vendrán más años malos...*, «Cuatro paisajes imperiales»: II. (*La Gran Muralla*) y III (*Teatro Marcello, en la ciudad de Roma*) (Sánchez Ferlosio, 1993, 57-62).

1.2.1.1. Una cuestión candente en la época.

El interés por la relación entre el lenguaje y la naturaleza humana se manifiesta en la obra de Ferlosio ya en los años sesenta pero, sobre todo, en 1973 (año de aparición de sus «Comentarios del traductor» incluidos en el volumen de Malson-Itard). Pues bien, no podemos dejar de advertir que este interés estaba muy vivo en la época.

Solo dos años antes de la fecha de publicación de esta traducción de *Los niños selváticos...* se había producido el célebre debate entre Noam Chomsky y Michel Foucault: «On human nature» (Chomsky-Foucault, 2006, 2-58). En este debate, que, entre otras cosas, es un debate sobre la naturaleza humana, el lenguaje aparece como un elemento nuclear de la discusión. Preguntado por esta relación entre lenguaje y naturaleza humana, Chomsky hace su conocida apelación al «conocimiento instintivo», (*instinctive knowledge*), a un «esquematismo» (*schematism*) que sería el fundamento del desarrollo u obtención de un conocimiento complejo y de un uso creativo del lenguaje sobre la base de datos muy limitados. Según Chomsky, este conocimiento o esquematismo es un elemento constitutivo fundamental de la naturaleza humana (*one fundamental constituent of human nature*) (Ibíd., 4). Así pues, al hablar de «naturaleza humana», Chomsky se refiere a esta masa de esquematismos, de principios organizativos que son innatos (*innate organizing principles*) y orientan nuestro comportamiento social, intelectual e individual (Ibíd., 4-5). Foucault, en cambio, manifiesta una posición que está más cercana a la de Ferlosio (y Malson), aunque no coincide con ella exactamente, ni en sus detalles ni en sus presupuestos. No afirma, a la manera de Ferlosio, la evanescencia de la naturaleza humana, pero sí niega la tesis de Chomsky de dicha condición humana, junto con ciertos elementos profundos del lenguaje, tenga carácter innato. Foucault desconfía incluso del concepto mismo de naturaleza humana (yendo así más allá de las posiciones de Ferlosio). Afirma, en efecto que el de «naturaleza humana» no es un concepto interno, que juegue un papel en el discurso y en el razonamiento de las ciencias, sino uno de esos conceptos periféricos mediante los cuales la práctica científica se refiere a sí misma, diferenciándose de otras prácticas científicas y delimitando su objeto (Ibíd., 5) ⁽³⁰⁾. Como se puede apreciar, en este debate con Chomsky, Foucault viene a reafirmar su tesis sobre la *arqueología* de las ciencias humanas, tal como se expone en *Las palabras y las cosas*, y nos interesa subrayar cómo en esta su obra fundamental la cuestión del lenguaje también es nuclear, si bien no se trata de un enfoque lingüístico sino que la reflexión sobre el lenguaje se incluye en otra, más amplia, sobre los saberes en la época moderna. El "hombre", sostiene Foucault, se constituyó cuando el lenguaje estaba abocado a la dispersión, cuando el discurso hizo crisis. Nacieron la biología, la economía política y la filología y, en el espacio vacío que quedó entre ellas, se ubicó este concepto periférico que es "el hombre". Pero, ahora, el "retorno" del lenguaje anuncia que el hombre está "terminado" (Foucault, 2006, 373). El hombre se dispersará cuando el lenguaje se recomponga, de modo que la reflexión sobre esta desaparición es inseparable de la preocupación por el lenguaje: dado que

³⁰ Literalmente, el fragmento de la intervención de Foucault es este: «I believe that of the concepts or notions which a science can use, not all have the same degree of elaboration (...). There are at the same time elements which play a role in the discourse and in the internal rules of the reasoning practice. But there also exist "peripheral" notions, those by which scientific practice designates itself, differentiates itself in relation to other practices, delimits its domain of objects».

«el lenguaje está de nuevo allí», el hombre debe volver a la «inexistencia serena» en la que permanecía cuando imperaba la unidad del Discurso (Ibíd., 374).

Por otra parte, fue precisamente en 1973 (año de publicación de *Los niños selváticos...*) cuando se publicó *Lalia*, de Agustín García Calvo. Para empezar, merece la pena destacar que la «Presentación» del libro incluye, entre otros, un agradecimiento «a los amigos que con el calor de la conversación y la puridad de la crítica han ido ayudándolo a surgir y desmadejarse, señaladamente *Rafael Sánchez Ferlosio*, de cuya compañía en la reflexión sobre cuestiones como éstas he gozado a lo largo de ya trece o catorce años»³¹ (García Calvo, 1973, 22). El parentesco que hay entre las inquietudes de Ferlosio sobre la naturaleza humana y ciertas aportaciones de Agustín García Calvo es mucho más significativo aún que la coincidencia temática con el debate Chomsky-Foucault. García Calvo y Ferlosio no solo han estado unidos por la amistad sino también por el estudio y la reflexión. Así, la coincidencia que encontramos entre Ferlosio y García Calvo no solo se aprecia en el común interés por ciertos temas, sino también en las opiniones sobre dichos temas (aunque esta coincidencia no sea total). Lo iremos comprobando a lo largo de este estudio pero, de momento, nos interesa la cuestión del lenguaje. A este respecto, García Calvo señala, ya en la misma «Presentación» que hemos citado, el hecho de que, «en los últimos decenios», los lingüistas y los antropólogos (y también los sociólogos) han confluído en sus investigaciones, lo que es indicio de un «entrecruce» o confusión de la sociedad y la lengua como objeto de estudio (Cf. Ibíd., 5-6). Con ese telón de fondo intelectual, García Calvo hace una serie de aportaciones que conectan los asuntos antropológicos con los lingüísticos. Entre ellas podemos destacar ahora la sugerencia de una relación de dependencia entre la traducción y la cultura. Según García Calvo, el concepto de «cultura» no existía como tal antes de que apareciese el concepto de «traducción», en la cultura griega, y no antes del siglo III a.C. Así, aunque García Calvo no utiliza el término “evanescencia” de la cultura, sí podemos decir que, en su opinión, un concepto antropológicamente tan relevante como el de «cultura» no ha existido siempre, no es connatural a los hombres, sino que aparece como consecuencia de un fenómeno lingüístico. García Calvo sugiere que hechos como «la idea» o «el concepto» nacen cuando nace la conciencia de que ciertos contenidos son reproducibles, y esta conciencia nace con la conciencia del concepto de “Lengua”, que a su vez nace de la práctica de la traducción: «en el establecimiento de la traductibilidad entre lenguas está el nacimiento de hechos como la idea o los conceptos, sustancia de la falsa realidad de nuestro mundo» (Ibíd., 17-18). Pues bien, si la Cultura es, en cierto modo, un conjunto de ideas, resulta que no había conciencia de la Cultura antes de que hubiese conciencia de la Lengua y, a su vez, no había conciencia de la Lengua antes de la práctica de la traducción. Por tanto, el fenómeno del ascenso a la conciencia de tener cultura y el de la aparición de la cultura misma parece que son uno (Ibíd., 70).

³¹ Si tenemos en cuenta que *Lalia* es de 1973, esos «trece o catorce años» vienen a coincidir con la época en la que Ferlosio se sumergió en la lingüística (Cf. Sánchez Ferlosio, 1998, 75).

1.2.2. El lenguaje y el «afincamiento en lo virtual».

Como ya se dijo más arriba, la tesis de la evanescencia no implica que no se pueda hablar de lo humano ni impide establecer diferencias entre lo humano y lo animal. Pues bien, en la constatación de esa distancia entre el hombre y el resto de los animales está implicado el hecho del lenguaje (32). ¿Qué papel tiene el lenguaje en la comprensión de la especificidad humana? Aún podemos añadir algo sobre esta cuestión.

En un momento de su trabajo, afirma Malson que el hombre «escapa de la cárcel del "ahora"» gracias al lenguaje, ya que el lenguaje supone «la conciencia de lo posible y el afinamiento en lo virtual» (VV.AA., 1973, 34). Sin negar por completo esta afirmación, Ferlosio la matiza: dice que, más que «implicar», el lenguaje «apareja» la *conciencia de lo posible* y el *afincamiento en lo virtual* (Ibíd., 218). Y es que una supuesta capacidad de «afincamiento en lo virtual» resulta bastante inaprensible, o indefinible, si se concibe como algo previo o independiente de su manifestación en el lenguaje. El hecho menos gratuito en el que se puede pensar como dato previo a la existencia del lenguaje es el mayor volumen y complejidad del cerebro humano, pero si se relaciona esto con la capacidad de «afincamiento en lo virtual», se incurre, a fin de cuentas, en un argumento del tipo «*post hoc ergo propter hoc*» (Ibíd., 219).

Otro dato importante que debemos subrayar en los ensayos de Ferlosio es que su opinión sobre la relación entre lenguaje y naturaleza humana diverge de la de Chomsky. Ferlosio se aleja tanto de los presupuestos como de las implicaciones de la lingüística chomskiana. Esta divergencia la expresa Ferlosio –sin nombrar a Chomsky– en un comentario a la frase que abre el trabajo de Malson: «Que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene –o más bien es– historia es, a estas alturas, una idea definitivamente recibida». Ferlosio, aunque comparte en lo fundamental la posición de Malson, no cree que la discusión esté tan zanjada, y pone ejemplos de interlocutores que, de un modo u otro, explícita o implícitamente, mantienen la afirmación de una naturaleza humana. Así, habla Ferlosio de «ciertos sectores de la lingüística generativa y transformacional» que tienden a recuperar –innecesariamente– «la idea precondillaquiana de las "ideas innatas"», y ven en ello el fundamento para hablar de una naturaleza humana (33).

Por otra parte, comprobamos que a propósito del lenguaje podemos profundizar en el concepto de evanescencia. Lo que el lenguaje tiene de reflexivo es un dato implicado en la reflexión sobre un concepto de naturaleza que, en sí mismo (y no solo en su aplicación a la idea de «naturaleza humana»), ha de ser repensado. Ferlosio no parte de un concepto acabado de naturaleza, para decir que no hay tal cosa en el hombre, sino que, en su opinión, es el concepto mismo de naturaleza el que hay que reconsiderar (Ibíd., 203). En esta línea, escribe lo siguiente:

Al afirmar que el hombre no tiene una naturaleza sino que tiene –o más bien es– una historia, como se dice ya en las primeras líneas de este libro, hay que tener cuidado de no incurrir, por descargar al hombre –y con toda justicia– de un lastre ontológico, en el error de reforzar de rechazo ese mismo

³² Que el lenguaje es algo característico del hombre es una opinión ampliamente compartida. Por su autoridad como lingüista, mencionaremos a Émile Benveniste, que escribe lo siguiente: «Aplicada al mundo animal, la noción de lenguaje sólo tiene curso por abuso de términos» (Benveniste, 2007, I, 56). La afirmación que citamos se encuentra en el capítulo V del primero de los dos volúmenes publicados en castellano bajo el título *Problemas de lingüística general*, en el que Benveniste toma en consideración los sistemas de comunicación animal a los que en ocasiones se llama «lenguajes» (especialmente el de las abejas) y expone los motivos para descartar tal consideración.

³³ El otro ejemplo es la obra de Freud, en la que, según Ferlosio, parece mantenerse la idea de una naturaleza humana «siquiera sea como último término de referencia y de contraste» (VV.AA., 1973, 203).

lastre [ontológico] en el concepto de naturaleza (...). La crítica contra el ontologismo debe embestir también contra el propio concepto de naturaleza, pues tiene que ser, antes que nada, una crítica conceptual (Ibíd., 238-239).

A partir de aquí, Ferlosio llega a plantear algo que solo aparentemente es paradójico. Aunque critica el ontologismo, añade que, en cierto sentido, se puede afirmar lo contrario: que solo el hombre «tiene propiamente un ser»:

Y en un cierto sentido se podría afirmar precisamente lo contrario: que sólo el hombre tiene propiamente un ser, en la medida en que es el único que ratifica y eleva a modelo, ante el espejo del lenguaje, la figura de su propia existencia; el único que se extiende a sí mismo un documento de identidad, que no otra cosa es lo que llamamos *ser*. Es cierto que se lo extiende también a todas las otras cosas, desde el momento en que las nombra, pero sólo de él es verdad, o más bien se hace verdad, en la medida en que sólo a él llega a afectarle verdaderamente. Y viene a ser, paradójicamente, esta misma facultad para expedir documentos de identidad que sólo el hombre tiene y que sólo de él hace verdad la afirmación de un ser, la que hace verdad la afirmación contraria que le libra del lastre de ese ontologismo (Ibíd., 239).

Así pues, aunque la tesis de la evanescencia se opone al ontologismo, la crítica de ese ontologismo no hace que Ferlosio renuncie al concepto de «ser», sino que señala que esa idea del «ser» es el resultado de un hecho: que el hombre (y solo el hombre), a partir de su propia existencia puesta ante «el espejo del lenguaje» ratifica y eleva a modelo dicha existencia, y con esa plantilla tiende a interpretar y clasificar el mundo. El único «documento de identidad» que el hombre puede expedir es el que se expide a sí mismo (mediante el «espejo del lenguaje»). Olvidar esto sería, según Ferlosio, el error del ontologismo, y ese error conduciría a definir un concepto de naturaleza como algo ya dado, previo, siempre igual a sí mismo. De ahí que, antes incluso de repensar el concepto de naturaleza humana, haya que repensar el concepto mismo de naturaleza.

Ferlosio también sitúa en el lenguaje el origen del impulso clasificador del ser humano. Este es otro de los rasgos propios de lo humano, y Ferlosio lo saca a relucir a propósito del caso de otro de los «niños selváticos»: Kaspar. Según Ferlosio, este impulso clasificador está vinculado al lenguaje y, como todo lo específicamente humano, se debe al influjo de la sociedad. Por eso la presencia de este rasgo en Kaspar hace que se le deba considerar un caso muy poco puro de «homo ferus» (Ibíd., 262).

Volviendo a la pregunta de la que partíamos (*¿Qué papel tiene el lenguaje en la comprensión de la especificidad humana?*), hemos de añadir que hay un elemento que, para Ferlosio, parece erigirse en criterio decisivo para considerar que un ser tiene «capacidad lingüística» y, por tanto, es de condición humana. Se trata de la «función significativa». La ocasión de esta reflexión es el hecho de que, en ocasiones, los «niños selváticos» se muestran capaces de repetir una frase. Según Ferlosio, esa capacidad de articular y reproducir la frase de memoria parece que solo puede fundarse en «una facultad lingüística general» del sujeto que le permite decir *otras frases* a las que sí dota de sentido. Esta función es la «intencionalidad significativa» (v. 1.3.1.). A un niño que no sepa hablar se le pueden enseñar (por imitación sin sentido) algunas sílabas pero solo la función significativa podrá «tirarle de la lengua» hasta llevarle a la elocución de frases completas (Ibíd., 260-261).

Dos comentarios de Ferlosio (estos ya a Itard, no a Malson), permiten profundizar en la «función significativa» y en su relevancia a la hora de señalar la presencia o ausencia de la

capacidad lingüística como rasgo específico humano. Se trata de dos comentarios a sendas acciones llevadas a cabo por Víctor de l'Aveyron. La interpretación que hace Ferlosio de la primera de estas acciones acerca a Víctor a la condición humana; la interpretación de la segunda, aunque no excluye que este niño había accedido a la función significante (es decir, a la capacidad lingüística y, por tanto, a la plena condición humana), sí que impide dar apresuradamente por sentado ese hecho.

Itard cuenta que, cuando se le mostraba un recipiente de agua vacío poniéndolo boca abajo, Víctor iba a por agua. Ferlosio llama «autosemántico» a lo que posee esta capacidad significante inmediata, independiente de toda convención (Ibíd., 336). En esto, Víctor estaba más cerca de los humanos que de los animales, pues el gesto de invertir el cantarillo solo puede hacerse ante «quien esté permanentemente preparado, como el hombre, a una atención semiótica o semántica indeterminada y universal, a quien esté predispuesto a leer en todas las cosas y acciones». Esto es lo que, según Ferlosio, diferencia a los humanos de los animales. Los animales pueden establecer una conexión entre el humo y el fuego, por ejemplo. Pero en esa conexión no hay desdoblamiento entre el hecho y la representación. Ese desdoblamiento es lo específicamente humano (Ibíd., 337-338). Así pues, el lenguaje oral articulado, al que tradicionalmente se consideraba –por lo demás, fundadamente– el primer distintivo de la especie humana, funda su mecanismo sustancial (la significación) en un tipo de conexiones que también es accesible al animal aunque, a partir de esas conexiones, el animal no da el salto a la significación.

Esto querría decir, tal vez, que más diferencial aún que la propia existencia positiva de un lenguaje establecido, representado en la diversas lenguas, sería la activa y permanente disposición del hombre a proyectar a cada instante sobre todas las cosas una actitud semiótica o semántica, una mirada ideográfica, siempre pronta a leer o a descifrar –y por ende a trocar en jeroglífico– cuanto encuentra al alcance de sus ojos. El surgimiento de las artes mágicas, y más aún de las adivinatorias, podría ser un notable testimonio de este vivir en solícita vigilia de atención semiótica o semántica, en un perpetuo trance de significación (Ibíd., 341).

Según el otro relato de Itard que anunciábamos más arriba, en cierta ocasión Víctor cogió por propia iniciativa unas tarjetas de cartón con cuatro letras con las que se podía formar la palabra LAIT. Las puso en su bolsillo y, al llegar a casa de un tal Lemerí, donde acudía todos los días a tomar leche, formó con las tablillas la palabra LAIT. Pues bien, curiosamente, esto, a los ojos de Ferlosio, no hace a Víctor tan humano como su reacción ante el recipiente vacío invertido, pues probablemente no actuó así por haber accedido a la noción de «signo», sino que realizó esta acción movido por la noción de «tener contentos a los demás», así como por la de «premio» (Ibíd., 344). La noción de premio no es sino una relación de consecuencia, la noción de signo no lo es. Así que del hecho de que Víctor colocase las cuatro letras según una disposición que se le había enseñado previamente y que, una vez hecho esto, esperase el tazón de leche, no demuestra que concibiese «LAIT» como signo de lo que se le entregaba; podía esperar la leche simplemente por creer haberla merecido con su obediencia (Ibíd., 344-345). Asunto distinto es que, en el aprendizaje, la adquisición de la relación de consecuencia pueda ser un vehículo para adquirir la relación de signo (Ibíd., 346-347).

Las conclusiones que extrae ante este tipo de acciones son, para Ferlosio, el principal error de Itard (por quien, por lo demás, nuestro autor dice mostrar aprecio y simpatía).

1.2.3. El aprendizaje.

Hablaremos en este apartado de «aprendizaje» y de «educación» indistintamente, ya que ambos se refieren al mismo proceso, solo que visto desde el punto de vista del niño y del adulto respectivamente ⁽³⁴⁾.

Al hablar del aprendizaje completamos el estudio de una triada de cuestiones que, en los trabajos de Sánchez Ferlosio, están interconectadas: la naturaleza humana, el lenguaje como rasgo humano distintivo y el aprendizaje. La crítica a lo que más arriba hemos denominado «ontologismo» implica que no hay «naturaleza» humana sin el influjo de lo social. Ahí se ubica el aprendizaje. Por otra parte, el tema del aprendizaje y el del lenguaje están íntimamente relacionados pues, si bien es evidente que el aprendizaje, como dimensión de la experiencia humana, abarca muchos otros procesos además de la adquisición del lenguaje, este aprendizaje no es uno más sino que, al menos desde la perspectiva de Ferlosio, parece ser algo así como el *aprendizaje por antonomasia*. El del lenguaje es un aprendizaje «que ahorma, que obliga y compromete como ninguna otra cosa en este mundo» (Sánchez Ferlosio, 2000, 25).

El aprendizaje de la lengua pone de manifiesto dos características del aprendizaje humano en general en las que Ferlosio insiste especialmente: su coordinación con una actitud de docilidad por parte del niño y el carácter constrictivo de la educación que lo hace posible. Esto último, y el hecho de que «la mente de los niños es ya la mente humana» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 44) explica la atención que Ferlosio ha prestado al lenguaje y al pensamiento de los niños. En efecto, veremos que muchas de sus reflexiones sobre el lenguaje y sobre el aprendizaje se desarrollan a partir de la observación del lenguaje infantil (o encuentran en él una corroboración de tesis previas).

Dada la íntima relación existente entre el tema de la naturaleza humana, el del lenguaje y el aprendizaje, no extrañará que, también para el estudio de este tercer asunto, los trabajos más significativos vuelvan a ser los «Comentarios» a Malson e Itard (VV.AA, 1973, 199-403) y «El alma y la vergüenza» (Sánchez Ferlosio, 2000, 15-59).

Empezaremos por «El alma y la vergüenza», ya que en este ensayo encontramos ideas de Ferlosio sobre el aprendizaje de la lengua explícitamente relacionadas con otras tesis sobre el aprendizaje en general.

Una de las tesis principales de «El alma y la vergüenza» es la que se refiere a la naturaleza constrictiva de la educación. Sin embargo, la constrictión no solo está presente en la educación sino que empapa toda la convivencia en la sociedad. Por eso en este ensayo Ferlosio se ocupa también de las formas de constrictión que la vida en sociedad conlleva. Así pues, los dos temas de este ensayo son la educación y la «socialidad». Si, además, tenemos en cuenta la opinión de Malson –compartida por Ferlosio– según la cual la naturaleza humana es más *adquirida* que *heredada*, y que el lugar de esa adquisición no es otro que la sociedad, resultará que la constrictión es un mecanismo fundamental en el acceso a la condición propiamente humana.

Antes de formular esas opiniones, Ferlosio se refiere a un concepto previo: el de «violencia». Lo que le interesa, ante todo, es dejar sentado que no solo es «violencia» la que

³⁴ Las opiniones de Ferlosio sobre el tema de la educación como institución social (el sistema educativo, los métodos pedagógicos...) las presentamos en el capítulo 10 de este estudio (v. 10.4).

tiene carácter físico, el daño corporal, sino que también la amenaza es violencia («violencia en su fase conativa») (Ibíd., 17). La inclusión de la amenaza dentro del concepto de violencia permite acceder a otra distinción que interesa mucho más a Ferlosio: la violencia como medio y la violencia como fin. Tenemos, pues, una «violencia gratuita» (que es fin en sí misma) y una «violencia de extorsión» (cuyo móvil o designio no está en sí misma) (Ibíd., 17). De este segundo concepto es del que se ocupa Ferlosio en este ensayo, aplicándolo al análisis de la educación y la socialidad. Pero no utiliza el concepto «violencia de extorsión»; habla, más bien, de «violencia constrictiva». El fin de la violencia constrictiva es la imposición de una voluntad sobre otra voluntad.

Pues bien, según Ferlosio, *toda educación es constrictiva* (Ibíd., 20). Ante todo, hay que advertir que si se invierten los términos, la afirmación no es válida. En efecto, no toda constrictión es educativa. Hecha esa aclaración, persiste el hecho de que toda educación tiene lugar entre una voluntad que se impone –o lo intenta– y otra que se doblega –o se resiste a hacerlo. Ahora bien, esta constrictión cuenta, según nuestro autor, con la colaboración de un impulso de docilidad que siempre está presente en los niños; una docilidad que no es mera falta de resistencia, sino algo activo y positivo. Se trata de un «espontáneo impulso de convergencia con el medio formado por sus prójimos» en virtud del cual el niño muestra querer ser uno de ellos, *pertenecer a ellos*. Existen las rebeldías, pero se refieren a las cosas (querer o rechazar esto o aquello), no al vínculo mismo; ninguna rebeldía del niño llega hasta el punto de hacerle dejar de desear que se le reconozca la *pertenencia* (Ibíd., 21-22).

Podría pensarse que esta docilidad suprime el carácter de constrictión de la educación. Pero no es así, ya que es el adulto, y no el niño, el que decide el contenido de lo que *se hace* (Ibíd., 24).

En cualquier caso, la docilidad del niño no es pasiva. La idea de una docilidad pasiva la relaciona Ferlosio con la tesis de la *tabula rasa*. Sin embargo, también rechaza la postura contraria: el innatismo. En efecto, la concepción de la docilidad del niño como docilidad pasiva surge...

...extremando la ya extremada mentecatez de la tristemente famosa *tabula rasa* de aquel gran mentecato de Condillac, cuya indigencia científica se ha pretendido recientemente subsanar con la no menos insostenible rehabilitación del innatismo (Ídem.).

El aprendizaje de la lengua es una buena muestra, tanto de la docilidad del niño como del carácter constrictivo del aprendizaje en general.

No negaré que el don de la palabra sea un regalo, pero desafío a quien quiera que intente demostrarme que no es también un regalo constrictivo. Un regalo que ahorma, que obliga y compromete como ninguna otra cosa en este mundo (Ibíd., 25).

Especialmente significativas son aquellas situaciones en las que la *competence* ⁽³⁵⁾ que el niño va adquiriendo entra en conflicto con lo que de hecho «se dice» ⁽³⁶⁾. Lo que más interesa

³⁵ *Competence* (competencia) es el conocimiento que el sujeto tiene del sistema de la lengua. *Performance* (actuación) son las realizaciones concretas, el uso que un sujeto particular hace de la lengua. La distinción es paralela a la introducida por Saussure entre «langue» (lengua) y «parole» (habla) (Saussure, 1987, 78-79).

³⁶ Ya se ha mencionado el tipo de situación que ejemplifica esta contradicción: las *performances* infantiles como «ponido» y «rompido» (v. 1.1.).

señalar sobre estas situaciones es que, en ellas, el niño acepta las correcciones del adulto. Esto pone de manifiesto, al mismo tiempo, la docilidad del niño y el carácter constrictivo de la educación (Ibíd., 25-27).

Constricción y docilidad no solo entran en juego en el aprendizaje de la lengua. El conflicto entre normas interiorizadas y lo que se impone como mera facticidad es una constante de la experiencia de la vida en sociedad, también para el adulto. Solo que, en el caso del adulto, la docilidad ya no tendrá por qué ser siempre lo deseable:

La *competence* lingüística –que aquí acepta convivir sin mayor trauma con los usos anómalos que la contravienen– podría tal vez proponerse como paradigma, siquiera metafórico, de otras conformaciones de la mente, no ya lingüísticas sino socioculturales, que, a manera de *competences*, obrarían en el niño convertido ya en adulto como término de referencia y como punto de apoyo para percibir, criticar, desenmascarar y hasta impugnar todas las *performances* acatadas y consagradas por el uso en el correspondiente medio cultural que estén en contradicción con el supuesto substrato originario de principios (...) al que, a manera de *competence* (y al margen de que, de hecho, tal substrato sea, aquí, siempre, en su mayor parte construcción *a posteriori*), tales *performances* culturales pretenden remitir su fundamento y legitimación. A despecho del uso –por no decir del abuso– translaticio y aun tal vez francamente metafórico de la figura de la *competence* lingüística en el contexto de lo cultural, creo que sirve, con todo, para representar el modo en que, aun sin salirse del interior de una cultura, la comprobación y la puesta en contraste de unos determinados usos y costumbres –como a especie de *performances* culturales– con los principios o categorías a lo que –como a modo de *competence*– esa cultura dice atenerse, someterse y sujetarse constituye el proceso por el que cualquier configuración cultural establecida puede llegar a verse enfrentada desde dentro a la crítica y la desautorización (Ibíd., 26-27).

Aunque hay razones para considerar impropio el término «constricción» con respecto al aprendizaje de la lengua («tan poco expuesto a despertar cualquier imagen de violencia»), Ferlosio lo mantiene para poner de manifiesto cómo, en general, la educación es constrictiva aunque no incluya «un aspecto opresor o represor más o menos visible» (Ibíd., 27).

Así pues, el aprendizaje de la lengua es el paradigma de todo aprendizaje, y pone de manifiesto el carácter constrictivo de estos procesos que, no por tener tal carácter, dejan de ser (al menos en principio) benignos, pues, como ya se dijo más arriba, confieren «la condición humana de persona». Estos procesos constituyen la «socialización», que no es algo añadido a la «condición humana de persona», sino precisamente lo que conforma esa condición:

Toda educación es aculturación y socialización; y no basta decir que es una adaptación del niño al medio o una asimilación del medio por el niño, pues tales expresiones no reflejan fielmente lo fuerte que es la cosa; más propio sería decir que el medio natal se apropia socialmente del fruto de su seno, que la sociedad se apodera de sus hijos, los hace suyos, los hace *de los suyos*. Así que la educación es un proceso de apropiación social del niño por el medio; por ese proceso el niño queda integrado en una pertenencia; y él, por su parte, lejos de sentirlo como una limitación, lo que más querrá y agradecerá, en principio, en este mundo, será que tal pertenencia le sea reconocida, que se diga de él: «Es de los nuestros», pues no otra cosa es lo que le confiere y reconoce el estatuto y le confirma la condición humana de persona. Por eso toda cultura en cuanto tal es, por naturaleza, absolutista, y la idea de un «relativismo cultural» contradice el concepto más propio de cultura³⁷. Cualquier idea de pluralismo o de universalismo que, arrollando sin consideración los condicionamientos idiotéticos de toda pertenencia originaria, pretenda formar, bajo drásticos criterios selectivos, una especie de eclecticismo

³⁷ Quizá se podría discutir la afirmación de que «la idea de un «relativismo cultural» contradice el concepto más propio de cultura». El relativismo cultural como perspectiva "etic" no negaría que cada cultura es absolutista (pues lo es en la perspectiva "emic"). (Cf. Harris, 1991, 154-156). El relativismo cultural metodológico, como perspectiva para el estudio "neutro" de las culturas, no niega necesariamente que cada cultura presuponga una suerte de "modesto absolutismo", es decir, que configure la condición humana conforme a unos patrones que, para ella, son los únicos que conforman esa condición humana.

cultural, a modo de *melting pot* o de «olla de fray Junípero», incurrirá en un absolutismo mucho más duro, más limitado, más condicionante y sobre todo más perniciosamente insuperable que el modesto absolutismo de las pertenencias culturales siempre mucho más expuestas, cuando no a sus propios gérmenes internos (por no hablar de «mutantes», metáfora temible por su biologicismo), a la erosión de la intemperie, ya que, a diferencia del universalismo, ellas sí, tienen todavía un exterior (Ibíd., 28).

El mecanismo más importante de la constricción educativa es *la vergüenza* ⁽³⁸⁾. Ferlosio llaga al extremo de afirmar que «la vergüenza es la comadrona o nodriza de toda educación» (Ibíd., 29). Los mecanismos de la vergüenza son importantes, en primer lugar, porque ponen de manifiesto la gran diferencia que hay entre la constricción educativa y la constricción corporal (a pesar de su lejano parentesco). Sin sentimiento de vergüenza no habría educación verdaderamente humana, solo habría «doma», u otro tipo de coacción. Solo en la vergüenza se funda la constricción educativa no física.

Es fácil apreciar cómo la relación entre el lenguaje y la naturaleza humana nos ha conducido al tema del aprendizaje y este asunto, a su vez, plantea el de la vergüenza. No ha de pasar desapercibido que así se nos anuncian algunos temas relevantes para la filosofía moral. Conviene hacer esta advertencia aunque en esta parte de nuestro estudio no nos hemos adentrado aún en ese ámbito específico de cuestiones, a fin de mostrar que, en la obra de Sánchez Ferlosio, la delimitación de los diversos intereses y ámbitos de estudio es difícil, y su separación casi imposible. Limitémonos aquí a apuntar que los elementos morales, lo que se refiere al modo de conducirse en la vida, tienen una importancia capital en el conjunto de los objetivos de esa «constricción educativa no física» para la que resulta tan relevante la vergüenza. Para ilustrar esta relevancia de la vergüenza en la reflexión sobre la moral, podemos citar un estudio de Victoria Camps: *El gobierno de las emociones*. A lo largo de su obra, Camps ha tenido muy presente el aspecto educativo de la tarea ética y, en este libro, incluye un capítulo sobre la vergüenza en el que afirma que «el sentimiento de vergüenza está estrechamente vinculado a los orígenes del sentido moral». Según Camps, no hay vergüenza sin un ojo que mira y juzga; nadie se forma una imagen de sí mismo al margen de los demás y, al mismo tiempo, las imágenes que los otros tienen de mí se forma a partir de aquellas creencias o normas que indican cómo debemos ser (Camps, 2011, 111) ⁽³⁹⁾. En el curso de su exposición sobre este carácter de la vergüenza que podríamos llamar «público», o «intersubjetivo», Camps da cuenta del vínculo existente entre el sentimiento de vergüenza y el concepto del «honor», y recuerda que fue precisamente Ferlosio quien señaló que el sentimiento del honor perdido no es un conflicto psicológico, no es un conflicto del alma consigo misma, pues «el honor es una relación de lealtad con los demás». Así que el deshonor no es tanto (o no debería ser) «haberse fallado a uno mismo» como «haberles fallado a los otros» (Ibíd., 125-126). En efecto, como tendremos ocasión de mostrar, para Sánchez Ferlosio, solo una perversión individualista y centrípeta puede concebir el deshonor como un «fallarse a sí mismo» (v. 6.5; 9.2.).

³⁸ En realidad, lo dicho sobre la violencia, la constricción y la educación se pueden considerar como un preámbulo de las páginas dedicados al verdadero tema del ensayo: la vergüenza.

³⁹ El citado capítulo de *El gobierno de las emociones* da cuenta de una amplia bibliografía sobre el tema de la vergüenza, de la que podemos destacar: Nussbaum, M., *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Low*, Princeton, Princeton University Press, 2004; Margalit, A., *The Decent Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Blackburn, S., *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 17-19.

Pero, en este punto de nuestro estudio, el mayor interés de la reflexión sobre la vergüenza radica en lo que aclara sobre la naturaleza humana. Un primer dato a tener en cuenta es el rubor. El rubor solo se produce ante «la presencia física del prójimo». De todo ello se desprende que la cara no es solo «el espejo del alma», sino que es parte del alma misma. La cara es el lugar de aparición del alma como entidad *social*, es «el lugar privilegiado de la consubjetividad y la intersubjetividad». He aquí un dato empírico en el que apoyar la distinción entre «*Relaciones Cuerpo a Cuerpo*» y «*Relaciones Cara a Cara*». Las relaciones *Cuerpo a Cuerpo* se rigen por normas y leyes que, en última instancia, se sustentan en la posibilidad de la constricción física. Las relaciones *Cara a Cara* son aquellas en las que no interviene esa constricción física (Ibíd., 35). Es en el marco de estas relaciones *Cara a Cara* donde tiene lugar la educación tal como aquí la está entendiendo Ferlosio. El paradigma las relaciones *Cara a Cara* -aunque no su único ejemplo- son las relaciones familiares. Desde la perspectiva de Ferlosio, el poder constrictivo de las relaciones *Cara a Cara* nace del deseo de pertenencia pues, como ya quedó dicho, la declaración «tu eres de los nuestros» (que puede ser explícita o implícita) es lo que confiere la condición humana a la persona (Ibíd., 28). Esta idea de la importancia de las relaciones *Cara a Cara* es antigua en Ferlosio. En un artículo de 1972 titulado «Amor y pedagogía» (*ABC*, 8 de noviembre), expresaba sus recelos ante las notificaciones de las faltas de asistencia a clase de los hijos que los colegios enviaban a los padres y las calificaba de «injerencia indelicada». Esta práctica se considera en este artículo algo propio de un pragmatismo pedagógico que abre una «grieta» en el amor entre padre e hijo («Prefiero que la fuente de estas normas no sea la bárbara fuente del sentido del honor, de la estima de sí mismo, sino la cristiana fuente del amor, el respeto y la lealtad hacia los otros»). Pues bien, la notificación por escrito estorba el aprendizaje de la veracidad espontánea, estorba la creación de esa situación en la que se pone a prueba la veracidad del niño, situación que no es otra que aquella en la que, cara a cara, mirando a los ojos, el adulto pregunta «¿me estás diciendo la verdad? A ver, mírame a la cara» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 17).

Con todo, persiste el parentesco entre la constricción de las relaciones *Cara a Cara* y la violencia, aunque dicho parentesco sea lejano. Ferlosio llega a afirmar que, si se entiende por violencia la imposición de una voluntad sobre otra, la constricción *Cara a Cara* es más violenta que la constricción cuerpo a cuerpo. Esa imposición de una voluntad sobre otra sin violencia física es lo que tiene lugar en la educación. Un niño «domado a golpe de bofetadas y palizas» no ha recibido educación, y su voluntad no ha cedido a otra voluntad: su sumisión desaparece cuando cesa el miedo corporal (Sánchez Ferlosio, 2000, 43).

Si reparamos en el lenguaje utilizado por Ferlosio («alma» y no simplemente «sujeto» o «individuo») podremos comprender cómo la comprensión de la naturaleza del aprendizaje pone de manifiesto y acude en apoyo de las tesis, ya citadas, sobre la naturaleza humana como algo no *heredado* sino *adquirido* (gracias a la socialización). En efecto, el resultado de la constricción *Cara a Cara* no es una serie de rasgos más o menos adjetivos, o superficiales, sino que es el alma misma la que queda configurada por estos procesos. El alma (o «la voluntad») del sujeto sometido a la constricción *Cara a Cara* «se apropia de lo que se le impone» en su medio, lo hace suyo como un elemento de su condición de pertenencia (Ibíd., 43-44) ⁽⁴⁰⁾.

⁴⁰ No ignora Ferlosio que ese medio puede ser «sumamente estrecho, oscuro, limitado y aun francamente siniestro». Pero eso ya es otra cuestión. También es otra cuestión -que, sin embargo, no debemos ignorar, dada su relevancia en el conjunto de la obra de Ferlosio- si el afán de pertenencia puede tener consecuencias indeseables. El

Más allá del ámbito familiar, la constricción *Cara a Cara* se denominará «constricción social», y la constricción *Cuerpo a Cuerpo* será una «constricción institucional» (no en vano el Estado –principal regulador de la convivencia social– es el que tiene el monopolio de la violencia legítima). La constricción institucional es heterónoma, en el sentido de que el sujeto siempre percibe la procedencia de la imposición como algo ajeno a sí mismo; la constricción social, en cambio, es susceptible de apropiación por el sujeto, se interioriza, por lo que impregna la autonomía del sujeto ⁽⁴¹⁾ (Ibíd., 45ss).

Ahora bien, la constricción social solo es posible en ámbitos de tamaño reducido. En poblaciones de gran tamaño no puede competir con la constricción institucional. Ferlosio dice saber que esos mundos en los que es efectiva la constricción social están desapareciendo, pero «a alguien tenía que tocarle la melancólica e indudablemente inútil función de recordarlos».

La casi total desaparición de la constricción social tampoco supone que la constricción institucional se ejerza exclusivamente a través de medios «burocráticos» o «sociológicos». Más bien cabe sospechar que el predominio de la constricción institucional llega a configurar la misma «consubjetividad» como factor constitutivo en la mera conformación del alma humana (Ibíd., 53-54). Mas, con todo, donde predomina la constricción institucional predomina la heteronomía y esto afecta tanto a las relaciones humanas como al contexto mismo en el que se establecen. Concretamente, Ferlosio se refiere al anonimato. El anonimato altera el contexto de las relaciones y también la percepción que cada sujeto tiene del otro, incluso en lo que se refiere a su condición humana. Un desconocido no será humano en el mismo sentido o con el mismo alcance en que lo es un conocido. En un contexto de hostilidad, el desconocido pasa a ser el Enemigo. Y «lo más fatídico»: en la situación que enfrenta a un desconocido con otro desconocido, el sujeto se percibe a sí mismo así, como desconocido:

Allí donde uno es, por lo indeterminado de la situación, cualquiera, o mejor un cualquiera entre cualquiera, siempre se halla abocado a ser, de alguna forma, otro; otro, incluso respecto de sí mismo (Ibíd., 57).

Si el sujeto se deja llevar por esta idea, su conducta «se enajena de él», y puede llevar a perder la noción de su propia responsabilidad pues, en el caso más extremo, desaparecería toda autonomía, ya que la única constricción que actuaría sería el temor a ser «documentalmente identificado». En cualquier caso, el creciente predominio de la constricción institucional parece obligar a repensar la idea de responsabilidad:

Siendo así que la propia heteronomía de la constricción institucional, como casi exclusiva o exclusiva instancia de conducta, puede llegar a reducir a la persona –en las propias entrañas de la conciencia misma– a la enajenada categoría de mera identificabilidad documental, la simple posibilidad de atribuir una autoría a algo que ya no es más que objetiva identidad, exigiría una muy cuestionable reconducción o descarada readaptación ad hoc de la noción tradicional de «responsabilidad». Una especie de

mismo Ferlosio advierte que la pertenencia es a la vez necesaria y trágicamente inestable en los humanos: la «irreprimible reflexividad del hombre» hipostasía y pervierte la pertenencia en identidad, identidad que, asociada con la territorialidad, concreta «antagonismos sobradamente conocidos» (v. 6.1 y 6.3).

⁴¹ Sin embargo, Ferlosio también critica la idea moderna del sujeto autónomo (v. 11.4.2.3.). En cuanto a la educación, las características de la constricción más allá del medio familiar también tienen influencia. Más allá de la relación educativa del niño con sus padres, la constricción educativa cambia de carácter. Además de no ser ya asimétrica (es decir, establecida en un sentido único, del adulto al niño) el sujeto ya no la siente como algo impuesto por una voluntad ajena, sino que se apropia de las pautas (las que sean) hasta identificarlas con su propia voluntad, o ni siquiera la siente personalmente como suya, sino que la refiere al medio (Sánchez Ferlosio, 2000, 46).

«responsabilidad despersonalizada» atribuible a la actuación de un sujeto, o ya más bien únicamente agente, realmente inmerso en una situación de anonimato y dominado por sus circunstancias, me parecería, en verdad, una acepción de «responsabilidad» ciertamente atrevida y problemática, si es que no, por decirlo francamente, una chapuza tan indigna como contradictoria. El concepto de «responsabilidad» -en paralelo con el demasiado colérico rechazo de cualquier duda o simple vacilación en torno a la plenitud del albedrío- viene escorándose hace tiempo, bastante más de cuanto la experiencia cotidiana podría jamás corroborar, hacia las conveniencias de sus futuras funciones justicieras (Ibíd., 58-59).

Como ya se indicó al comienzo de este apartado, los *Comentarios a Los niños selváticos* (de Malson) y a la *Memoria e Informe sobre Vitor de l'Aveyron* (de Itard) también son una fuente relevante para el estudio de las ideas de Ferlosio sobre el aprendizaje (especialmente, sobre el aprendizaje del lenguaje). Un primer dato de interés lo encontramos en algunas apreciaciones que hace Ferlosio al hilo de una circunstancia a la que ya nos hemos referido: el afán de Víctor de l'Aveyron por agradar o por recibir un «premio» por su conducta. A lo que ya dijimos en su momento, hemos de añadir ahora que las acciones llevadas a cabo como juego, o por la mera búsqueda de un premio, no permiten concluir que el niño haya adquirido la capacidad lingüística. Donde sí puede apreciarse esta adquisición es en la capacidad para llevar a cabo «transposiciones». Algunos ejemplos de transposición (que tomamos de entre los varios que aparecen en los *Comentarios a Itard*) son los observados en «una niña de cinco años» que habló de «afluente» para referirse a una «bocacalle» y de «tubería» para referirse al conducto vacío que un gusano deja en una manzana. Según Ferlosio, en estas trasposiciones no hay metáfora, no hay una «producto individual del hablante» y de su ingenio lingüístico, sino «un impersonal y anónimo producto de la lengua» (VV.AA., 1973, 370-371). Este tipo de expresión puede sonar como una metáfora en el oído del adulto pero no lo son para el niño, pues en ellas no hay una «traslación» de un sentido ya fijado, sino un uso directo, espontáneo de la palabra que, para el niño, tiene la misma propiedad que tiene en la mente del adulto en su uso habitual.

De esto se desprende una posible conclusión que sería de una gran relevancia para la comprensión del aprendizaje, no ya del léxico de una lengua, sino de los conceptos mismos. Afirma Ferlosio que, de ser ciertas sus consideraciones, supondrían un desmentido de otra opinión: la de aquellos que conciben la formación de los conceptos como un proceso de generalización por abstracciones sucesivas, como un despliegue paulatino desde lo particular a lo general (Ibíd., 396). Hemos dicho, sin embargo, que esta conclusión es solo una de las conclusiones «posibles», ya que el mismo Ferlosio advierte que darla por definitivamente establecida sería «atribuir demasiado alcance a unas observaciones que no se alejan mucho de lo experimental» (por lo demás, el mismo Ferlosio reconoce que con su conclusión se está criticando una concepción que ya antes había sido desacreditada por otros) (Ibíd., 396). Mas, a pesar de esta cautela hacia sus propias afirmaciones, persiste para Ferlosio, al menos como presunción, el hecho de que las actuaciones infantiles que ha comentado (esas trasposiciones que solo aparentemente serían metáforas) invitarían a reconocer el carácter de generalidad como «una condición nativa del concepto desde el primer instante de su alumbramiento». Esto sí se atreve a afirmarlo Ferlosio, al menos en el supuesto de que esa generalidad a la que se le atribuye un carácter nativo (y, por tanto no derivado de un proceso de abstracción) es algo «bastante empírico y modesto»: *virtualidad predicativa* (Ibíd., 395-396). Ferlosio no lo dice expresamente, pero cabe interpretar que el carácter empírico y la modestia de esta noción de

«generalidad» de los conceptos (como mera virtualidad predicativa) consiste en lo siguiente: es algo «empírico» porque se desprende de la observación del uso de las palabras por los hablantes; y es «modesto» porque no pretende tener *un gran alcance gnoseológico o metafísico*.

1.2.4. Niños (socializados y selváticos): Lo no totalmente igual ni totalmente distinto.

El análisis de las situaciones fronterizas suele resultar fecundo en orden a clarificar la cuestión de la que se está tratando. Si de lo que se trata es de la naturaleza humana y, especialmente, del significado del lenguaje en la interpretación de dicha naturaleza, no parece casual la atención de Ferlosio al lenguaje y a la mente de los niños, ni su interés por los «niños-lobo». En ambos casos, se trata de situaciones fronterizas entre la condición humana claramente adquirida y la ausencia de dicha condición. Los niños en general, y los «niños lobo» en particular, representan lo no totalmente distinto ni totalmente igual a lo que, con todas las cautelas, se podría considerar la condición humana plena.

El interés por estas situaciones fronterizas (especialmente la atención a la mente y al habla de los niños) se puede considerar una constante de la obra de Sánchez Ferlosio ⁽⁴²⁾. Por eso, para terminar este apartado, pondremos algunos ejemplos de textos (algunos de ellos ya citados) en los que se manifiesta esta constante.

- En los *Comentarios* a Malson e Itard, Ferlosio ofrece su explicación del concepto de «tensión metonímica» refiriéndose a «una niña de tres años» que, para referirse al martillo, usó esta construcción: «lo para clavar» (Ibíd., 216-217). Con esta cuestión se relaciona el «papel activo» que Ferlosio detecta en la «función significante» (v. 1.3.1.). También afirma Ferlosio que este papel activo lo comprobó al observar el aprendizaje de la lectura en tres niños (Ibíd., 261).
- En los mismos *Comentarios* se encuentra el análisis de la «transposición» en los niños, al que ya nos hemos referido. Además de las expresiones ya citadas, hay otros ejemplos, como el de otra niña (presumiblemente, la misma de los ejemplos anteriores), que dijo «gato» para referirse a un tigre y, en otra ocasión, ante la entrada de una corrida de toros exclamó: «¡qué duro más raro!» (Ibíd., 394).
- En *El alma y la vergüenza* se encuentran los ya citados comentarios de Ferlosio sobre expresiones infantiles como «ponido» o «rompido» y sobre la docilidad del niño ante la corrección de que es objeto cuando las usa (Sánchez Ferlosio, 2000, 25. 272-273).
- En *Personas y animales en una fiesta de bautizo* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 12-46), hay una reflexión sobre la condición del recién nacido y su incapacidad para responder por su nombre. Así mismo, se encuentra en este ensayo la afirmación de que «la mente de los niños es ya la mente humana».

⁴² En un estudio publicado en 1994 bajo el título *Camino de Jotán (la razón narrativa de Ferlosio)*, Gonzalo Hidalgo Bayal ya señaló la existencia de esta constante: «En el pensamiento y la obra de Ferlosio tienen especial significación los niños y los animales y, como consecuencia, las ciencias humanas o naturales que tienden a ellos» (Hidalgo, Badajoz, 1994, 91). También señaló que reflexionar sobre estas situaciones fronterizas es, en definitiva, reflexionar sobre qué es el hombre (Ibíd., 95).

- Uno de los textos recogidos en *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* es una «Glosa a Piaget» en la que Ferlosio reflexiona sobre la relación entre pensamiento y lenguaje. Esta reflexión parte de la tesis de Piaget según la cual, si se pregunta a los niños de hasta cinco años «¿con qué se piensa?» ellos responderán «con la boca». El punto de partida de estas consideraciones es el relato de la «prueba» que Ferlosio hizo con su hija, planteándole esa pregunta (Cf. Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 96-100).
- En la primera de las *Semanas del jardín* habla Ferlosio de la confusión entre el «recurso a la situación» y la «elipsis». Y ejemplifica así este asunto: un niño que dice «¡agua!». «Agua» no vale por «dame agua, por favor», sino que sigue siendo una frase completa de otro sistema más elemental (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 54-56).
- También en *Las semanas del jardín* (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 101 ss.), Ferlosio explica la diferencia entre «placer funcional objetivo» y «placer funcional subjetivo» haciendo referencia a los tipos de juegos que son más propios de la infancia y de la adolescencia.
- En «La forja de un plumífero», para explicar la dualidad conceptual «carácter / destino» (v. 3.2.), Ferlosio comenta la reacción que tuvo su hija en cierta ocasión cuando, a los tres años de edad, contempló un teatro de títeres (Sánchez Ferlosio, 1998, 88).

1.3. Lenguaje y realidad.

Sánchez Ferlosio describió el don de la palabra como «aquello que media entre humanidad y naturaleza» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 24). Ya hemos expuesto en apartados anteriores el modo en el que, según nuestro autor, la palabra es mediadora: *el lenguaje apareja la conciencia de lo posible y el afincamiento en lo virtual* (VV.AA., 1973, 218). Ahora bien, la medición de la palabra puede ser limpia y veraz, pero también puede enturbiar la percepción de la realidad. El hombre solo puede existir como intérprete, pero esa interpretación -de la que el lenguaje es un cauce necesario- puede ser para nuestro bien o para nuestro mal:

Sobre todo cuanto cae bajo sus ojos desata el hombre el furor hermenéutico que lo domina, unas veces, para su mal, de modo egocéntrico y hasta mágico, otras, para su bien, de manera exocéntrica; pero siempre como en un acto de «lectura» (Ibíd., 217).

De manera especial, ha interesado a Ferlosio ese uso de la palabra al que aluden estas líneas: su uso como protección frente a la alteridad. En cierto sentido, esta actitud es mágica, y está «permanentemente agazapada en los alrededores de cualquier palabra» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 28). Cabe el mal uso y el abuso de la palabra, sobre todo cuando, antes que mediación, es instrumento de una relación egocéntrica.

Pero Ferlosio es un hombre escritura y, por tanto, un hombre de palabras. No puede ser prevención contra la palabra la única actitud de quien se ha descrito a sí mismo como «grafómano» (Sánchez Ferlosio, 1998, 76). En efecto, en algunos artículos en prensa, Ferlosio criticó a quienes se aferran a la consigna: «se ha acabado la hora de las palabras y ha llegado la de los hechos». Sospecha nuestro autor que esta actitud expresa, no tanto el deseo de que empiece la hora de los hechos, sino de que se acabe la de las palabras (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 686 ss). Frente a esta actitud, hace residir el valor de la palabra precisamente en esta labilidad, en su ser susceptibles de uso equívoco pues, si se suprimiese la posibilidad de equívoco, se

suprimiría al mismo tiempo la posibilidad de la verdad. Así lo expresó en «La lección magistral de fin de curso del *seny* catalán» (*El País*, 26 de julio de 1987):

La circunstancia de tener permanentemente abiertas sus puertas al equívoco, a la ambigüedad, a la tergiversación o a la mentira no puede concebirse como una innecesaria servidumbre que sería deseable, ni aun siquiera posible, eliminar de la circulación social de la palabra (...), por cuanto tal pretendida servidumbre es un factor inherente a la propia condición de posibilidad de la verdad. Quiero decir que quien –valga la hipótesis– hallase el modo de hacer imposible la falacia, haría a la vez, y con el mismo golpe, inaccesible la veracidad, puesto que una palabra sólo se da a valer por verdadera y a conocer por tal en el virtual contraste especular de copresencia con su correlativa falsedad (Ibíd., 691).

En un artículo anterior, de diciembre de 1984, escribía Ferlosio, en esta misma línea:

No hay que olvidar que incluso la palabra más viciosa conserva por lo menos la virtud de la música de Orfeo: entretener el furor. La palabra nunca podrá hacer tanto daño –y sí, en cambio tanto bien– como la acción; y además una democracia es, sobre todo, cuestión de palabras. Pero, por eso mismo, hay que cuidarlas (Ibíd., 718).

Por todo ello se plantea el problema de la relación entre el lenguaje y la realidad y, al mismo tiempo, el de la naturaleza de la verdad.

1.3.1. Una teoría de la significación.

Para Sánchez Ferlosio, la «significación» es «un movimiento hacia las cosas», y no una suerte de mecanismo automático que nos muestra su rostro (el de las cosas) «revelado y fijado para siempre»:

«No es [la significación] el punto de llegada, sino el viaje mismo, o sea, el irreversible movimiento de la mente hacia las cosas (un movimiento, en cuanto tal, es siempre irreversible; solamente un camino –es decir, la objetivación de un movimiento– puede resultar reversible)» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 40).

La «función significante» tiene para Ferlosio carácter dinámico y activo; hasta el punto de que, como explicó en algunos de sus *Comentarios* a Malson e Itard, la significación es inseparable del contexto general en el que los sujetos desarrollan su acción. Aunque Ferlosio no lo afirma expresamente en este lugar, no podemos por menos que recordar la afinidad que, según su admirado Karl Bühler, tiene el lenguaje con el instrumento (Bühler, 1985, 12). Consideramos que, de forma particular, esta concepción bühleriana está emparentada con los análisis de Ferlosio relativos a la "aureola metonímica", a la que vamos a referirnos a continuación.

Decíamos, pues, que la significación es inseparable del contexto en el que los sujetos desarrollan su acción. Así se pone de manifiesto, especialmente, en el caso de los instrumentos con los que interactuaba Víctor de l'Aveyron. Y es que el instrumento es quizá, para el hombre, «el más elemental e inmediato de los objetos». En este contexto se propone el concepto de «aureola connotante», en virtud del cual, el sujeto no percibe el instrumento como algo aislado, sino que ve en él todo un contexto. Lo primero parece ser la consideración del todo, de modo que cada elemento de la trama connota ese todo. Esta aureola parece ser «el primer fundamento de la identidad constitutiva de los universales». La aureola metonímica implica una «tensión metonímica» en virtud de la cual la parte siempre significa el todo. El análisis, en fin, es lo secundario, lo primario sería la síntesis (VV.AA., 1973, 215-216).

Aún hay que señalar una importante consecuencia de todo esto; no hay significación sin la totalidad del contexto y ese contexto implica la mediación de la palabra. La palabra es la mediación que hace semánticos a los objetos; es ella la que hace que los objetos signifiquen su contexto y su función. De modo que, sin la palabra, no hay acción específicamente humana:

La palabra está, pues, en las entrañas mismas de la acción específicamente humana; sale al encuentro de esa acción. La palabra dice «tú serás martillo» y el objeto puede ya caer en el reposo y en el olvido sin perder ya jamás la aureola metonímica que le permite volver a ser llamado a su oficio cada vez que se lo requiera (Ibíd., 216).

Así pues, el hombre no solo *ve* los objetos, sino que los *lee en su contexto*. Pero esta capacidad lleva aneja una segunda: la capacidad de suspender el sentido para generar otro nuevo. El ejemplo que de ello pone Ferlosio es la bacía que para Don Quijote pasó a ser yelmo. En la medida en que el objeto se insertó en otro contexto (y en otra acción y designio), su tensión metonímica cambió de orientación, es decir, adquirió un sentido nuevo. Y Ferlosio no duda en calificar de «semántico» el acto y la intención de dar un nuevo destino a ese objeto (Ibíd., 217-218). A partir de estas tesis, podemos profundizar en la naturaleza de ese rasgo específicamente humano que se halla íntimamente vinculado al lenguaje y que hemos denominado «afincamiento en lo virtual»:

La suspensión del sentido es una de las facultades más especiales y productivas de la mente humana. La institución permanente de instrumentos tiene como contrapartida la capacidad odisaica del humano; el hombre es «poliméjanos», como Odiseo, «fértil en ardidés»: en cualquier trance está dispuesto a la habilitación ocasional de cualquier cosa para cualquier fin, lo que implica precisamente la suspensión del sentido; las cosas están, por así decir, como en libertad ante sus ojos. (...) El animal estaría él mismo inmerso en el sentido; el hombre estaría en cambio fuera de él; el animal actúa embargado, el hombre puede desembargarse a cada instante, merced a la proyección reflexiva que hace de su situación presente. El hombre se desdobra en sujeto y agente o es capaz de hacerlo. La suspensión del sentido está incluso en el origen de la ciencia. Aunque la ciencia es tal vez hija de la magia, no hay que olvidar que empieza a ser ciencia justamente en el momento en que abandona el sentido pragmático de aquella, en que opera sobre sus objetos una suspensión de sentido. Es por una suspensión del sentido, por una emancipación del objeto frente a designios utilitarios, por lo que la astrología se transforma en astronomía, la agrimensura en geometría, la alquimia en química (Ibíd., 217-218).

Ferlosio no elabora una distinción sistemática entre «sentido» y «significación». Parece utilizar indistintamente ambos conceptos. O, al menos, es claro que ambos están muy relacionados. En efecto, cuando recapitula su noción de «sentido», este concepto resulta muy cercano a lo que antes hemos llamado «significación»:

El valor restringido y especial que doy aquí a la palabra «sentido» comporta la referencia a contenidos accionales, a designios; por consiguiente, cada «sentido» puede ser representado, en principio, por el infinitivo de un verbo de acción: dar sentido a un objeto es integrarlo en un contexto metonímico que le confiere un papel determinado (Ibíd., 320).

En cualquier caso, cabe concluir de lo expuesto que la significación otorga sentido en la medida en la que se sitúa en el marco de una intención, de una finalidad. La noción de «sentido» parece, pues, estar relacionada con la de «finalidad»:

Llamo «sentido» no al designio mismo, sino al vector que, presidido ya sea por un designio, ya sea por un deseo, ya sea por un temor o cualquier otra inclinación del alma, coordina, polariza y reúne en una misma configuración unitaria y dirigida todos los actos, todas las percepciones, todas las nociones que forman el contexto habitual o necesario de tal inclinación. El sentido sería –por tomar un ejemplo de la física– como la fuerza, que al surgir un polo magnético en un espacio en equilibrio, desneutraliza ese espacio y lo convierte en lo que los físicos llaman «un campo», donde los cuerpos ya no disfrutarían de

la indiferencia ideal del equilibrio, sino que se verían sometidos a una tendencia polar determinada y, por lo tanto, orientados con arreglo a un vector direccional (Ibíd., 328).

Sin embargo, la comparación del «sentido» con el vector que caracteriza a un campo magnético debe complementarse recordando que el sentido implica selección (por continuar con la misma imagen: un imán que no atraería por igual a todas las limaduras de hierro) (43) (Ibíd., 328-329).

Ferlosio creo que, en general, las concepciones sobre el conocimiento humano no prestan suficiente atención a la acción. La acción tiene gran importancia en la formación filogenética del «conocimiento en general», pero también la tiene en su formación ontogenética. También tiene gran importancia en la formación del «medio» del conocimiento, es decir, del lenguaje.

Al tomar por modelo central y primordial la función asertiva, informativa, [las concepciones comunes sobre el conocimiento] suelen caer en el espejismo de considerar de hecho la frase correspondiente exclusivamente como enunciado de una percepción (...) olvidando que ya la percepción misma se organiza tal vez sobre la falsilla de la praxis (...). Las estructuras más primarias y universales del lenguaje remitirán en última instancia, indefectiblemente, de uno u otro modo, a los manejos por los cuales nos abrimos camino en este mundo. Por ejemplo una categoría tan general como la de sustantivo (...), explicitada en la noción de «cosa», remontaría su ascendencia a la prensión, al acto de coger (...). Es ese efecto separador y totalizador del acto de coger lo que seguiría resonando en la categoría del sustantivo, la experiencia primaria a la que su rendimiento intelectual seguiría remitiendo (Ibíd., 366-367).

En cualquier caso, Ferlosio presenta esta hipótesis con cautela. Advierte que no la tiene por segura y que, en caso de ser cierta, no tendría por qué ser indefectible.

Terminamos este apartado con un breve repaso de otros lugares en los que Ferlosio se ha ocupado de la significación:

- En la segunda de las *Semanas del jardín* («Splendet dum frangitur»), reflexiona también sobre la significación, pero desde otro punto de vista. En esta ocasión, distingue entre la significación como *patencia* y como *descifrado*. La primera es propia de las *figuras* (v. 2.2.3.) y la segunda lo es del *lenguaje*. Cuando algo es *patente*, se capta sin descifrado. En lo patente no hay codificación ni descodificación (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 218-219).
- Con el concepto de significación se relaciona la isotopía, estudiada en *Guapo y sus isótopos* (Sánchez Ferlosio, 2009a). El concepto de isotopía consiste, como ya se indicó, en «una relación fáctica entre las palabras, una adherencia de hecho en la que se objetivan relaciones de significación» (Ibíd., 39).
- En el ensayo *Carácter y destino* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 285-286), Ferlosio introduce el concepto de «campo de sentido», que es bastante afín a los de «aureola connotante» y «tensión metonímica». De manera análoga a la del campo magnético, el «campo de sentido» orienta las significaciones en un único sentido. En esta ocasión, lo relevante es que esa orientación

⁴³ Dejamos apuntada esta posible interpretación porque, tal como mostraremos en el capítulo 5, el uso específico de la idea de «sentido» en un concepto como el de «sentido de la Historia» mostrará algunas afinidades con la noción general de «sentido» que aquí estamos presentando. En efecto, veremos que la «concepción proyectiva» lee la historia y los hechos que la forman a partir de una idea de *sentido*.

produce un «argumento». El campo de sentido en el que se encuentran los elementos de una narración les confiere *sentido* (44).

- En uno de los apuntes de la sección «Notas», de *La hija de la guerra y la madre de la patria*, afirma Ferlosio que los instrumentos son el paradigma de la idea de «sentido». Y añade que está entendiendo la idea de «sentido» según la concepción weberiana: el sentido remite a «una acción subjetivamente dirigida de modo racional con medios considerados idóneos para fines claros». Conviene saber, por otra parte, que para tal contexto Ferlosio utiliza la expresión «campo metonímico», y que dice utilizar esa expresión «por analogía con la noción de “campo sintáctico” de Bühler» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 199).

- En *Non olet*, y a propósito de la reivindicación de la palabra «caridad» a pesar de que cierto asistencialismo le haya adherido connotaciones negativas, afirma Ferlosio que las palabras, a pesar de la carga de valor que puedan perder o ganar, parecen mostrar «una notable resistencia, como una especial fidelidad a su origen, en lo que atañe estrictamente a su capacidad semántica» (Sánchez Ferlosio, 2003, 144).

- En un texto titulado «El rito y la cultura» (Sánchez Ferlosio, 2000, 139ss) el tema del rito (concretamente, su instrumentalización por parte del poder) lleva a Ferlosio a hablar del acatamiento de la literalidad de la palabra «omousía» impuesto por Constantino en el marco de las discusiones doctrinales del cristianismo de su época. Esta imposición es, según Ferlosio, «des-semantizadora», y constituye un ejemplo del modo en el que la institución limita, mediante la literalidad obligatoria, *ese virtual plus ultra en que alienta la esencia del significar* (Ibíd., 142-143).

Señalábamos al comienzo de este apartado el parentesco de las ideas ferlosianas sobre la significación con las tesis de Bühler sobre la afinidad entre el lenguaje y el instrumento. Es ahora el momento de señalar otra afinidad. Se trata, de nuevo, de una afinidad con Agustín García Calvo. Las ideas de Ferlosio suponen, en definitiva, que la significación es algo dinámico, en última instancia inseparable de la acción y del mundo de la vida. Estas opiniones se emparentan con las que manifestó García Calvo en un escrito titulado «Cosas y palabras, palabras y cosas». Lo que viene a afirmarse en este originalísimo ensayo es que la existencia del mundo y del lenguaje como dos realidades (o niveles de realidad) es solo una apariencia. El lenguaje es parte del mundo; el mundo tiene la capacidad de volverse sobre sí mismo, hay cosas en el mundo que se refieren al mundo, y esto conecta con el hecho de que el lenguaje, entre otras cosas, sirve para referirse al mundo. La genialidad de García Calvo estuvo en escribir las dos descripciones (del mundo y del lenguaje) en una «banda de Möbius», en la que cada una de ellas (de las descripciones) va en lo que en principio parecen dos caras de un papel y en realidad no lo son (García Calvo, 1973, 229-266). La *significación* es fundamental para entender el carácter unitario del lenguaje y el mundo porque, en la descripción de los hechos de la lengua, no puede darse un solo paso sin aludir a la significación, pero esto supone que al describir la lengua estamos incluyendo, de algún modo, el mundo entero. Asimismo, la descripción del mundo

⁴⁴ Sin embargo, Ferlosio ha hablado también de la «deletérea» acción del campo de sentido cuando este viene forzosamente impuesto. En este pasaje de «Carácter y destino», recuerda que de ello habló ya en «un texto antiguo». No indica Ferlosio de qué «texto antiguo» se trata, pero se refiere a la primera de las *Semanas del jardín* (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 81-83). Este tema se relaciona ya con otra parte de la producción de Ferlosio: la dedicada a la narración y, más allá de la narración, de la crítica de la *Historia*.

debe describirlo con sus cosas, incluidos los hombres que hablan y experimentan ese movimiento que podemos denominar significación (Cf. *Ibíd.*, 225-226) ⁽⁴⁵⁾. Volveremos sobre estos asuntos, y sobre la original propuesta de García Calvo, en las conclusiones de este estudio.

1.3.2. Crítica de los «lenguajes adaptados».

Si la significación es un camino de salida del sujeto hacia las cosas, es comprensible el recelo ante los lenguajes que pretenden traer las cosas hacia el sujeto asimilando lo distinto a lo ya conocido o, en otras palabras, ahorrarle al sujeto la relación con la alteridad. Tal es el sentido de la crítica de Ferlosio a los «lenguajes adaptados». En los lenguajes adaptados no hay *significación* sino *cosas*; ya que impiden el movimiento exocéntrico del sujeto. Los lenguajes adaptados favorecen esa mirada egocéntrica a la que ya nos hemos referido:

Quien cree que puede adaptar las significaciones (...) se comporta con ellas como si fuesen *cosas* y a la vez *las cosas* a las que se refieren (...). Al proceder con la significación como si fuese una especie de alameda, por la que uno pudiese pasearse para adelante y para atrás, la adaptación la desnaturaliza y desvirtúa de todo su poder cognoscitivo, y muy a menudo en nombre de una comunicación a ultranza, que no repara en destruir su propio contenido –la referencia hacia las cosas- ni en traicionar, del mismo golpe, su propia condición fundamental. Ésta no es, en efecto, sino la participación consubjetiva en el movimiento de la significación, frente al cual, la comunicación sí que es, o debe ser, en cambio, un camino reversible: una reciprocidad de las dos partes en cuanto a los derechos de emisor y receptor. La adaptación, curiosamente, al hacer reversible –aniquilándolo- el movimiento de la significación, convierte en irreversible –destruyéndolo igualmente- el tráfico de la comunicación, que justamente no debería serlo, y en cuyo nombre se cree justificada. Al despachar por cosas –opacas y por lo tanto irreductibles- las significaciones, la adaptación convierte el noble tráfico de la comunicación en una acción unilateral y autoritaria, terminando de traicionar, con ello, en todos los terrenos, la santa libertad de la palabra. He aquí, pues, cómo al socaire de los ya tópicos clamores en favor de una comunicación a ultranza –clamores que corren hoy, sin restricciones, por moneda democrática, sin que nadie se tome el cuidado de sonarla- puede ampararse y prosperar, del modo más artero, el dogmatismo autoritario (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 40-41).

En el mismo texto del que extraemos este fragmento afirma Ferlosio que, durante «el último siglo», el sistema de las ideologías ha evolucionado. Las ideologías no solo dejan sentir su influencia en lo que se refiere a los contenidos, sino que también afectan a los procesos, a las formas y a la misma concepción del conocimiento. La ideología no atiende ya tanto a lo que se muestra como a la manera de mostrar (*Ibíd.*, 34). Pues bien, el rasgo más propio de esta manera de mostrar es la «inmediatización». La inmediatización (no otra cosa es lo que, en el fondo, pretenden los lenguajes adaptados) condiciona la percepción de la naturaleza. Algo similar ocurre con la historia en las películas históricas. En ambos casos, la adaptación pretende hacernos inmediato lo distante. Con este «adaptar», con esta «inmediatización» que «obstruye los caminos para la imaginación de lo remoto» lo que tiene lugar es una verdadera «inmunización contra el conocimiento de lo extraño» (*Ibíd.*, 34-38). Esta que podríamos llamar «ideología de la inmediatización» no responde a «oscuras intenciones» ni a un «designio» expreso. Más bien se trata de «anónimas tendencias» que se manifiestan en las intenciones más ingenuas e incluso benignas, como la de «*adaptar* el objeto a la mente infantil». Cabe sospechar,

⁴⁵ Ahora bien, dado que la afirmación de la existencia de dos ámbitos forma parte de la realidad del lenguaje y es necesaria para entender la significación, en cierto sentido se puede afirmar también que la distinción es verdadera. Y es que «las fantasías de la realidad son realidades, y suprimirlas meramente hablando no es manera de suprimirlas» (García Calvo, 1973, 227).

sin embargo, que de lo que se trata es de adaptar esa mente a un modelo previamente concebido para ella (Ibíd., 39).

La idea de adaptación responde, por tanto, a una concepción del conocer como asimilación de los objetos. Pero asimilar los objetos es «despojarlos, justamente, de cuanto en ellos había por conocer», de modo que el conocimiento se ve sustituido por su simple fingimiento.

En su introducción a una edición del *Pinocho* de Collodi aparecida en 1972, Ferlosio vuelve sobre el tema de los «lenguajes adaptados». La situación que, en este caso, sirve de arranque a la argumentación es el lenguaje con el que el colonizador trata al colonizado. No es el lenguaje que utiliza con los que considera sus iguales, sino un lenguaje *adaptado* que, consciente o inconscientemente, juzga a los colonizados de modo etnocéntrico y los considera inmaduros para la «autodeterminación». Con estos lenguajes, el colonizador perpetúa las relaciones -de dominio- por él establecidas (Ibíd., 86). En las jergas coloniales, el lenguaje no se especializa a causa del objeto sino como consecuencia del trato que se quiere dar al receptor. Este trato es, de una forma u otra, despectivo, y aquí radica la perversión de toda adaptación (Ibíd., 86-89). Pues bien, según Ferlosio, el *Pinocho* -como, por lo general, la literatura que pretende ser específicamente infantil- es un ejemplo de esto. El pretendido lenguaje infantil es «una imitación de una imitación», nacida de la misma mentalidad que la jerga colonial. (Ibíd., 88-89). Esa mentalidad es la mentalidad que concibe las relaciones con el otro como relaciones de dominación. Así lo pone de manifiesto la breve lista de ejemplos de colectivos destinatarios de los lenguajes adaptados que ofrece Ferlosio:

Toda adaptación al receptor es una perversión lingüística y un acto de desprecio, al menos objetivo, hacia ese receptor. Así como hay un lenguaje para colonizados, hay un lenguaje para masas, un lenguaje para mujeres, un lenguaje para niños; en ninguno de ellos tiene cabida una palabra leal. (...) Si las jergas coloniales indican la relación que media entre colonizadores y colonizados, la jerga para las masas revela lo que se quiere que los pueblos sean, la jerga de las revistas femeninas lo que se quiere que sean las mujeres o lo que se pretende que son, la jerga de los círculos only men, clubs o tabernas, expresa el triste modelo social de los varones. Tres cuartos de lo mismo es lo que ocurre con el lenguaje para niños, que es preciso distinguir muy bien del habla de los niños (Ibíd., 88).

En este rechazo de la adaptación hallamos la primera de una serie de afinidades de Ferlosio con Adorno, autor que, como veremos, aparece frecuentemente citado en la obra ensayística que estamos estudiando. En efecto, Adorno, al referirse a una filosofía que habría de renunciar a la pretensión de que dispone de lo infinito, afirmó que, en virtud de tal renuncia, una filosofía «modificada» se abandonaría verdaderamente a los objetos, «no los utilizaría como espejos en los que reproducirse, confundiendo su copia con la concreción» (Adorno, 2005, 24) ⁽⁴⁶⁾.

⁴⁶ En su ya clásico estudio sobre la historia de la Escuela en la que se encuadra Adorno (*La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, 1974), Martin Jay ha estudiado este y otros aspectos del pensamiento de los frankfurtianos, indicando que, sobre todo para Adorno y para Horkheimer, «el refugio real de la verdad era la negación, antes que la busca prematura de resoluciones» (Jay, 1974, 424). Jay recapitula las posiciones de los autores de la *Dialéctica de la ilustración* afirmando que, para ellos, el mayor fracaso de la mentalidad ilustrada fue su eliminación sistemática de la negación en el lenguaje. Incapaz de expresar la negación, ya no podía vocear la protesta de los oprimidos (Ibíd., 424). En España, Adela Cortina ha ofrecido otro de los estudios de referencia sobre la Escuela de Frankfurt (*La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, 2008). En dicho estudio señala que, en la línea de la toma de partido por la negatividad, propia de esta escuela, hay que destacar la crítica adorniana de la lógica como elemento identificador. Caracteriza, pues, a este pensamiento, la «aversión al sistema porque constituye la expresión de *un pensamiento identificador, que pretende haber captado ya lo real en conceptos, imponiéndose a los objetos desde la lógica de la dominación* (Cortina, 2008, 43-44).

En un estudio de 1994 sobre Ferlosio, Hidalgo Bayal también señaló esta postura contraria a la adaptación. Según este estudio, los textos de Ferlosio sobre la adaptación denuncian que hay en ella una ideología que no atiende tanto a lo que se muestra como a la manera de mostrar, violentando así la naturaleza activa de todo proceso intelectual y olvidando que la primera condición de todo conocer es guardar la distancia con las cosas, reconocer su «incommovible alteridad». Así pues, la adaptación priva de la verdadera experiencia (Hidalgo Bayal, 1994, 99).

1.3.3. La verdad.

Lo expuesto sobre la noción de «significación» ya permite entrever en esas consideraciones una determinada concepción de la verdad. Podemos resumir la posición de Ferlosio sobre este asunto diciendo que manifiesta más aprecio por la *veracidad* que por la *Verdad*, y que insiste en concebir la verdad *como predicado*, no como *sustantivo*. Ferlosio defiende la veracidad como lealtad en la comunicación (en el uso de la palabra) y, por otra parte, sostiene que la verdad no es una realidad sustancial, sino algo que se predica de los enunciados verdaderos. Hablar de la Verdad –con la mayúscula de lo sustancial, del nombre propio, y no con la minúscula de su uso como predicado- hace que, en última instancia, sea indiferente el contenido de los enunciados de los que se predica la verdad.

1.3.3.1. «La Verdad» ante el espejo.

Hay un grupo de pecios de *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* que podemos considerar como un bloque de pequeños escritos sobre la verdad (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 140-149). En uno de ellos expresa Ferlosio su concepción de la relación entre la palabra y la verdad:

No fueron los que inventaron la mentira (pues la mentira nunca fue inventada sino que nació por reflejo necesario de la invención de la verdad), sino los que inventaron la verdad quienes hicieron falaz a la palabra. La palabra, que había nacido sólo para ser ficción –ilustración imaginaria con la que los hombres podrían repetirse en simulacro sus acciones, sentados junto al fuego-, se hizo madre de engaños cuando se la erigió en decidora de verdades (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 140-141).

Parece, pues, que la palabra, como humilde instrumento de comunicación, como medio para representar el mundo y las ideas (gracias a su capacidad para «afincarnos en lo virtual») sería anterior a la pretensión de verdad como algo hipostasiado, erigido en esencia que trasciende la veracidad de los decires.

Reducida a la servil condición de «decidora de verdades», la palabra pierde su esencial carácter semántico; el poder (del tipo que sea) la desnaturaliza y la convierte en fetiche, en mero certificado de sumisión o de pertenencia al grupo. Cuando esto ocurre, ya no importa el contenido de lo que se dice sino el hecho de decir todos lo mismo. Particularmente, esta degradación de la palabra se da en las *ideologías*.

A ninguna palabra se le pide ya ningún otro orden de verdad que el que pueda pedírsele a la hora. La verdad que se pide a los relojes consiste en que cada uno de ellos diga la hora que están diciendo los demás. Cuál tiene que ser ésta, es algo arbitrariamente convenido. Pero en la misma medida en que la exigencia de verdad se ha reducido a esto, tanto más poderosa y prepotentemente se afana en exigirlo. Por eso a lo que se atiende es a la fisonomía y al aspecto externo de una frase, al aire de familia de un decir, a su valor de gesto en un determinado código de convenciones, como las caracterizaciones del

vestido, por las que cada cual suele vestirse –o disfrazarse- de aquello por lo que quiere ser tomado, del tipo por el que quiere pasar, del personaje que desea representar. El que no quiere ser tomado por algo que desprecian o reprueban aquellos a quienes quiere agradar o por quienes desea ser aprobado y aceptado se guardará muy bien de decir una palabra que sea característica de aquellos por los que no desea ser tomado. Tener ideología es no tener ideas. Éstas no son como las cerezas, sino que vienen sueltas, hasta el punto de que una misma persona puede juntar varias que se hallan en conflicto unas con otras. Las ideologías son, en cambio, como paquetes de ideas preestablecidos, conjuntos de tics fisiológicamente coherentes, como rasgos clasificatorios que se copertenen en una taxonomía o tipología personal socialmente congelada. Sólo hay unos cuantos tipos de persona, y cada cual desea ser reconocido por aquellos a quienes pertenece. Ésta es la única función de las ideologías; y las ideas, encerradas en paquetes tales, se ven supeditadas a ese único y tristísimo papel (Ibíd., 80-81).

En otro texto recogido en el mismo libro, Ferlosio comenta el inicio del *Juan de Mairena* de Antonio Machado:

«La verdad es la verdad, díjala Agamenón o su porquero.

AGAMENÓN. – Conforme.

EL PORQUERO. – No me convence...»

Este diálogo «hace sonar» lo voz de un narrador que no es la del propio Machado –o Mairena- sino la de un tercero. Bien podría tratarse de «un cortesano, un profeta –o filósofo- de corte» al que se le habría encargado transmitir una edificante enseñanza: que la verdad es una y única para reyes y porqueros. Frente a esta enseñanza aparentemente benigna, Ferlosio inclina sus simpatías hacia los recelos manifestados por el porquero. Lo que despierta esta desconfianza es el nada casual parecido entre la unicidad del Rey y la unicidad de la Verdad («esta Reina una y única y unívoca que los mortales llaman La Verdad»). La Verdad concebida como absoluto es el verdadero Señor despótico. Por eso sabe a poco la bienintencionada enseñanza de los «filósofos de corte» que ensalzan la sumisión y el vasallaje del mismísimo rey con respecto a esa Verdad; lo que hay que hacer es cuestionar el señorío de la Verdad misma concebida como absoluto.

En un gesto que no resulta nada infrecuente en el pensamiento contemporáneo, Ferlosio relaciona además la unicidad de la Verdad Suprema con Dios. La bienintencionada enseñanza del filósofo de corte o del mandarín vendría a decir que incluso el rey debe acatar la autoridad de esa Verdad que ahora podemos identificar con Dios. En esta línea puede interpretarse el relato bíblico de Acab y el profeta Miqueas (I Reyes, 22). Decidido Acab a emprender una campaña militar, Miqueas profetiza la derrota (contradiendo a los profetas de la corte que anunciaban la victoria). La profecía se cumple, y así el relato contrapone la verdad del rey y la verdad de Dios. Frente a este expediente para relativizar la autoridad del rey (valdría decir, del poder), afirmando la autoridad suprema de la Verdad (valdría decir, de Dios), Ferlosio afirma lo siguiente:

La verdad de Dios, a quien no en vano se ensalza como «Rey de reyes y Señor de los que dominan», resulta ser, si cabe, todavía más una, única, unívoca y hasta absoluta que la verdad del rey; y el hecho de que ante ella cada rey pueda llegar a hacerse, a su vez, tan suspicaz como el porquero ante la verdad de Agamenón, diciendo: «no me convence», no debe tentar a nadie a caer en la demasiado conciliadora y confortante solución de concebir la verdad de Dios como la verdadera verdad de los porqueros de verdad, pues también la verdad de Dios surge de boca de sus propios mandarines. La verdad no es la verdad ni aunque la diga el porquero de los dioses o el dios de los porqueros. Será siempre una sucia invención de mandarines (Ibíd., 144).

Sería, pues, una falsa relativización de la pretensión de verdad única aquella que se limita a sospechar del discurso de quien ostenta el poder simplemente para desplazar «hacia arriba»,

hasta colocarlo en la divinidad, el lugar en el que, supuestamente, se hallaría la Verdad. Este desplazamiento es, para Ferlosio, algo propio del monoteísmo, tal como lo retrata en *God & Gun*:

La concepción de una «única verdad universal», en el sentido positivo que le confiere una religión revelada, se despliega, por derivación, a partir de la idea de «un solo Dios verdadero» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 185).

Esta impugnación que pretende llevarse a cabo, no contra las verdades o autoridades intermedias, sino contra la misma idea de Verdad –con mayúscula- la expresa bellamente Ferlosio en otro texto de *Vendrán más años malos...*:

El Héroe robó a los dioses el espejo, corrió hacia la Verdad y se lo puso delante de la cara, diciéndole: «¡Conócel!». «¡Mientes!», clamó la Verdad hacia su propia imagen, al verse tan horrenda, y con el solo trueno de su voz pulverizó el espejo en miríadas de añicos diminutos que el viento dispersó como la arena. De esta manera, si, haciéndole mentir, el Héroe había vencido, en efecto, a la Verdad (ya que habiendo mentido justamente acerca de sí misma se transmutó del todo y para siempre en la Mentira), también la Verdad, a su vez, destruyendo aun a costa de su propia ruina el espejo retador, había logrado desarmar al Héroe y hacerlo definitivamente inofensivo contra sí, pues no quedó de lo veraz más sombra por todo el universo que el vago e inocuo iris que bajo el sol sesgado del poniente formaban por un instante cada día los infinitos añicos del espejo, dispersos por remotos y desolados arenales, mientras que la que ya no fue a partir de entonces más que la Mentira pudo seguir recibiendo en todas partes la pleitesía y el homenaje que se rendían de antiguo a la Verdad (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 140).

Entre otras cosas, este fragmento parece sugerir que «la *verdad* sobre la Verdad es que no hay tal Verdad» (la Verdad, viéndose a sí misma en un espejo, se descubre a sí misma como mero fetiche). También hay que destacar que la verdad, convertida en mentira, sigue recibiendo pleitesía. Volvemos con ello a la idea de que, cuando la palabra se ve degradada a la condición de «decidora de verdades», poco importa ya el contenido de lo que se dice, pues el reconocimiento, la autoridad y la eficacia se los arroga, no la verdad, sino un «inerte fetiche».

Por este camino llegamos a la concepción de la verdad como «categoría jurídica». Es una de las ideas propuestas en «La música celestial de la verdad» (Sánchez Ferlosio, 2000, 125-138), artículo escrito con ocasión de la aparición de la Encíclica *Fides et ratio* (Juan Pablo II, 1998). Pero antes de exponer la concepción de la verdad como «categoría jurídica», será necesario referirse a otros elementos de la argumentación de Ferlosio. La verdad –con minúscula- se refiere a «la cualidad *predicable*, y en cuanto *predicable*» de todo aquello de lo que digamos «es verdad»; la Verdad –con mayúscula- no sería sino una suerte de «reina» o «diosa» a la que se le deberían rendir honores, no por esta o aquella cualidad, sino solo por ser quien es, «por su mera majestad». Ahora bien, semejante acatamiento o vasallaje, en la medida en que se ofrece de forma incondicionada, es también gratuito. Esa Verdad que se acata incondicionalmente carece de atributos, con respecto a ella los significados han quedado neutralizados; en consecuencia, la adhesión a la Verdad no compromete a nada, se hace de ella «una noción aguachinada hasta la asemia». A diferencia de la Verdad como absoluto, la verdad como mera *cualidad predicable y en cuanto predicable* no tiene determinaciones precisas, no es una noción unívoca y sencilla. De la exposición de Ferlosio podemos extraer una serie de elementos que justifican esta idea del carácter no unívoco de la verdad:

- La verdad no solo es una noción diacrónicamente equívoca sino que, sincrónicamente, hay un abismo entre los diversos tipos de verdad (por ejemplo, entre la verdad matemática y la histórica) (Sánchez Ferlosio, 2000, 126-127).
- Por otra parte, no es evidente que la renuncia a la verdad absoluta implique un relativismo ⁽⁴⁷⁾. Absoluto no solo significa «no relativo»; no solo significa *desligado* de condicionamientos históricos o culturales, sino que también puede significar *desligado* de toda relación de consecuencia (pues la conclusión que se extrae de una argumentación está en cierto modo ligada a sus premisas). De modo que la afirmación de la Verdad absoluta bien puede suponer un sentimiento de dispensa de la exigencia de pertinencia lógica y semántica de dicha verdad (Ibíd., 127).
- Además, la verdad y la certidumbre son nociones distintas. Una cosa es la verdad de un enunciado (que es un asunto objetivo) y otra diferente es la certidumbre del que lo enuncia (que es un estado subjetivo). Sin embargo, estos dos aspectos pueden confundirse y suelen confundirse (Ibíd., 127-128) ⁽⁴⁸⁾.

Ahora sí estamos en condiciones de referirnos a las ideas de Ferlosio sobre la verdad como categoría jurídica. Esta tesis se presenta a propósito del tema de la verdad en la religión y, particularmente, en el Cristianismo. Hay un pasaje de la Encíclica *Fides et ratio* (capítulo V, n.º 56) que adopta una actitud crítica frente a la mentalidad que relaciona la verdad con el consenso, no con la adecuación del intelecto a la realidad objetiva. Valdría decir: la Encíclica critica las concepciones procedimentales de la verdad. Mas he aquí que, en opinión de Ferlosio, el fundamento de la verdad en la tradición cristiana (al menos en la católica) es procedimental. Los sínodos que forjaron la doctrina de la Iglesia tenían forma de «proceso por controversia verbal entre partes querellantes», forma ya conocida en el derecho profano. De modo que el procedimiento mismo convertía la verdad en una categoría judicial y jurídica (Ibíd., 135).

En un jugoso pasaje de *Guapo y sus isótopos*, Ferlosio se refirió también a este carácter jurídico de la noción de verdad, aunque planteando la cuestión de modo algo distinto. En el curso de la reflexión sobre la isotopía como adherencia de significado que se da *de hecho*, y no conceptualmente, se plantea una distinción entre *palabras* y *conceptos*. Las palabras propiamente dichas serían las de la lengua natural; respecto de ellas, los conceptos son un producto, una «convención humana» cuya finalidad es que la *disputatio* esté «veritativamente reglamentada». De modo que la verdad humana no es la verdad natural (si es que hay tal cosa) sino un hecho que, aunque sea hablando impropriamente, a partir de su carácter no-natural, cabría calificar como «de derecho positivo», en el sentido de que depende de convenciones aceptadas por las partes que participan en la *disputatio*. La verdad humana requiere de «términos» porque ellos son los instrumentos para crear esas convenciones que rigen la *disputatio*. Pero un *término* no es una *palabra*, sino su elaboración conceptual. El *término* es el fruto de esa elaboración conceptual,

⁴⁷ Ferlosio achaca a los «Escolásticos» esta confusión. Pero, por el momento, no nos detenemos en su juicio sobre la filosofía medieval y/o tomista (v. 5.3 y 11.4.).

⁴⁸ Hay un relato de ficción en el que estos temas están presentes. «Los lectores del ayer» (Sánchez Ferlosio, 2007 [2004], 41-69) incluye una verdadera disputa filosófica. Disputa inventada, pero filosófica al fin y al cabo, y relacionada con algunos de los asuntos que han interesado a Ferlosio en sus ensayos y artículos. El relato del origen y evolución de cierta escuela de historiadores incluye la referencia a una transformación en las concepciones sobre la verdad.

y el *desideratum* de toda definición es eliminar todo residuo de ambigüedad o polisemia en el aparato terminológico ⁽⁴⁹⁾ (Sánchez Ferlosio, 2009a, 39-40).

Un defensor de la idea de Verdad absoluta podría alegar que tal concepción no implica que la verdad se convierta en categoría jurídica: validez y verdad no son lo mismo (y las categorías jurídicas no se refieren a la verdad sino a la validez). El lector crítico podría considerar que Ferlosio se precipita al achacar al cristianismo (y a otras personas y colectivos) la confusión del «resultado de un proceso influido por el poder» con la verdad. Sin embargo, parece que no falta algo de razón en el juicio de Ferlosio, dado que, al menos por lo que a la verdad religiosa se refiere, lo cierto es que la Iglesia ha presentado el resultado de sus sínodos como «la Verdad», y son conocidas las circunstancias y los determinismos que rodearon a dichos procesos.

1.3.3.2. *Los restos dispersos de lo veraz.*

La crítica a la pretensión de una Verdad absoluta, o las consideraciones sobre la verdad como categoría jurídica, no deberían llevarnos a extraer precipitadamente la conclusión de que Sánchez Ferlosio es un relativista, un escéptico o incluso un nihilista. Como ya hemos visto, la impugnación de una pretendida Verdad absoluta no es lo mismo que el relativismo. Por otra parte, un relativismo entendido como mera tolerancia podría suponer un exceso de contemporización:

Tolerancia no, como si cualquier credo fuese bueno dentro de sí mismo, sino todo lo más indulgencia, porque lo que sí es seguro, cuando menos, es que todos son malos fuera de sí mismos (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 85).

Por tanto, la renuncia a una Verdad absoluta no implica la imposibilidad de la discusión, sino que más bien la exige, ya que ningún «credo» es intocable para quien lo ve desde fuera. Contra la lectura de Sánchez Ferlosio que viese en él a un mero escéptico, habría que recordar este otro fragmento, extraído del mismo libro que el anterior:

La aparente humildad de la frase «Sólo sé que no sé nada» no logra encubrir la inmensa soberbia de quienes la escriben: ellos no andan mojando, como los demás mortales, la pluma en un tintero; la mojan en el Océano (Ibíd., 80).

Soberbia sería, por tanto, negarse a emprender la tarea de la comunicación por la palabra, cuyo uso leal exige, de un modo u otro, la pretensión de verdad. No en vano, al describir Ferlosio en 1998 su trayectoria como escritor, y explicando por qué (en aquel momento al menos) se sentía poco inclinado a publicar, escribió:

⁴⁹ Esta concepción, según la cual la definición es el instrumento para fijar la verdad humana, o «el instrumento para que la *disputatio* esté veritativamente reglamentada», así como el *desideratum* de que toda definición elimine la ambigüedad, recuerda la intención socrática de establecer definiciones como herramienta del diálogo, intención que se deja sentir en la pretensión platónica de dirigirse, mediante la dialéctica, a lo que es cada cosa en sí, a la esencia de cada cosa (Platón, 2003, 439.443). Hay que añadir, no obstante, que Ferlosio se muestra cauto respecto de este planteamiento. Y no se empecina en mantenerlo hasta las últimas consecuencias. Hace autocrítica al considerar que sería difícil de soportar la idea de que la lengua (el ámbito de las *palabras*) fuese en sí misma y por sí misma ciega, por estar demasiado nítidamente diferenciada del ámbito de la elaboración conceptual. Que las adherencias «de hecho» sean lo propio del dominio específico de la lengua (frente al dominio conceptual) no puede significar gratuidad semántica. Eso, concluye Ferlosio conduciría «a la asemia, a la afasia y a la muerte» (Sánchez Ferlosio, 2009a, 40).

Tal vez sea una coartada de mi inseguridad o, más probablemente, que como estoy irrecuperablemente anclado en el Ancien Régime y *todavía escribo con el anticuado deseo de tener razón y de convencer a alguien de algo que me parezca cierto*, tanto la duda de todo «tener razón» como el descorazonamiento de no lograr convencer nunca a nadie de nada me animan cada vez menos a publicar, aunque siga escribiendo y escribiendo eternamente (Sánchez Ferlosio, 1998, 79).

En cierto modo, estas líneas expresan los dos polos entre los que se desenvuelve la actitud de Ferlosio sobre la verdad y la comunicación de la misma. Efectivamente, dice escribir con el deseo de tener razón y convencer de lo que le parece cierto pero, al mismo tiempo, manifiesta su duda de todo «tener razón» ⁽⁵⁰⁾.

La Verdad, reina y señora, fue reputada de Mentira por el espejo del héroe, pero, gracias al uso leal de la palabra, parece que aún pueden encontrarse, dispersos por remotos arenales, diminutos reflejos de lo veraz.

⁵⁰ Este asunto del «tener razón» se relaciona con las ideas de Ferlosio sobre el «fariseísmo» (v. 6.2. y 11.5.).

Resumen

¿Ferlosio es un «gramático» o un «lingüista»? En sus declaraciones expresas, se ha considerado a sí mismo un «gramático». Pero, de hecho, se ocupa de cuestiones que pertenecen a un campo más general: el de la lingüística. Además, las aclaraciones terminológicas de Saussure nos dan razones para considerar la tarea de Ferlosio como una tarea «lingüística». La reflexión de Benveniste también aporta luz a esta discusión, ya que aboga por una lingüística que no se desvincule del resto de las ciencias humanas. Los ensayos de Ferlosio ejemplifican esta concepción. Precisamente este rasgo es uno de los que Ferlosio comparte con Karl Bühler, a quien nuestro autor distingue con un especial aprecio. Pero hay otros ecos más concretos de la obra de Bühler en la de Ferlosio: por ejemplo, la concepción del lenguaje como algo «afín al instrumento».

Para ubicar los intereses de Ferlosio es útil una enseñanza de Saussure, quien considera que la lengua se constituye «entre dos masas amorfas»: la de las ideas y la de las palabras. Pues bien, el objeto específico del saber filosófico no es la lengua misma como mediación entre las dos «masas amorfas». Por su parte, el lingüista «puro» no tendría por qué entrar a discutir los contenidos del pensar. Restrictivamente entendidos, ninguno de los dos oficios es el de Ferlosio. Lo cual no impide que su obra incluya estudios técnicos sobre gramática o semántica.

Los intereses lingüísticos de Sánchez Ferlosio están también conectados a la reflexión sobre la idea de «naturaleza humana». El trabajo más relevante en lo que a este asunto se refiere son sus «Comentarios del traductor» a la primera edición en castellano (1973) de *Los niños selváticos*, estudio de L. Malson que, a su vez, precedía a la *Memoria sobre Víctor de l'Aveyron*, de J. Itard. Ferlosio comparte las tesis principales de Malson: *el don de la palabra es el elemento decisivo de la condición humana* y, por su propia naturaleza, ese don pone de manifiesto que tal naturaleza es *adquirida*, no *heredada*. La tesis se puede condensar como «evanescencia de la naturaleza humana». La cuestión estaba muy viva en aquella época. En 1971 se había producido el debate entre Chomsky y Foucault: «On human nature», debate que incluye la referencia al lenguaje como un elemento nuclear de la discusión. Pero, en lo relativo a la conexión de la lingüística con la antropología, es aún más significativo el parentesco de los intereses y las posiciones de Ferlosio con los que se manifiestan en los ensayos de Agustín García Calvo recogidos en *Lalia* (1973).

El tema de la naturaleza humana se solapa con otros dos: el del lenguaje como rasgo distintivo de lo humano y el del aprendizaje. En la constatación de la distancia entre el hombre y el resto de los animales está implicado el hecho del lenguaje (si bien Ferlosio evita el innatismo chomskiano). Un rasgo del lenguaje como rasgo específico humano es que «apareja» el *afincamiento en lo virtual*. Pero el elemento más importante, que se convierte en criterio decisivo para considerar que un ser tiene «capacidad lingüística» (y por tanto es de condición humana) es la posesión de la «función signifiante». Esto se deduce de una importante distinción: una cosa es que los «niños selváticos» sepan repetir una frase, o actúen de la manera que se espera ante la presencia de un signo, y otra muy distinta es que comprendan la naturaleza del signo, que accedan a la «función signifiante».

El aprendizaje es un asunto relevante en este capítulo porque la naturaleza humana no se adquiere sin el aprendizaje que se hace en sociedad y, de entre los diversos aprendizajes, el del lenguaje no es uno más sino que parece ser el aprendizaje por antonomasia. Para el estudio de este asunto, los trabajos más significativos son los *Comentarios* a Malson e Itard y «El alma y la vergüenza» (1993). El aprendizaje de la lengua pone de manifiesto dos características destacadas del aprendizaje humano en general: su coordinación con una actitud de docilidad por parte del niño (que desea ser considerado «uno de los nuestros») y el carácter constrictivo de la educación que lo hace posible. Esto último, y el hecho de que «la mente de los niños es ya la mente humana» explica la atención que Ferlosio ha prestado al lenguaje y al pensamiento de los niños. La fecundidad del análisis de una situación fronteriza explica el interés por los «niños selváticos».

En «El alma y la vergüenza», Ferlosio se ocupa también de las formas de constrictión que la vida en sociedad conlleva, ya que la constrictión no solo está presente en la educación sino que empapa toda la convivencia humana. El mecanismo más importante de la constrictión educativa es *la vergüenza*

(«nodriza de toda educación»). Así pues, los temas del lenguaje y de la naturaleza humana se relacionan con el tema del aprendizaje y esto, a su vez, plantea el tema de la vergüenza. La vergüenza se relaciona con el del rubor, que solo se produce ante «la presencia física del prójimo». Esto lleva a Ferlosio a afirmar que la cara es «el lugar privilegiado de la consubjetividad y la intersubjetividad». En este dato empírico se puede apoyar la distinción entre *Relaciones Cuerpo a Cuerpo* y *Relaciones Cara a Cara*. Las relaciones *Cuerpo a Cuerpo* se rigen por normas y leyes que, en última instancia, se sustentan en la posibilidad de la constricción física. Las relaciones *Cara a Cara* son aquellas en las que no interviene esa constricción física. El paradigma las relaciones *Cara a Cara* son las relaciones familiares. Más allá del ámbito familiar, la constricción *Cara a Cara* se denominará «constricción social», y la constricción *Cuerpo a Cuerpo* será una «constricción institucional» (no en vano el Estado se ha definido por el monopolio de la violencia legítima). La constricción social solo es posible en ámbitos de tamaño reducido. En poblaciones de gran tamaño no puede competir con la constricción institucional. Donde predomina la constricción institucional predomina la heteronomía y esto afecta a las relaciones humanas. Especial importancia tiene la experiencia del *anonimato*. El anonimato altera el contexto de las relaciones y también la percepción que cada sujeto tiene del otro, incluso en lo que se refiere a su condición humana. Un desconocido no será humano en el mismo sentido en que lo es un conocido. Pero «lo más fatídico» es que, en la situación que enfrenta a un desconocido con otro desconocido, el sujeto se percibe a sí mismo así, como desconocido. Esto tiene graves consecuencias para la interpretación de la responsabilidad: en el caso más extremo, desaparecería toda autonomía, ya que la única constricción que actuaría sería el temor a ser «documentalmente identificado». Sin necesidad de afirmar categóricamente este extremo, lo cierto es que el creciente predominio de la constricción institucional parece obligar a repensar la idea de responsabilidad.

Muchos textos de Sánchez Ferlosio tienen implicaciones para el tema de la relación entre el lenguaje y la realidad. El don de la palabra «media entre la humanidad y la naturaleza». El elemento fundamental de esa mediación es la significación, que nuestro autor concibe como es «un movimiento hacia las cosas». La significación no es un mecanismo que nos muestre el rostro de las cosas «revelado y fijado para siempre»; la «función significante» tiene para Ferlosio carácter dinámico y activo; hasta el punto de que, como explicó en algunos de sus *Comentarios* a Malson e Itard, la significación es inseparable del contexto general en el que los sujetos actúan.

Ferlosio creo que, en general, las concepciones sobre el conocimiento humano no prestan suficiente atención a la acción. Hallamos aquí afinidades de Ferlosio, no solo con Bühler, sino también con García Calvo, que viene a sostener que la existencia del mundo y del lenguaje como dos realidades es solo una apariencia, ya que el lenguaje es parte del mundo. Para García Calvo, la *significación* es fundamental para entender el carácter unitario del lenguaje y el mundo.

Ahora bien, la medición de la palabra puede ser limpia y veraz, pero también puede enturbiar la percepción de la realidad. De manera especial, ha interesado a Ferlosio el uso de la palabra como protección frente a la alteridad. De ahí su crítica a los «lenguajes adaptados». Si la significación es un camino de salida del sujeto hacia las cosas, es comprensible el recelo ante los lenguajes que pretenden traer las cosas hacia el sujeto asimilando lo distinto a lo ya conocido.

Lo expuesto sobre la noción de «significación» ya permite entrever en esas consideraciones una determinada concepción de la verdad. Podemos resumir la posición de Ferlosio sobre este asunto diciendo que manifiesta más aprecio por la *veracidad* que por la *Verdad*, y que insiste en concebir la verdad *como predicado*, no como *sustantivo*. Ferlosio defiende la veracidad como lealtad en la comunicación y, por otra parte, sostiene que la verdad no es una realidad sustancial, sino algo que se predica de los enunciados verdaderos.

2

La narración y la lírica

Sánchez Ferlosio no es solo un narrador sino también un autor que reflexiona sobre la narración. Hay incluso un estudio de Hidalgo Bayal sobre Ferlosio que sostiene que *toda su obra* responde a que él llama «razón narrativa» (Hidalgo Bayal, 1994, 24). Mas, a pesar de ser verdaderamente capital en Ferlosio la reflexión sobre la narración, creemos que hay en su obra otras constantes al menos tan importantes como esta e irreductibles a ella. A lo largo de este estudio presentaremos esas otras constantes y mostraremos su mutua irreductibilidad. Una de esas constantes es el «aprecio por lo precedero», actitud que presentaremos al hilo del otro asunto de este capítulo: la lírica.

2.1. La función narrativa del lenguaje.

No se puede considerar a Sánchez Ferlosio un mero teórico de la literatura, y mucho menos un crítico literario. Sin embargo, ha escrito muchas páginas sobre la narración (y también sobre la lírica, como veremos) a las que hay que prestar atención, no solo por el interés que tienen en sí mismas, sino también porque en ellas encontramos intuiciones o esquemas de pensamiento que, de un modo u otro, reaparecen en los ensayos dedicados a otros temas.

Provisionalmente, podemos decir que el tema de la primera de las *Semanas del jardín*, titulada «Liber Scriptus Proferetur» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974]) es la función narrativa del lenguaje. Ferlosio estudia la narración en sí misma, pero también se ocupa de su influjo en el pensamiento y las ideologías. Y todo ello con un postulado:

... dejo aquí postulada la existencia de la narración como una forma primaria e irreductible del lenguaje común y, por lo tanto, como una actitud lingüística precisa y bien diferenciada en la disponibilidad de todo hablante y como una específica organización del medio lingüístico, incluso con recursos gramaticales habilitados y polarizados ex profeso para ello (Ibíd., 63).

2.1.1. El «derecho narrativo».

Ferlosio no se adentra directamente en el tema de la narración. Antes, reflexiona sobre el modo en que los objetos se mantienen en la memoria. La memoria es elaboración; lo que queda fijado no es el objeto sino el primer «acta» que la memoria levantó sobre el objeto (Ibíd., 11-12).

De ahí la pertinencia de reflexionar sobre la narración, pues la «índole formal» de las novelas, los dramas y las películas se fundamenta en el representar. Se trata, pues, de «actas levantadas» (Ibíd., 12).

Una película es el primer ejemplo de narración que analiza Ferlosio. Se trata de *Revolta en Haití* (1952) ⁽⁵¹⁾, cuyo argumento permite apreciar cómo los elementos de la narración adquieren un determinado valor de sentido ya solo por su ubicación en el orden expositivo. Ese valor de sentido está ligado a una convención: la de concebir la narración como «un todo completo y unitario» (Ibíd., 17). En el marco de ese todo unitario, el guión de la citada película indica «lo que hay que pensar» sobre dos de sus personajes solo por el orden que ocupan dentro de los sucesivos encuentros del protagonista. De esos dos personajes, el que debe contar con la adhesión afectiva del espectador aparece en último lugar. Se transmite así cierta idea de fatalidad o irreversibilidad de la condición de los personajes. El esquema de la narración muestra por sí solo que se trata de un «justo» o un «perverso», de un «salvado» o un «condenado». Por eso habla Ferlosio de un «calvinismo cinematográfico», calvinismo que cabría extender a la épica en general (Ibíd., 22).

Así pues, en un hecho de este tipo, hay implícita una convención, «un esquema formal automáticamente proyectado por la actividad interpretativa de los espectadores». Esta convención narrativa (de la que participan el espectador o lector y el narrador) es una verdadera clave hermenéutica preestablecida.

Si hay algo ilegítimo en estos mecanismos narrativos no es la convención en sí misma, pues todo género literario –e incluso el lenguaje mismo– viene a ser una convención. Lo que puede ser objeto de crítica no es que haya convenciones, sino el contenido de esas convenciones. La convención que está comentando Ferlosio tendría como contenido dos cláusulas: la primera dice que se debe considerar lo primero en el orden expositivo como «la superficie», y lo segundo como «el fondo»; la segunda dice que se debe considerar la superficie como «apariencia» y el fondo como «la verdad» (Ibíd., 23-24). Es este contenido vehiculado por la convención (y no la convención misma) lo que se puede considerar «ideológico» y es objeto de crítica para Ferlosio.

La convención que interpreta la secuencia narrativa en términos de fondo y superficie conlleva dos presuposiciones: que lo narrado es *una sola cosa* y que *una sola cosa no puede tener más que una única verdad*. Pues bien, la conjetura que lanza Ferlosio es que la idea de unidad del objeto de la narración acaso sea la consecuencia de la unidad de la narración. La idea de unidad proyectada por la narración no parece proceder de la unidad contextual o argumental de la historia narrada, sino de la narración misma, «como decir completo y acabado»: la unidad de sentido de los decires lógicos (así como su unidad de verdad) depende de la unidad de la narración en cuanto acción lingüística. Esta «totalización» sería, por tanto, un acto de lenguaje (Ibíd., 25)

Sobre las convenciones en general, son necesarias algunas aclaraciones. En primer lugar: la convención es un esquema que se va decantando en la disposición del espectador, pero no es una ley de necesario cumplimiento.

⁵¹ Cuando se trata de hallar síntomas de la mentalidad o las ideologías dominantes, Ferlosio ha manifestado en repetidas ocasiones su preferencia por las novelas o películas más comunes, o de menos calidad (Sánchez Ferlosio, 2000, 70).

Quien buscase, en efecto, la corroboración de lo que voy diciendo, y aún he de decir, en su experiencia del *hecho* literario y artístico (...) tendría sin duda la suerte de encontrar multitud de excepciones (...) al abstracto esquema cuya naturaleza intento perseguir, reconociéndole, en el mejor de los casos, únicamente una vigencia de mayoría estadística (Ibíd., 52).

Hay, pues, excepciones, pero son una cuestión *de hecho*, y lo que interesa a Ferlosio es «lo que podríamos llamar *derecho literario*» (o narrativo). Como tal cuestión *de derecho*, y no de hecho, es como la convención está presente en la disposición de los destinatarios. Así pues, lo que importa no es hasta qué punto las convenciones narrativas rigen de facto en la literatura, sino el modo en el que cristalizan como esquemas de pensamiento. Estas convenciones son «un hecho tan innegable como decisivo en el tráfico peculiar de la cultura y un factor fundamental de su contexto o *situación*». La convención se puede entender como un *esquema primario* de interpretación que no pierde vigencia aunque se experimenten otros esquemas diferentes. Por lo demás, muchas suspensiones del esquema primario positivo no se presentan como otro esquema igualmente positivo, sino como una simple suspensión fáctica de aquel.

El derecho literario (o narrativo) se localiza en las convenciones previas del lector. Es, pues, el receptáculo en el que el hecho toma sentido –confirmando o suspendiendo ese derecho– (Ibíd., 58-59). Ahora bien, por muy persistente que sea su vigencia, el derecho literario no deja de ser una creación cultural, y no debe ubicarse en la ahistoricidad o en el «eterno Olimpo de la esencia humana». ¿Cómo se cuaja el derecho narrativo en cuanto realidad cultural (histórica)? Es aventurado adentrarse en la «selva oscura» que esta cuestión entraña; solo cabe sugerir que, posiblemente, el esquema tiene fundamentos extraliterarios (es decir, situados en las estructuras mismas de la vida), está ya insinuado en la organización del medio lingüístico y se ve corroborado en el hecho literario (Ibíd., 59-60).

Y un último rasgo del derecho narrativo: no es un hecho gramatical, sino lingüístico. La prueba es que puede ser burlado respetando la gramaticalidad. El derecho narrativo es de naturaleza lingüística, pues se registra «al nivel de las meras actitudes funcionales, de las claves formales de interpretación» (Ibíd., 75).

2.1.2. La narración y el "fetichismo de la identidad" (primer ataque).

Volvamos ahora sobre la conjetura lanzada por Ferlosio sobre la identidad del objeto de la narración. Veíamos que la idea de que este objeto es uno y el mismo bien podría ser consecuencia de la unidad de la narración (y no su causa). Es la narración –y no la realidad misma– la que parece exigir que lo narrado se tenga por una sola cosa.

¿Qué es lo que hace que un elemento o persona sea lo «primero» y otro sea el «último» en el orden de la narración? No es la situación objetivamente considerada, sino el punto de vista del protagonista. Solo para él tienen ese orden de sucesión y no otro. He aquí el fundamento del «egocentrismo narrativo». Valdría decir: es la narración –y no la configuración de la realidad misma– la que exige la identidad de un sujeto que se convierte en centro de gravedad de los elementos del discurso. No hay narración sin *ego*, y esto es así en virtud de un hecho más fundamental que la narración: el lenguaje mismo. Entran aquí en juego algunas constataciones que, una vez más, ponen de manifiesto el eco de las teorías de Bühler en los ensayos de Sánchez Ferlosio. Nos referimos a las enseñanzas del lingüista alemán sobre el *campo mostrativo* del

lenguaje (Bühler, 1985, 98-99) y el sistema aquí-ahora-yo de la orientación subjetiva (Ibíd., 120-139). A diferencia de lo que ocurre con las indicaciones que hallamos en los caminos, el campo mostrativo del lenguaje implica la presencia de un *emisor* que se dirige a un *receptor* (Ibíd., 99). En el caso del lenguaje, hay, pues, un sistema de coordenadas que exige un centro que se puede simbolizar mediante «O»

Yo afirmo que hay que poner en el lugar de O tres demostrativos, si este esquema ha de representar el campo mostrativo del lenguaje humano, a saber: *aquí*, *ahora* y *yo*. El teórico del lenguaje no debe empezar a hablar esotéricamente desde abismos filosóficos, ni preferir un silencio reverente cuando tropieza en el léxico con estas formas fonéticamente inofensivas y le piden una definición de su función. Sino que debe solamente reconocer que es, sí, muy curioso, pero sin embargo exactamente explicable, cómo funcionan en el caso verbal concreto. (...). En la forma fonética de las palabras *ahora*, *aquí*, *yo*, en su cuño fonemático, no hay nada sorprendente; sólo es peculiar lo que cada una de ellas reclama: mírame a mí, fenómeno acústico, y tómame como señal del momento, una; como señal del lugar, la otra; como señal del emisor (característica de emisor), la tercera (Ibíd., 121).

Volviendo al uso narrativo del lenguaje, hay que añadir que importa poco si el *ego* exigido por la narración es el del protagonista o el del narrador, ya que la tercera persona gramatical (que correspondería al protagonista) no es sino una transposición de la primera (que correspondería al narrador). En efecto, al menos en el Indoeuropeo, la tercera persona surge de un trasplante del sistema de referencias; la tercera persona «vendría a cuajarse como un *ego* vicario, que reclamase por delegación todas las atribuciones propias de la primera persona» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 64-66).

Así pues, sin un *ego*, no hay *contextualidad*, es decir: no hay unidad de sentido. Ese *ego* es el centro de un sistema de referencias único y principal que viene exigido por la naturaleza de la narración (52). La narración conlleva una suerte de «campo gravitatorio» en torno al yo. Ese campo no es una simple manera de organizar el objeto, sino su propio «élan» constituyente, hasta el punto de que, posiblemente, hablar de «unidad de sentido» sea una redundancia, dado que el «sentido» mismo no es otra cosa que esa unidad.

La exigencia de una constelación solar, de una subordinación jerárquica de los sistemas de referencia, (...) el dominio, en una palabra, de una polaridad privilegiada, cualquiera que pueda ser su fundamento, remitirían, desde tal punto de vista, a la voluntad de sentido, común al narrador y al receptor (Ibíd., 79).

La unidad exigida por la narración puede tener como consecuencia una «viciosa concepción» que Sánchez Ferlosio achaca especialmente a la épica: el último hecho no se *añade* a los anteriores, sino que tiene poder para anularlos, revelando lo que el sujeto de la narración era ya desde siempre, y sin que sus actos particulares tengan relevancia para la cualificación de dicho sujeto. He aquí otro elemento «calvinista»: la narración exige una identidad; además, ciertas concepciones de la narración hacen pensar que la identidad del sujeto es algo previo, dado con independencia de sus actos. La narración solo revelaría (al final) un veredicto ya dictado de antemano. El ser del sujeto estaba definido y juzgado. Esta «viciosa» concepción no deja margen para el albedrío (53). Esto hace que Ferlosio se pregunte si la afirmación del albedrío

⁵² Podría objetarse que, *de hecho*, hay narrativas que no asumen o que desbordan esta exigencia. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la narración, tal como aquí la está considerando Ferlosio, no es un hecho exclusivamente literario, sino lingüístico. Es la narración como acción lingüística al alcance de todo hablante la que implica esta exigencia de un centro de coordenadas constituidas por el yo.

⁵³ No extrañará, pues, que la selección de fragmentos de esta Semana Primera para *Ensayos y artículos* llevase por título «La predestinación y la narratividad» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 97-135).

(frente a la predestinación) no supondría negar la identidad del sujeto y, por tanto, la imposibilidad de un juicio sobre el ser de ese sujeto ⁽⁵⁴⁾ (Ibíd., 29-30).

Así pues, un asunto que subyace a estas discusiones es nada menos que la identidad del sujeto, que bien podría ser un fantasma creado por la función narrativa del lenguaje. Con rotundidad expresa Ferlosio la cuestión: o *somos* nosotros o *son* nuestras acciones. Si *somos* nosotros, nuestras acciones serían meros indicios que solo «aluden a nuestro ser». Pero con ello, ese ser queda más allá del tiempo y de la existencia. Semejante *ser* sería un *ser unívoco*, y esa univocidad lo situaría en la eternidad, en la no-existencia, ya que lo existente –sugiere Ferlosio– es equívoco por definición (Ibíd., 32-35).

La idea de un *ser* de la persona que habría de ser unívoco es una idea de filiación teológica que parece haberse fraguado en el marco de la soteriología y la escatología:

Que el ser de la persona haya de ser unívoco –esto es, no tener más que una única verdad– le viene de haber sido concebido desde el destino eterno: no somos reos más que una sola vez, ya que una sola vez comparecemos ante los tribunales (...) La idea de salvación/condenación sería, por tanto, el fundamento de la univocidad ontológica de la persona y de la consiguiente ontologización de su existencia, dando *razón*, al mismo tiempo, tanto de esa unicidad de *su* verdad –la que se corresponde con el *veredicto*– cuanto de que, de haber contradicción, sean los hechos postreros los que la comportan y revelan (Ibíd., 32).

La doctrina calvinista de la predestinación es la expresión de una exacerbada afirmación de la univocidad ⁽⁵⁵⁾. Con esta doctrina, el calvinismo hace explícita «la reabsorción de la existencia toda en pura ontología», lo cual es consecuente con la noción de un eterno veredicto. En efecto, la eternidad de la sentencia reclama la «retroproyección de las postrimerías»: un *para siempre* demanda un *desde siempre*. Pero esto, desde el punto de vista de Ferlosio, es borrar de la existencia a las almas, lo cual es casi tanto como no haber obrado una verdadera creación:

El tenebroso «antes de la creación» (...) produce, en realidad, la consecuencia de que el creador no haya creado, puesto que ha amado y odiado a sus criaturas aún antes de echarlas a agitarse, como barquitos de papel, en el torrente de las generaciones (...) ... creemos hallarnos en el día de autos, pero no es más que el juicio lo que se está celebrando en nuestras vidas; nos creemos que obramos, pero no hacemos en realidad más que argüir para darle la razón a la sentencia, o mejor todavía, más que mimetizar los argumentos del fiscal, el cual no haría, a su vez, más que algo así como informar o glosar el veredicto (Ibíd., 34).

Un veredicto dictado desde siempre y para siempre hace de la existencia algo enteramente irrelevante a efectos de juicio. Con todo, la doctrina calvinista aún mantiene una cierta conexión (por lo demás, superflua) entre la existencia y el veredicto, al atribuir a la historia el carácter de «ordalía» o «torneo demostrativo, en el que los campeones se hacen la ilusión de decidir lo que en realidad ya está fallado». Ya no se trata solo de que el ser de la persona se dilucide a través del veredicto, sino que el propio ser se identifica con ese veredicto, *es* el veredicto. Ahora bien, si el ser de la persona depende del veredicto, y si el veredicto se pretende ya escrito, ambos (*ser* de la persona y veredicto) quedan reducidos a «la sola vigencia de escritura». La eternidad del juicio (expresada por el «está escrito) desvirtúa el tiempo y la existencia, los somete a una

⁵⁴ La relación entre derecho y destino, entre la administración de justicia y predestinación, es recurrente en la obra de Ferlosio. Aparece, por ejemplo, en algunos artículos recogidos en *La homilía del ratón* (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 270-275) y en *El reincidente* (Ibíd., 700-704) (v. 7.3.1.2.).

⁵⁵ Las referencias a la doctrina calvinista proceden de la *Westminster confessison* (1647). El mismo Ferlosio indica que halla transcrito dicho documento en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber.

especie de «encantamiento literario» por el que *todo es fatum*, en el doble sentido de «lo dicho» y de destino que suprime el albedrío (Ibíd., 35). Si la existencia es equivocidad, o, inversamente, si la univocidad nos expulsa de la existencia, entonces cabe considerar *fetichismo* toda afirmación de la identidad como algo que se pretenda consistente más allá de la vigencia de escritura. Este fetichismo parece necesario para la justicia o, por mejor decir, para la mentalidad *justiciera*, que se proyecta y cristaliza en diversos constructos míticos, teológicos e ideológicos. Así, por ejemplo, la administración de la justicia humana presupone la idea de imputabilidad y esta idea, a su vez, presupone la identidad, una identidad que, como mostrará Ferlosio en otros lugares, la misma justicia se encarga de provocar. La justicia humana puede hacer real la ficción del destino (v. 7.3.1.).

También la justicia divina, al menos en la versión calvinista, presupone el fetiche de la identidad. Así pues, la justicia (ya sea humana o divina) presupone –especialmente en su extremo «justiciero»– el fetiche de la identidad, y este fetiche guarda una íntima relación con la narración:

«La predestinación es un invento de la función narrativa del lenguaje, como lo prueba el que su lema sea «Estaba escrito» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 126) ⁽⁵⁶⁾.

De modo que, por esta vía, el fetiche de la identidad, que está íntimamente ligado a los mecanismos de la narración, deja de ser inerte e inocuo para convertirse en elemento fundamental de ideas e instituciones cuya influencia en la vida de los hombres es real:

En este encantamiento literario se cuaja el fetichismo de la identidad, el mito de la persona humana –mito muy socorrido para la justicia, que encuentra así un criterio, aunque totalmente ilusorio, al menos inequívoco y expedito, para encarar, vengar y exorcizar el mal–; tan sólo la amenaza de la condenación –con el carácter secreto del decreto– presta a ese mito una lúgubre y negativa realidad. La reducción de los acontecimientos a noticias o argumentos de un debate verbal (...) se vincula a la reducción de las acciones, bajo la presión de la persecución moral, a gesto y ademán demostrativo del ser de la persona: ya no hay obras, sino sólo actitudes que aspiran suplicantes a que les sea reconocido el *sino*, el *signo* que el allende, abstraído e interiorizado en el aquende, busca, con ojos implacables, en la frente de todo personaje (Ibíd., 35-36).

Así es como, a partir de la reflexión sobre la narración, se consuma este primer ataque contra la identidad (el segundo lo extraeremos de la reflexión sobre la historia y la moral, a partir del antagonismo y la «mentalidad sacrificial»).

Con todo, hay que advertir que el vínculo entre la narración y la construcción de la identidad, considerado en sí mismo, no implica necesariamente que estos procesos sean siempre una suerte de fraude, ni que la identidad resultante sea un *fetiche*. El mismo Ferlosio parece hablar más del peligro de un exceso que de una esencial e inevitable consecuencia indeseable de la narración. Por lo demás, este vínculo, no necesariamente fraudulento, entre la narración y la identidad ha sido constatado por otros autores. Paul Ricoeur, por ejemplo, ha señalado que la comprensión de sí mismo es fruto de una narración: lo que comprendemos de nosotros mismos

⁵⁶ El presente estudio indica todas las referencias de las citas de *Las semanas del jardín* según la edición como libro de 2003, no según la selección de 1992 que se tituló *Ensayos y artículos* (v. nota 14). Sin embargo, esta frase la citamos según la selección de textos de 1992 porque es un añadido para dicha selección. No aparecía originalmente en *Las semanas del jardín*. Aparece, por tanto, esta frase, al final del párrafo XIII de «La predestinación y la narratividad» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 97-135), abundando en la idea ya expresada en el título de este texto. El párrafo de la Semana Primera era el nº 20, que en «La predestinación y la narratividad» pasó a ser el XIII.

es resultado de una articulación narrativa de lo vivido. La identidad, pues, es narrativa (Ricoeur, 1999, 215 ss). En el ámbito español, podemos mencionar a José Miguel Marinas, que ha estudiado la que denomina «razón biográfica», presentándola precisamente como un ejercicio narrativo en el que se construye la identidad. Parece, en efecto, que las historias biográficas que hoy se producen y consumen se orientan a colmar una carencia de nuestro tiempo: la falta de contenido de los grandes relatos, que han resultado más dominadores que explicativos y emancipadores (Marinas, 2004, 21-22). Lo que Marinas llama «síntoma biográfico» consiste en «el extraño peso» que, en este momento, tienen los relatos de vida. Es verdad que se puede sospechar de este fenómeno pero, en cualquier caso, el hecho es que, en nuestra sociedad actual, la identidad «es en cuanto es contada» (Ibíd., 47) ⁽⁵⁷⁾.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que, si bien este primer ataque a la identidad se realiza pensando en los individuos, es perfectamente aplicable a los sujetos colectivos. El fetichismo de la identidad se descubre como una consecuencia de la narración y aquí se ha aplicado a la crítica de la idea de una identidad de la persona, pero es válido para la crítica de los discursos identitarios en general y patrióticos en particular, ya que no hay patria sin relato de su historia. En el arranque de *God & Gun*, Ferlosio presenta un párrafo que explica certeramente esta opinión. De dicho fragmento extraemos estas líneas:

«la identificación con los antepasados ha funcionado *de hecho* muchas veces en la historia como autorrepresentación que ha determinado la conducta [...]. El rechazo de las identificaciones históricas por su mera falacia no debería descuidar los casos y las formas en que esa falacia ha sido históricamente operativa, desde la más o menos inmediata fidelidad a la herencia dinástica o a "La Causa por la que derramaron su sangre nuestros padres y nuestros abuelos" hasta la totalmente delirante reivindicación de "Eretz Israel"» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 9-10) ⁽⁵⁸⁾.

Por lo demás –continúa Ferlosio– la interacción entre historia e historiografía es compleja. Viene a ser la consecuencia de un gran equívoco: en principio, «historia», designaba la historia de los hechos, pero pasó a designar también los hechos de la historia (Ibíd., 10). Este asunto lo estudiaremos con más detenimiento en el capítulo de este estudio dedicado a la historia (v. 5.1.).

2.1.3. La narración como *racionalización*.

Como ya hemos apuntado, la reflexión sobre la narración es pertinente en los análisis críticos de ciertos discursos históricos, éticos y políticos. A este respecto, son especialmente significativas las convenciones de la épica. Sánchez Ferlosio señala cómo, en la épica, la felicidad final tiene poder para desvirtuar y hacer «inesenciales» las desventuras que la han precedido. Este esquema de pensamiento se proyecta sobre los discursos o argumentaciones en los que el resultado de un proceso adquiere, solo por ocupar ese lugar, la «viciosa virtud de

⁵⁷ Hay otros elementos de la reflexión de Marinas que merece la pena mencionar, pues pueden completar la reflexión a la que Ferlosio nos invita. Por ejemplo, la relación entre la narración y el antagonismo (Marinas habla de «conflicto»). Sobre esto escribe: «La narración de la identidad, los relatos del yo, las formas de organizar las propias posiciones tienen que ver con el conflicto y la anomía». Así pues, los relatos de la identidad nos abren a una mirada dialéctica, de modo que, cuando surgen los relatos, no es impropio preguntarles «¿contra qué o quién estás?», o incluso «qué otra forma niega para ser afirmación?» (Marinas, 2004, 48).

⁵⁸ Ferlosio informa de que, inicialmente, este fragmento estaba en un artículo suyo que se publicó en *El País* el 13 de enero de 1998 bajo el título «Historia e identidad» (Sánchez Ferlosio, 2000, 325-332), pero fue finalmente suprimido cuando terminó de preparar el texto para su publicación (Sánchez Ferlosio, 2008a, 9).

desustantivar y convertir en apariencia todo hecho contradictorio que le haya podido preceder». El último hecho no se *añade* a los anteriores, sino que los anula, la facticidad de esos hechos (sobre todo si contradicen al hecho postrero, o al *sentido* del relato) se vuelve una ilusión (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 29 ss.). Este esquema se pone en práctica, por ejemplo, cuando se da sentido al sufrimiento por el resultado que ha producido o habrá de producir ⁽⁵⁹⁾.

En los casos extremos, cuando el «violento viento del sentido» despoja de significación a los momentos (o a los sujetos) particulares, estos se subordinan al todo, quedan reducidos a «puros valores funcionales en las entrañas de ese todo integrador»; se impone la univocidad y, correlativamente, el sacrificio de la multivocidad de lo real en el «holocausto del sentido». Pero una unidad de sentido tan absoluta, una univocidad tan marcada, se convierte en paradójica: por no haber ningún dato gratuito, la verdad del relato como un todo, su sentido, se convierte en algo gratuito; lo absolutamente no-contingente se revela como gratuito, ya que no hay nada externo por referencia a lo cual pueda explicarse ⁽⁶⁰⁾ (Cf. *Ibíd.*, 79-83).

En el afán por *dar sentido*, la narratividad se nos revela como una auténtica *racionalización*; racionalización que, según afirma expresamente Ferlosio, hay que entender en sentido psicoanalítico ⁽⁶¹⁾: con los elementos de un conflicto, la narración construye «un edificio capaz de autosustentarse, en el que el alma encontraría una imagen más o menos satisfactoria de aquello que la oprime» (*Ibíd.*, 85). La narratividad, como toda racionalización, es un arreglo «doméstico» que no libera al sujeto de la opresión del mundo sino que lleva a cabo una «transacción» con ese mundo; la respuesta a la sinrazón del mundo es, pues, una respuesta humilde.

Ahora bien, que la narración, como toda racionalización, sea una respuesta humilde, no quiere decir que necesariamente haya que renunciar a ella; esa renuncia sería una capitulación ante unos hechos demasiado dócilmente acatados. Despreciar la racionalización (en este caso, la narración) en nombre de la objetividad sería pedir al hombre que renuncie a su «último reducto de resistencia». La ciega apelación a «los hechos» (y, por tanto, el desprecio de toda racionalización en nombre de la «objetividad») reviste carácter mitológico, es una capitulación ante la irracional facticidad ⁽⁶²⁾:

¿Cómo presentar el principio de la objetividad, el principio del «*dura Lex, sed Lex*», frente a la racionalización por el sentido, si ha sido ya la objetividad misma la que ha incoado, sugerido e impuesto una tal regresión a la mitología? (...) ¿Quién si no la objetividad habría preparado para sus propias víctimas ese precario *modus vivendi* que consiste en apacentarse de viento, para que sobrevivan bajo su satrapía? La subjetividad viene a reproducir, con su primitivismo, justamente la racionalidad de lo objetivo, esto es, su racionalizada sinrazón, su mitologizada irracionalidad ⁽⁶³⁾, con lo que al cabo se

⁵⁹ Este será el núcleo de la crítica de Ferlosio a las filosofías de la historia de corte hegeliano y a las ideologías caracterizadas por la «mentalidad sacrificial» (v. 4.2. y 5.1.).

⁶⁰ Es una idea que se repite en ensayos posteriores, como *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 43).

⁶¹ La idea de «racionalización» es uno de los pocos hallazgos del Psicoanálisis que Ferlosio aprecia. Por lo general, trata con desdén a esta teoría. Como ejemplo podemos citar: «Más sobre lo mismo» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 45); «La homilía del ratón» (*Ibíd.*, 125-126); «Las azoteas de Damasco» (*Ibíd.*, 460); «La música celestial de la verdad» (Sánchez Ferlosio, 2000, 131); «El castellano y la constitución» (*Ibíd.*, 250).

⁶² La obstinación contra la facticidad es el tema de *O religión o historia* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 311-351) y de otros escritos de Ferlosio (v. 8.2.).

⁶³ En una nota, escribe Sánchez Ferlosio lo siguiente: «Quince años después de escribir esto, leí en la *Dialéctica negativa* de Theodor W. Adorno (...) el siguiente magnífico -y terrible- pasaje: «Herido de muerte, el condottiero

convierte ella misma en reflejo y agente, en cómplice y propagador de la propia ferocidad que la hostiga y obnubila, eslabón de esa racionalidad, que se asegura así de que el circuito no quede interrumpido en punto alguno. Ya la versión del narrador parcial es verdaderamente una versión objetiva de los hechos, en cuanto no repercute sino el fuero mismo que los enhechiza; con lo que lo único que a la postre, y a despecho de toda su mentira, sigue teniendo razón en relatos semejantes viene a ser, paradójicamente, su parcialidad: ese incoercible gemido de sibila que por detrás de la mordaza de todas las razones deja escapar el testimonio de la encubierta sinrazón (Ibíd., 85-86).

Así pues, en principio, cabría la indulgencia y la comprensión ante la voluntad de dar sentido. Quizá la voluntad de dar sentido no sea, en definitiva, otra cosa que «apacentarse de viento», pero «bueno es el viento cuando no hay otra cosa de qué apacentarse». Cabe al menos el consuelo de tener razón «cuando todo otro bien se ha hecho inaccesible». Lo que da que pensar, según Ferlosio, es que sea la narración la que cumple esa función. ¿No hay en ello un indicio de que la sinrazón está en los hechos mismos y de que ya solo nos cabe recurrir al artefacto de la narración para hacer frente a una «facticidad que nos rebasa y nos devora»?

Ahora bien, toda la indulgencia que se pueda mostrar ante la necesidad de racionalización no impide mantener la alerta crítica ante el hecho de que la búsqueda de un sentido mediante la narración puede aparejar ideas nocivas, como la imposición *tiránica* de dicho *sentido* (el cual, además, se establece frecuentemente a través de la contienda). No en vano la narración reclama un *agonista* (o protagonista):

Dar sentido consiste fundamentalmente en despejar la opacidad de lo que se padece por el recurso a una proyección y polarización, en concebirlo y plantearlo a manera de contienda (hay quien no conoce otra racionalidad [...] que la de los ejércitos desplegados frente a frente: sólo al formalizarse la batalla considera llegada la verdadera claridad [...], como si no se cumpliese justamente entonces la extrema coagulación de las tinieblas): una neta y unívoca distribución de los papeles, piezas blancas y negras en tablero blanco y negro. Se trata, en fin, de una mitologización de la facticidad. Y si el mecanismo mítico fundamental es la idea de la identidad de la persona, de la univocidad de su conducta y sus designios todos, tal vez no sería desacertado concebir la operación mitologizadora como una semantización; el medio narrativo sería precisamente el instrumento de elección para una tal hipótesis semántica del propio acontecer, que simplemente refractado en el prisma del lenguaje despliega el espejismo del sentido (Ibíd., 84-85).

A la vista del carácter de racionalización que Ferlosio le adjudica, cabría decir que la narración confirma, de una manera especialmente significativa, lo que ya se apuntó más arriba: que el lenguaje supone «la conciencia de lo posible y el afincamiento en lo virtual». Virtual es, en efecto, la defensa o consuelo que la narración, en cuanto que racionalización, proporciona: «una *imagen* más o menos satisfactoria de aquello que la oprime». Virtual es, en fin, el «espejismo del sentido». Y no es objeción el que exista una literatura «realista». La racionalización de la que aquí se está hablando no radica en la *ficción* ni en el hecho de que haya una elaboración ideológica o filosófica; la racionalización está en la narración misma, en cuanto acto lingüístico (no en cuanto acto literario). La racionalización está en la narración como

Franz von Sickingen encontró para su destino las palabras: “nada sin causa. Era el comienzo de la Edad Moderna, y con la fuerza de la época sus palabras expresaban ambas cosas: la necesidad de la marcha social del mundo, que lo condenaba a la destrucción, y la negatividad del principio de una marcha del mundo que procede conforme a la necesidad. Un tal principio es absolutamente incompatible con la felicidad, incluso con la felicidad del todo. La experiencia que encierra no se reduce a la vulgaridad de que el principio de causalidad es universalmente válido. La conciencia individual de la persona presente en lo que le ocurre la interdependencia de lo universal. Su destino aparentemente aislado reflexiona el todo. Lo que antes fue designado con el nombre mitológico de destino no es menos mítico en cuanto desmitologizado que la secularizada “lógica de las cosas”. Ella marca a fuego al individuo como figura particular suya» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 86).

«medio cotidiano del representar». Precisamente por pretender reproducir este relato cotidiano, la literatura realista supone una capitulación ante la irresistible exigencia de racionalización (Ibíd., 87).

En el ensayo «Carácter y destino» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 281-315) hay una referencia – implícita- al carácter de racionalización de la narración, aunque se plantea de modo diferente al que acabamos de ver. Ferlosio hace referencia a la distinción propuesta por Aristóteles entre la narración de la historia y la narración de la ficción literaria. En la *Poética*, se distingue entre sucesión causal de las cosas (*dià táde*) y sucesión temporal (*mèta táde*). Solo en el primer caso (cuando los hechos están «causalmente trabados»), hay un «argumento», es decir, una «sucesión orientada en un campo de sentido». En la historia, los hechos no se vinculan según una relación necesaria (ni mucho menos a priori). Donde sí ocurre esto es en la ficción, la cual es «deliberada y conscientemente construida por el poeta». Por tanto, es la historia en cuanto que narración la que introduce la idea de un «argumento», de un «sentido», pero los hechos de la historia no están unidos por una relación necesaria. Por ser relato consecuente, la poesía es «más noble y filosófica» que la historia, pues la historia «ha de sujetarse a lo particular y contingente y por tanto solo admite la forma de sucesión *mèta táde*». Pues bien, aquí se inserta una referencia a la racionalización de la narración (aunque sin nombrarla):

Desde luego hoy en día no hace falta ser muy malicioso para sospechar en el afán de eso que llaman «positividad», en la demanda de «sentido», de imágenes de congruencia y consecuencia, como una especie de sedante estético (...), frente al estridente, rayante, chirriante, incomprensible zumbido y frenesí de un mundo malo. Así tal vez Aristóteles, hijo de médico, recetaba la medicina de la racionalidad de una forma que no era más que un placebo frente a un mundo que seguía imperando como pura sinrazón. Siguen, pues, tal doctrina aristotélica los autores que dicen que la ficción revela mejor que la crónica la naturaleza de los hechos. Hasta un político ideólogo que dice «hay que ser consecuentes» puede estar apañándose un arreglo estético para no tener que arrodillarse ante una canallada. La tan estimada y a menudo exigida «consecuencia» suele ser una pura vanidad ideológica que busca en la estética una forma de legitimación (Sánchez Ferlosio, 2008a, 287).

Esta concepción contrasta con la de autores como Polibio y Hegel, que son los creadores de la idea de la historia universal como una relación necesaria y orientada por un sentido. Pero, con ello, pasamos ya del tema de la narración al de la historia. De ello nos ocupamos en los capítulos 5 y 6 de este estudio.

* * *

Llegados a este punto, una vez presentadas las ideas de Ferlosio sobre las convenciones narrativas, sobre el «fetiche de la identidad» y sobre la narración como «racionalización», disponemos ya de los elementos necesarios para afirmar que la narración tiene implicaciones ideológicas. Y esto en dos sentidos:

- 1) Narración implica *sentido*, *antagonismo* e *identidad*, y además los refuerza como ideología. La narración apareja, como esquemas que le son propios, el antagonismo (la contienda), la identidad (el egocentrismo que organiza un eje de coordenadas) y el sentido (la consideración de los elementos particulares como subordinados al todo). En otras palabras: identidad, sentido y antagonismo son elementos del *derecho narrativo*.

- 2) Al margen de su común pertenencia al derecho narrativo, estos tres elementos se explican e implican mutuamente: el «sentido» reclama «identidad» (unidad de significación y univocidad del agonista), la «identidad» nace del «antagonismo», y el «antagonismo» es uno de los expedientes fundamentales para el establecimiento del «sentido» (64).

Por lo tanto, el análisis de la narración que propone Ferlosio no es puramente técnico; no estamos ante un estudio meramente descriptivo. De la reflexión sobre la narración se extraen elementos de juicio para someter a crítica diversos constructos de naturaleza ideológica cuya vigencia y efectos se pueden constatar en el pasado y en el presente. Así, por ejemplo, si en un primer momento se refería Ferlosio, de modo descriptivo, al *sentido* como convención narrativa, el desarrollo de la reflexión le lleva a hablar de «el arrogante *absolutismo* de toda voluntad de dar sentido» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 79).

Es por todo ello por lo que cabe afirmar que la narración tiene implicaciones ideológicas. *La narración da qué pensar*. Ahora bien, hay que advertir que Ferlosio, aunque habla de la narración en general, insiste especialmente en la dimensión ideológica de la narración *épica*. Las narraciones épicas son *ideológicas*, pero no necesariamente en virtud de los hechos que ensalzan o las enseñanzas que quieran inculcar, sino por el hecho mismo de ser un tipo determinado de *narración*. Tan poderosa es la capacidad de influencia de la *épica* que, en opinión de Ferlosio, se equivocan quienes, para insuflar en el público un contenido ideológico cualquiera, apelan a su sentimiento épico. La *épica* es en sí misma una ideología y es ella (no ningún otro contenido) la que tiende a apoderarse del alma del público:

«La *épica* no insufla nunca a nadie más que su propia ideología, implicada en su forma y por encima de todo contenido: la del abstracto espíritu agonístico, la del amor a la hazaña por la hazaña, la del ubicuo solipsismo predatorio del caballero andante, que no conoce el mundo sino como teatro y materia de sus gestas y cuyo consustancial desinterés viene a identificarse con el más absoluto egocentrismo, mientras que su moral se reduce, en consecuencia, a las reglas del juego a las que se halla sujeto el ejercicio de su profesión» (Ibíd., 19).

2.1.4. El uso *lúdico* de la narración.

La fuerza de la configuración antagónica de las narraciones, con la polarización afectiva que ello suele aparejar, llega hasta el punto de que, para aquellos que asumen dicha convención, es más fácil de tolerar la renuncia a un argumento agónico que un argumento agónico en el que no se sepa por quien hay que «apostar». Este «apostar» va a resultar muy relevante, porque conduce al asunto de la narración concebida y usada como juego (Ibíd., 98-100) (65). Son las mismas convenciones narrativas las que, en los relatos agónicos, proporcionan una serie de indicios que no solo señalan al personaje que ha de contar con la adhesión del lector/espectador, sino que también anuncian un final feliz, o positivo, para su empresa. Cabe preguntarse, entonces, qué interés o motivación atrae al lector/espectador, dado que el final no es incierto (como sí lo es, por ejemplo, para el espectador de una competición deportiva).

⁶⁴ De los tres lados de este triángulo, el que relaciona la identidad con el antagonismo quedará más ampliamente expuesto en el capítulo 6 (v. 6.1.).

⁶⁵ Y, a su vez, este asunto conectará el hilo de la reflexión de la Semana Primera con los asuntos de la Segunda (Cf. Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 125ss).

Una posible respuesta es que, en el caso de estos relatos agónicos, el lector/espectador hace un uso *lúdico* de la narración. Para explicar en qué consiste este «uso lúdico» Ferlosio introduce los conceptos de «placer funcional objetivo» y «placer funcional subjetivo». «Placer funcional» es un concepto tomado de la escuela de Karl Bühler. Es el placer o satisfacción que se experimenta por el hecho de que algo o alguien lleve a cumplimiento un determinado designio o intencionalidad. El placer se puede sentir ante una eficacia o un éxito que pueden ser propios o ajenos.

El placer funcional subjetivo podría identificarse con la satisfacción del logro (por ejemplo, vencer en una competición, o superar un determinado reto). Es propio de los juegos de la adolescencia, en los que el material solo es instrumento de la *complacencia del sujeto consigo mismo*. Allí donde domina el placer funcional subjetivo, todo se subordina a la consecución de un fin y, una vez logrado tal fin, la satisfacción esta exclusivamente referida al ser del sujeto. Son juegos «trascendentes», en cuanto que la actividad cobra sentido gracias a un logro que está más allá de la actividad misma. El placer funcional objetivo es un «inmanente recrearse en la pura relación con el material», es una complacencia en la que se confunden las cualidades de dicho material y del sujeto que lo manipula. Los juegos en los que se produce se pueden considerar «inmanentes», en el sentido de que cada momento y cada experiencia que tiene lugar en ellos no necesita de un resultado final para que haya complacencia. El placer funcional objetivo es más propio de los juegos de la infancia, y su paradigma es el patinaje por diversión (Ibíd., 101-103).

Pero Ferlosio propone aún otro ejemplo de «placer funcional objetivo» que aquí va a resultar especialmente pertinente. Se trata de la peculiar actitud de los niños ante la narración. Los niños parecen desear oír siempre los mismos cuentos ya conocidos. He aquí un uso lúdico de la narración, afín en última instancia al uso del lector de novelas o espectador de películas que, en virtud de la vigencia de las convenciones narrativas, sabe de antemano qué desenlace resulta previsible y, sin embargo, disfruta del relato.

Este uso lúdico de la narración, que se recrea en experimentarla como proceso, en contemplarla como inmanente epifanía, no puede, lógicamente, permitir que se altere una palabra, ya que ello solamente ha de ser irrelevante allí donde es el resultado lo único que cuenta y que decide, allí donde el *valor* de cada paso se reduce a su función de devenir, a su significación *escatológica*, allí donde el proceso padece la *violencia del sentido* y la existencia empírica se enajena en un puro conjunto de *sumandos y restandos*, totalizada al sortilegio de un allende –ese final que significa el paraíso– que por lo mismo que se erige en exclusivo *dador de realidad* hace a todas las cosas irreales, las convierte en *fungibles* apariencias (Ibíd., 104) ⁽⁶⁶⁾.

Estas actitudes y esquemas, estas lecturas que, yendo más allá de la terminología de Ferlosio, podríamos llamar «formas de valorar», se repiten en las lecturas de la historia y los acontecimientos sociales. Como tendremos ocasión de ver, ciertas ideologías y filosofías de la historia consideran también que lo único que cuenta es el resultado final, de modo que importa poco la individualidad insustituible de lo que hay en el camino hacia ese resultado. La sensibilidad de Ferlosio se inclina más hacia el aprecio por los seres y los momentos pasajeros, de modo que adopta una actitud en cierto sentido afín a la de los niños que se desentienden del

⁶⁶ Los subrayados no son de Ferlosio. Los hacemos para señalar términos que están en la reflexión sobre la narración y volverán a aparecer en la reflexión sobre la historia o sobre la moral.

«ésjaton» de la historia porque para ellos solo cuenta el arrebatado ante cada momento, ante cada detalle apreciado y disfrutado en sí mismo y por sí mismo.

El gusto de los niños por el cuento repetido exactamente no es el único ejemplo de «uso lúdico de la narración». Este uso lúdico se da también en el caso que Ferlosio denomina «empleo deportivo» de la narración. A diferencia de lo que ocurre con el gusto infantil por la narración, en el uso deportivo resulta indiferente lo que sea de los momentos del proceso. Este uso deportivo es el más universal, el más frecuente en nuestra civilización, y se caracteriza por una exigencia: que los personajes porten un signo que indique a quién tiene el autor *predestinado* para el triunfo o la gloria. Tal es la función de lo que Ferlosio denomina «índices escatológicos», que sirven igualmente para identificar al antagonista (67).

Enseguida se plantea una objeción: ese *happy end* garantizado y adjudicado para el portador de los «índices escatológicos» parece eliminar –o al menos desvirtuar– el factor de expectativa y la incertidumbre que parecen esenciales en el deporte. ¿Por qué hablar entonces de «uso deportivo de la narración? Esta actitud (la participación en la convención según la cual se conoce el desenlace de la narración) más bien parece afín a la de los niños. Sin embargo, no es así. Ambas actitudes no son equivalentes pues, mientras que los niños prefieren los relatos conocidos, en el uso deportivo de la narración el interés por cada relato singular se agota tras la primera lectura: siempre se requiere cierta dosis de incertidumbre. Pero solo una pequeña dosis. En el uso deportivo de la narración, el lector no desea «comprometer su alma» en una empresa completamente incierta, necesita disponer desde el principio de suficientes garantías acerca del final. Lo cual confirma que en esta actitud, y a diferencia del gusto infantil por la repetición exacta del relato, el desenlace final es lo más importante, es lo que da sentido al resto de los elementos. Lo que sí pone de manifiesto la necesidad de garantías es que el lector de este tipo de relatos es «un jugador de ventaja», pero un jugador al fin y al cabo (Ibíd., 105). Que el logro sea lo único que ilumina el proceso y le da sentido no excluye la necesidad de un decurso. Ese decurso es requerido como condición para que el logro sea realmente satisfactorio. El decurso tiene como función crear la tensión que el logro final viene a resolver. Lo cual demuestra hasta qué punto la narración está prefigurada como un todo.

Pues bien, el logro es, precisamente, el momento en el que se cifra el placer funcional subjetivo. El logro gratuitamente obtenido no puede proporcionar este placer: «no condecora nuestro nombre y nuestro ser». El trofeo expresa bien este carácter de placer funcional subjetivo que tiene el logro pues, en él, la cosa en cuanto tal se eclipsa, y solo es espejo de la autocomplacencia del sujeto, no por *lo conseguido*, sino por el mero hecho de *conseguir*. Es

⁶⁷ Los índices escatológicos orientan la adhesión afectiva del espectador o lector. Son resortes para encauzar y fijar de antemano en un único «sentido obligatorio» la acción interpretativa de los espectadores. Para ilustrar el empleo de los índices escatológicos, Ferlosio recurre a la pintura. Particularmente en la pintura religiosa de ciertas épocas, es frecuente que los impíos o los que infligen el martirio muestren signos inequívocos de su condición perversa. Concretamente, Ferlosio comenta un cuadro de Juan de Juanes: *El martirio de San Esteban*, en el que algunos rostros aparecen «marcados a fuego con el signo de la condenación», mientras que otro personaje muestra unas facciones que «ostentan la figura de la bienaventuranza». Se trata de san Pablo, que en el momento de la escena representada aún no se ha convertido pero va a ser santo. Los índices escatológicos no se improvisan, sino que se toman de un repertorio ya fijado convencionalmente. Pero, como el mismo Ferlosio se encarga de aclarar, estas convenciones son diferentes de las convenciones relativas al «sentido» o el «egocentrismo». Estas convenciones funcionan en un plano formal, mientras que los índices escatológicos manipulan un *contenido*. Las convenciones formales no constituyen, en sí mismas, «una visión del mundo»; los índices escatológicos sí. Su aplicación conlleva un juicio sobre el ser de la persona y «un acervo de valores definidos» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 50).

verdad que, por lo general, el lector no experimenta esa tensión como algo real, como algo vivido por él mismo, sino que participa de ella en fantasía. Pero ello no es objeción, pues quien alcanza el logro (el *nombre* y el *ser* objeto de complacencia) es, ciertamente, el propio *yo* del lector, pero proyectado sobre el protagonista de la historia como *yo vicario*. Por lo demás, la polarización afectiva, vinculada a la convención del antagonismo, facilita y promueve la participación en la tensión del relato y, por tanto, el placer funcional subjetivo proporcionado por el final.

* * *

Al igual que las convenciones y el derecho literario, también el uso deportivo de la narración es ocasión de apreciar esquemas de pensamiento que, trasplantados a otros ámbitos, revisten un carácter *ideológico*. Estas implicaciones ideológicas del uso deportivo de la narración no son completamente independientes de las ya mencionadas pues, como vamos a ver, pueden considerarse un desarrollo o complemento de lo que ya se apuntó con relación al antagonismo.

Empecemos por decir que la toma de partido del lector en la peripecia del protagonista (la participación «en fantasía») también colabora en la producción de sentido, es decir, en la producción de esa «totalización que subordina e instrumentaliza todos los momentos», considerándolos exclusivamente en función del desenlace final. Al exponer este fenómeno, Ferlosio añade algo que resultará capital para entender buena parte de sus ideas sobre la historia y, en general, sobre cuestiones de filosofía moral: esa totalización reduce los elementos de la narración a la condición de «sumandos y restandos» de un total que siempre será igual cero, en el sentido de que el sufrimiento o cualquier otro elemento negativo se considera compensado y justificado por un desenlace final que restablecería el «equilibrio» (Ibíd., 104). Esta concepción de la narración se trasvasa a las lecturas armoniosas de la historia (sobre todo, las de corte hegeliano); lecturas que imponen a cada hecho un signo positivo o negativo que permite una contabilidad en virtud de la cual el saldo negativo de la muerte y el sufrimiento se considera compensado con el saldo positivo del logro final y queda así restablecido «el cero de la satisfacción y el cumplimiento». Sánchez Ferlosio rechaza esta mentalidad y mantiene dos posturas que ya podemos adelantar. Por una parte, se erige en abogado defensor de lo perecedero (que cabría relacionar con los elementos individuales del relato) frente a la mentalidad que solo aprecia lo no-perecedero (que cabría relacionar con el «ésjaton», con el resultado final); por otra parte, reivindica el carácter irreparable del sufrimiento, frente a las doctrinas que pretenden acallararlo o justificarlo mediante esa contabilidad a la que acabamos de referirnos.

Veremos también que, según Ferlosio, esa contabilidad se hace, frecuentemente, en nombre de Dios. Esto plantea una serie de cuestiones que se anuncian ya al final de la Semana Primera. Otros escritos desarrollarán una reflexión que aquí solo queda esbozada:

...sobre esto he de volver cuando trate de la Historia –la cual, al fin, también es relato antes que nada, y ciertamente el más comprometido– y de su concepción como empresa –en el sentido de entidad mercantil, pero sin olvidar la sospechosa connivencia semántica diacrónica con las antiguas significaciones de «gesta» y atributo heráldico– que es asunto de la última semana y que nos hace hallar entre los textos de Historia verdaderos libros de contabilidad y expresiones tan asoladoras como la de «balance histórico» (Ibíd., 109).

No llegó a publicarse esa última semana ⁽⁶⁸⁾. Pero, como tendremos ocasión de mostrar, las ideas apuntadas en este último párrafo constituyen el núcleo de lo que serán los ensayos de Sánchez Ferlosio sobre la historia.

2.1.5. Otras referencias a la narración.

Terminamos esta parte de nuestro estudio poniendo algunos ejemplos de otros textos en los que Ferlosio se ha referido a la narración, aunque no de forma tan extensa como en la primera de las *Semanas del jardín*.

- En el curso de la argumentación sobre la relación lingüística entre niños y adultos, que Ferlosio presenta en *Personas y animales en una fiesta de bautizo* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 35ss), ya había referencias al agonismo y la toma de partido como elementos de la narración. También habla Ferlosio en este ensayo de la idea de la unidad unívoca del personaje y afirma que semejante idea no es válida para los humanos ya que, a despecho de «la ideología entrañada en la épica y la historiografía», una existencia nunca es una función argumental.
- En la introducción al Pinocho de Collodi (Ibíd., 91-95), Ferlosio se refiere a la narración con finalidad moral (y en general, a la literatura moralizante) como «la máxima inmoralidad literaria». Afirma que *la narración debe ser amoral* como lo es su objeto: la evocación del acontecer ⁽⁶⁹⁾.
- En algunos artículos periodísticos también hay menciones de este tema. Por ejemplo, en uno de 1980 titulado «En posición de saludo o más sobre el “Caso Miró”», Ferlosio habla sobre la participación en la ficción y sostiene que la ficción narrativa no tiene como finalidad hacernos saber algo que ha ocurrido o convencernos de ello, sino «permitirnos experimentarlo de forma imaginaria» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 223-229).
- En la larga introducción a *Non olet*, al hilo sus reflexiones sobre el negocio de la cultura y el espectáculo, Ferlosio se refiere al carácter narrativo del cine. Relaciona las convenciones del cine con las de la narrativa y se pregunta: «¿Qué autor de libro de caballerías, pongo por caso, no consideraba como una cláusula contractual del más rigurosamente obligado cumplimiento para con sus lectores representar al caballero y más todavía a su amada como seres dotados de una belleza incomparable?» (Sánchez Ferlosio, 2003, 78-79)
- En *God & Gun* encontramos diversos párrafos en los que aparece el tema de la narración. Destacamos dos de ellos. En el § 1 se aborda el tema de la «anfibiología de la

⁶⁸ No cabe considerar la «Semana Segunda» como esta «última semana» que aquí anuncia Ferlosio pues, en ella, los temas no son los relativos a la historia. Creemos más acertado considerar que esa «Última semana» no llegó a escribirse (y, si lo fue, Ferlosio ha renunciado a publicarla). Lo que es indudable es que estos asuntos los trató en los ensayos publicados en los años ochenta, principalmente en *O Religión o Historia* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 311-351) y en *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (Ibíd., 352-454). Consideremos que, en cierto modo, estos ensayos pueden tenerse por un equivalente a esa «Última semana», anunciada pero no publicada.

⁶⁹ En la línea de sus ideas sobre el *derecho literario*, Ferlosio afirma que el carácter amoral de la narración solo es un principio y que, como tal, puede transgredirse. También aclara que ese carácter amoral de la narración no implica que la novela no pueda tener por tema los propios conflictos morales de los hombres. De hecho, ése es uno de sus grandes temas, «casi el único –añadía Ferlosio entonces– que a mí personalmente me interesa» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 92).

palabra “historia”» en términos de relación entre la narración y los hechos. Como ya hemos señalado, Ferlosio sostiene que se ha dado –y se da– un gran equívoco: el término «historia», que en principio solo designaba *la historia de los hechos*, pasó a designar también *los hechos de la historia* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 9-12). Valdría decir: de una concepción de la historia como mera narración se ha pasado a una suerte de hipóstasis de lo que ya no puede sino escribirse con mayúscula: la Historia. En el § 18 se plantea también el tema de la relación entre historia y narración pero, en esta ocasión, se añade la consideración de lo que la historia tiene de *escritura*. La función «capital» de la escritura es crear y plasmar, mediante el instrumento de la historia de los hechos, el espectro configurador de los hechos de la historia en su condición de tales. Así, los hechos quedarían identificados bajo una especie de manera de ser: la «historicidad» (Ibíd., 89-92). Desarrollando las implicaciones de esa «historicidad», Ferlosio vuelve sobre lo que más arriba hemos propuesto denominar «implicaciones ideológicas» de la narración. Pero hay más motivos para mencionar aquí este fragmento. También interesa señalar el modo en que en él se relaciona el tema de la narración con otro al que dedicaremos buena parte del último apartado de este capítulo, un tema que, como veremos, es uno de los asuntos capitales en la obra de Ferlosio: el «pleito» entre los *bienes* y los *valores*.

La narración, inventada por la épica, exige el movimiento de la persecución de fines, la acción regida por una intención, dirigida hacia un designio, dominada y encauzada por el vector de sentido que todo designio determina. La noción de «designio» connota ya en sí misma la separación entre el propósito y el logro, la tensión del recorrido que la acción tiene que cubrir para juntarlos; pero incluso en su cumplimiento el designio conserva el rasgo de término intencional y de resultado o *trofeo* de un esfuerzo; por eso mismo no es un «bien», que es «un don gracioso», o sea algo *dado*, no *logrado*, sino un «valor» (Ibíd., 91-92).

La épica implica designio y logro, es decir, sentido, y esto implica la idea de una unidad en la que todos los elementos particulares se subordinan a la totalidad que les da sentido. Pero lo dicho sobre la épica también arroja luz sobre el concepto de «mentalidad sacrificial», ya que la subordinación de los elementos particulares a la unidad de sentido (o al logro) también puede expresarse identificando esos elementos particulares con los bienes y el logro con los valores, con lo que, finalmente, cabría decir que solo del *sacrificio* de los bienes surgen los valores (70).

No acaban ahí las implicaciones de lo dicho. Estos conceptos también se relacionan con la crítica a los discursos identitarios, especialmente a los discursos *patrióticos*:

La noción de «lo valioso» o lo que quiere decir «valor», y a la vez hasta qué punto el designio ya alcanzado conserva el rasgo de término intencional y de resultado de un esfuerzo, lo ilustran bien los que propugnan el patriotismo como un deber o una virtud, encareciendo el alto valor de la patria por los enormes sacrificios, la sangre derramada a lo largo de siglos por las generaciones precedentes, que ha costado construirla. (...) El que sea el costo en sacrificio lo que ha creado ese «valor» no remite a otro criterio que al del principio de intercambio. Los franceses gustan incluso de hablar, a este respecto, de *prix de sang*. El valor de la patria es, pues, esencialmente, valor de «trofeo». El trofeo, como lo ganado mediante la victoria en el campo de batalla y la «muestra» ostensible que la acreditaba cuando era públicamente presentado en el cortejo que en la

⁷⁰ Estudiamos más detenidamente el tema de los «bienes» y los «valores» en el apartado siguiente, dedicado a la lírica.

celebración del Triunfo seguía al vencedor, es la más primitiva forma del «valor», que sería, por lo tanto, algo creado por la violencia, por el *agón* entre hombres y hombres (Ibíd., 92).

2.2. La lírica: ¡Se canta lo que se pierde!

El verso con el que titulamos este apartado está tomado de las «Canciones a Guiomar» (Machado, 1998, 732) ⁽⁷¹⁾. Describe y recapitula la concepción ferlosiana de la lírica, directamente emparentada con la de Antonio Machado, según veremos a continuación. Se trata de una lírica de la temporalidad que pone de manifiesto una fundamental actitud que podemos describir como *aprecio por lo perecedero*. Aunque ya hemos mencionado antes a Antonio Machado (v. 1.3.3.1.), verdaderamente tenemos ahora ante nosotros una de las más significativas afinidades entre este poeta y Ferlosio. Señalaremos más a lo largo de este estudio.

Pero, para presentar las opiniones de Sánchez Ferlosio sobre la lírica, debemos volver un poco atrás en la exposición y partir de lo que se ha explicado en el apartado anterior. Hemos visto que la narración es un fenómeno *lingüístico*, es decir: la narración no es solo un fenómeno literario, sino un uso o dimensión universal del lenguaje, un «medio cotidiano del representar» (v. 2.1.). Pues bien, a diferencia de la narración, la lírica es un fenómeno específicamente literario. De este fenómeno vamos a destacar dos elementos que han sido objeto de especial interés para Sánchez Ferlosio. El primero es la definición de la lírica «a partir de su modo de empleo». El segundo es el papel de lo *temporal* en la lírica, cuestión que nos permitirá volver sobre un asunto que ya se apuntó a propósito de la narración y que se revelará como un punto capital de la obra de Ferlosio: el «pleito entre los *bienes* y los *valores*».

En otras palabras: para caracterizar la lírica, podemos hacernos dos preguntas: 1) ¿quién canta?; 2) ¿a qué se canta? Con la respuesta de Ferlosio a la primera pregunta definimos la lírica a partir de su *modo de empleo*, que no es otro que la *subrogación*: el lector o «usuario» puede subrogarse el *yo* del poeta, el que lee o recita poesía no es mero receptor, sino que se subroga la función de emisor. Con la respuesta de Ferlosio a la segunda pregunta definimos la lírica según su objeto o perspectiva propia. Según nuestro autor, se canta a lo temporal, se canta *lo que se pierde*.

2.2.1. Definición de la lírica «a partir de su modo de empleo».

Al final de la «Semana Primera», a propósito del «uso lúdico de la narración», Ferlosio sostenía que el lector adolescente y adulto es un *jugador* (un "jugador de ventaja", pero un jugador al fin). Pues bien, al comienzo de la Semana segunda («Splendet dum frangitur») ⁽⁷²⁾,

⁷¹ La estrofa completa dice: *Y te enviaré mi canción: / «Se canta lo que se pierde», / con un papagayo verde / que la diga en tu balcón.*

⁷² La expresión que da título a la Semana Segunda se encuentra en una frase del propio ensayo: «del cómo (...) no cabe hacer tesoro, *splendet dum frangitur*» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 149). La traducción podría ser «resplandece mientras se quiebra». En una conversación mantenida el 11 de marzo de 2011, Ferlosio manifestó al autor de este estudio que la expresión se la escuchó en varias ocasiones a su padre, Rafael Sánchez Mazas, y que se encuentra en *La ciudad de dios*, de san Agustín, aunque no literalmente. Este es el fragmento al que Ferlosio se refería en la mencionada entrevista: «Quamquam uellem prius paululum inquirere, quae sit ratio, quae prudentia, cum

vuelve Ferlosio sobre esta cuestión y se plantea cómo un jugador de ventaja sigue siendo, a pesar de todo, un jugador. Se trata de explicar cómo, a pesar de disponer de indicios sobre el desenlace, el lector de historias épicas al uso *participa* en la ficción, cómo está implicado en la narración. La principal tesis de Ferlosio sobre esto es que no se participa del hecho sino de la *representación* del hecho (73). Pero, para completar el análisis de la «participación» en lo contemplado, visto o leído, Ferlosio lleva a cabo una comparación del deporte con otros espectáculos (los toros, el circo, el cine y el teatro). El esquema de análisis (que al mismo tiempo es una clarificación semántica) incluye una serie de distinciones. De entre ellas, la que más nos va a interesar aquí es la que se establece entre «acontecimiento» y «no-acontecimiento». El criterio de esta clasificación es el siguiente: a la salida del espectáculo ¿se puede preguntar *qué ha pasado*? Si la respuesta es afirmativa, estaríamos ante un *acontecimiento*. Por tanto, esta categoría incluiría la competición deportiva y los toros, y excluiría al circo, al teatro y al cine (en ellos puede haber sucesos imprevistos, pero no forman parte esencial del espectáculo) (74).

Ferlosio denomina «texto» a lo que no es acontecimiento, de modo que, en realidad, la distinción se formula como «acontecimiento» / «texto». En el marco de estas reflexiones es donde se plantea el tema de la lírica, la cual podría ser considerada como no-acontecimiento, es decir como *texto*. El uso del poema exige que se trate de un texto que nos es ya conocido. Esto quiere decir: 1) que el poema tiene un desarrollo interno, un decurso, pero no un devenir, una resolución; 2) que el gesto constitutivo de la lírica es la repetición, que la palabra lírica nace ya como palabra repetida y es tanto más esencialmente lírica cuanto más acierte a sonar como algo que ya se ha dicho alguna vez. Y el acto psíquico que correspondería a esa repetición que constituye el gesto de la lírica sería una *subrogación* (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 242-244).

En un apéndice a la Semana Segunda titulado *El caso José* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 141-185) (75), Ferlosio desarrolla esta idea de la definición de la lírica «a partir de su modo de

hominum felicitatem non possis ostendere, semper in bellicis cladibus et in sanguine ciuili uel hostili, tamen humano cum tenebroso timore et cruenta cupiditate uersantium, ut uitrea laetitia comparetur fragiliter splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur, de imperii latitudine ac magnitudine uelle gloriari» [Quisiera indagar en qué razón o prudencia humana se funda, que no pudiendo probar sean felices los hombres que andan siempre poseídos de un tenebroso temor y una sangrienta codicia en los estragos de la guerra y en derramar la sangre de sus ciudadanos o de otros enemigos, aunque siempre humana (tanto que solemos comparar el contento y alegría de estos tales al vidrio que *frágilmente resplandece*, de quien con más horror tememos no se nos quiebre de impreviso), con todo, quieran gloriarse de la opulencia y extensión de su Imperio] [Libro IV].

⁷³ Esta opinión la desarrolla en su comentario a un hai-ku, al que volveremos a referirnos en el capítulo X de este estudio: *Al sol se están secando los kimonos / ¡Ay, las pequeñas mangas / del niño muerto!* Este hai-ku ilustra la tesis de que el desencadenante de la implicación afectiva (en este caso, del llanto) es la representación reflexiva, «mediada y sustentada por elementos sensibles y expresivos». El cuerpo muerto es el niño, mientras que el kimono *significa* el niño, es el lugar de la representación. «Siempre necesitamos un espejo para saber lo que nos ha pasado» ((Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 126-129).

⁷⁴ Las otras distinciones son «Exhibición» / «no-exhibición» y «ficción» / «no-ficción». El criterio de la primera de ellas es la pregunta: *¿es esencial la presencia de espectadores?* Por tanto, son exhibición todos los espectáculos excepto el deporte, en los espectadores no suelen faltar pero tampoco se requieren como algo esencial. Para clasificar los espectáculos según la segunda distinción se preguntaría directamente: «¿le conviene el nombre de "ficción"»? Son ficción el cine y el teatro, el circo, los toros y el deporte no lo son (Cf. Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 142-144) (v. 2.2.3.). Esta clasificación se relaciona con los distintos «modos de vigencia» que lo visto o lo leído tiene para el espectador/lector. Con lo cual se retoma, en parte, el asunto con el que arrancaba la «Semana Primera»: el modo en el que los objetos se mantienen en la memoria (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 11-12).

⁷⁵ Como ya se indicó, citamos *Las Semanas del jardín* según la edición como libro, ya que en los dos volúmenes de *Ensayos y artículos* (1992) no aparecen completas (v. nota 14). Sin embargo, se dan las referencias de las citas de los «apéndices» («El caso José» y «El caso Manrique») según la edición de dicha recopilación (*Ensayos y artículos*, 1992).

empleo». La interpretación del relato bíblico de José (especialmente de Génesis 42,6 - 45,3) plantea la pregunta sobre la naturaleza de las ceremonias y su significado antropológico ⁽⁷⁶⁾. Según Ferlosio, la ceremonia se relaciona con el fenómeno de la «proyección» y con la necesidad humana de «protección contra el límite». Aquí resulta pertinente el primero de estos fenómenos ⁽⁷⁷⁾.

En la historia de José no es el lector el primer paciente de la reacción. Los sujetos de dicha reacción son los personajes que aparecen en el texto (sujetos «internos» al texto). Sin embargo, el lector (sujeto «externo»), también puede proyectarse y participar del texto. Nada hay de sorprendente en ello, según Ferlosio, pues es una consecuencia de las condiciones de la lírica. En la lírica no es relevante la distinción entre un «hacia dentro» (personajes) y un «hacia fuera» (lector) (Ibíd., 175). Esto es lo que da pie a la «definición de la lírica a partir de su modo de empleo». El empleo que interesa a Ferlosio no es el que tiene lugar en un contexto culto, más o menos reflexivo, sino el más espontáneo, cotidiano e, incluso, «popular», hasta el punto que el mejor ejemplo de «uso de la lírica» es el de una criada que canta mientras realiza sus tareas. Por mucho que el poeta se haya puesto a sí mismo como el «yo» del poema y a su amada (por ejemplo) como el «tú», los ha entregado, sin embargo, al público como «lugares vacíos indefinidamente capaces de impleción» (Ibíd., 176). En esta capacidad para que el lector o «usuario» se subrogue el *yo* del poeta radica un rasgo distintivo de la lírica. La participación en lo narrado es *empatía* (adhesión al protagonista); en el uso de la lírica hay *subrogación* (Ibíd., 177). Así pues, en la lírica, más que *receptor* hay un *usuario*. Este usuario se subroga el *yo* de la letra, de modo que es, por un momento, emisor, personaje y lector (Ibíd., 178) ⁽⁷⁸⁾.

2.2.2. Lírica y temporalidad. Los bienes y los valores.

Ya hemos apuntado algo sobre los bienes y los valores a propósito de la narración en la primera de las *Semanas del jardín*. Pero el texto de referencia para este tema es un apéndice a la segunda semana: «El caso Manrique» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 186-241). Las distintas interpretaciones de las *Coplas* manriqueñas por la muerte de su padre remiten al «antiguo y recurrente» pleito entre los bienes y los valores. Movidio por una actitud fundamental que podríamos describir como un *aprecio por lo perecedero*, Ferlosio asume la defensa de los bienes, aun a sabiendas de que, históricamente, no pueden ganar el pleito. Históricamente (o, lo que viene a ser lo mismo, fácticamente), más que pleito, lo que tiene lugar es la ejecución constante de una sentencia, un «auto de fe» en el que los bienes son quemados, sacrificados. Es precisamente esta quema la que genera el «valor».

⁷⁶ La historia de José se encuentra en la última parte del libro del Génesis (capítulos 37-50). José, el menor de los hijos de Jacob, no es amado por sus hermanos, que lo venden como esclavo a unos mercaderes que se dirigen a Egipto. Allí, José se libra de la esclavitud y prospera, hasta convertirse en gobernador. Tiempo después, el destino hace que los hermanos se reencuentren. José tiene en sus manos la vida de sus hermanos, que no lo reconocen. En vez de decir inmediatamente quién es, José retrasa la revelación de su identidad y urde una complicada trama que obliga a sus hermanos a pasar por diversas tribulaciones. Finalmente, entre lágrimas, se produce la revelación.

⁷⁷ De la ceremonia volveremos a ocuparnos más adelante (v. 10.3. -Excursio-).

⁷⁸ Ferlosio añade que, en cuanto que fenómeno de subrogación, lo más parecido a la lírica es la plegaria religiosa (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 178).

Y bien: ¿qué son los bienes y qué son los valores? Los bienes son lo perecedero, los valores lo imperecedero. Además, los valores solo son tales porque se generan mediante el sacrificio de los bienes. Del aprecio unilateral de los valores nace una mentalidad que aspira a lo eterno y renuncia a lo pasajero. Es la mentalidad que, tradicionalmente, se ha considerado «cristiana». «Cristiano» sería, pues, juzgar los bienes como «pompas y vanidades de este mundo», volviendo el alma hacia los valores permanentes. Esta «virtuosa» actitud ¿no nace del «miedo a la fugacidad de toda dicha terrenal»? ¿no es ese miedo lo que lleva a buscar refugio en lo perdurable? Invitando a la superación de ese miedo, Ferlosio nos recuerda que los bienes, a pesar de ser objeto de un disfrute pasajero y, después, motivo de añoranza, son «de una belleza y de una delicadeza únicas, de un encanto arrebatador, irresistible» (Ibíd., 207-209).

Ahora bien, por mucho que se pueda protestar contra el encarecimiento unilateral de los valores, los bienes, por su naturaleza, no permiten que se construya sobre ellos una doctrina alternativa, una «filosofía» o «ética» de los bienes. Estos términos serían contradictorios porque los bienes, al convertirse en fundamento de una doctrina filosófica o moral, se convertirían en valores. Los bienes no pueden triunfar ni en la historia ni en la discusión filosófica. Solo pueden triunfar en el corazón de los jurados de este peculiar pleito (Ibíd., 216-217). A los ojos de quienes ensalzan los valores, los bienes solo son cosas «menospreciables y engañosas frente a lo perdurable». Con todo, los bienes siguen siendo, para unos y para otros, en el íntimo reducto de los corazones, «objetos irrenunciables y jamás renunciados, ni menos todavía desarraigados del deseo» (Ibíd., 225).

Una cultura basada en el aprecio unilateral por los valores es una «cultura predatoria», del «tiempo adquisitivo». El tiempo adquisitivo es ese tiempo en el que los momentos particulares nunca se aprecian en sí mismos, sino solamente por referencia a una totalidad que les da «sentido». Un tiempo en el que las cosas no necesitasen ser integradas en una totalidad ni en una finalidad determinada sería un tiempo «consuntivo» (79). Ahora bien, el tiempo consuntivo (que es el tiempo de los bienes) no puede dar fundamento a una «cultura de los bienes», por la misma razón que no puede haber una «ética de los bienes» (Ibíd., 234-235).

Todas estas ideas se formulan al hilo de una reflexión sobre la lírica. Ferlosio considera que las *Coplas* de Jorge Manrique por la muerte de su padre son, en su conjunto, «un gran fracaso». Sin embargo, ese fracaso ha sido, paradójicamente, para bien. La explicación de esta tesis comienza con una referencia a dos opiniones bien distintas sobre las *Coplas*: la de Menéndez Pelayo y la de Antonio Machado (puesta, esta última, en boca de Juan de Mairena (80)). Menéndez Pelayo ve en el poema un «doctrinal de cristiana filosofía», ya que no sería otra cosa que un *sermón de encarecimiento de los valores y menosprecio de los bienes* (Ibíd., 188). Mairena, en

⁷⁹ Como puede verse, la distinción entre «tiempo adquisitivo» y «tiempo consuntivo» conlleva algunas apreciaciones similares a las que se hicieron a propósito de «el violento viento del sentido» en la narración (especialmente en la épica).

⁸⁰ El mismo Ferlosio indica que el texto en el que se basa es *El «Arte poética» de Juan de Mairena*, que forma parte de la introducción al «Cancionero apócrifo de Juan de Mairena» (Machado, 1988, 697-706). En cuanto a las citas de Menéndez Pelayo, Ferlosio dice tomarlas de una edición de las *Coplas* de don Joaquín de Entrambasaguas, pero no proporciona más datos sobre dicha edición (Cf., Sánchez Ferlosio, 1992, II, 231). Véase también: Menéndez Pelayo, M., *Antología de poetas líricos castellanos*, E. Sánchez Reyes (Ed.), Madrid, Aldus, 1944-1945, II, 408. La edición de las *Coplas* consultada para este estudio es la de Jesús Manuel Alda Tesán (Cátedra, Madrid, 1978).

cambio, no se interesa por el poema completo sino, principalmente, por «las únicas coplas verdaderamente líricas» que, según él, hay en las coplas.

Mairena elogia ese puñado de coplas en un sentido contrario al pretendido por Manrique para el conjunto del poema. Las coplas «verdaderamente líricas» son las que Manrique dedica a ciertos esplendores y gozos pasajeros que no perduran. Aunque el objetivo del poeta era menospreciarlos, para ensalzar así lo eterno, ocurre que, terminada la estrofa, «queda vibrando en nuestra memoria como una melodía que no podrá repetirse ni imitarse porque para ello sería preciso haberla vivido». La *emoción del tiempo* es todo en esas estrofas, es lo que hace de ellas, el núcleo verdaderamente poético de las *Coplas* (Cf. *Ibíd.*, 189-191). Así pues, la opinión de Ferlosio sobre el objeto de la lírica es afín a la de Machado-Mairena; la suya es una «poética de la temporalidad», cuyo lema bien podría ser «*¡Se canta lo que se pierde!*». Estas ideas sobre la lírica (ideas que -insistamos- tienen implicaciones que van más allá de lo literario), las desarrolla Ferlosio mediante un breve relato de ficción en el que hace coincidir a Mairena y Menéndez Pelayo para discutir sus opiniones sobre las *Coplas* (y por tanto, sobre la lírica). Lo que el imaginario Menéndez Pelayo plantea en este relato (y Ferlosio discute en los comentarios subsiguientes) es una cuestión *de iure* y otra *de facto*. La *de iure* es si un «doctrinal de filosofía» puede ser al mismo tiempo un buen poema lírico; la *de facto* es si, concretamente, las *Coplas* son o no son un doctrinal. A través de estas cuestiones, lo que se dirime es la viabilidad de una *filosofía de los bienes* (cuestión para la cual la respuesta de Ferlosio va a ser negativa).

El imaginario Menéndez Pelayo de Ferlosio afirma que Manrique pudo inspirarse en estos versos de Rodrigo, Conde de Paredes: «Lo más cierto es desear / lo que ha de permanecer / gloria para descansar, / muerte para fenecer»⁽⁸¹⁾. Pero el Mairena del relato de Ferlosio replica que esa actitud es propia de quien teme la fugacidad de la dicha terrenal. He aquí parte del diálogo que tiene lugar entre Mairena y Menéndez Pelayo cuándo este último ensalza el deseo de «lo que ha de permanecer»:

- «Sí, como la zorra con las uvas» -murmuró Mairena.
- (Don MARCELINO): «Perdón, ¿qué dice usted, señor Mairena?»
- (MAIRENA): «Digo que el conde de Paredes hablaba como la zorra de la fábula de Lafontaine, que al ver que no podía alcanzar las uvas se retiró diciéndose: “Están verdes”. Ese es, en el fondo, el comportamiento de todos los que ponen sus miras en lo permanente. El miedo a la fugacidad de toda dicha terrenal...» (*Ibíd.*, 207).

El Mairena imaginario de Ferlosio cree que, aunque el poeta fuese sincero cuando desdeña «las pompas y vanidades de este mundo» y vuelve su corazón hacia los «valores permanentes», en la expresión de ese desdén hay «añoranza». ¿Por qué, si no, compara las «vanidades de este mundo» con «las verduras de las eras y los rocíos de los prados»? Al Menéndez Pelayo del relato inventado por Ferlosio no le extraña esta comparación, pues se trata, ciertamente, de «cosas de poco valor». A lo que replica Mairena: «¡Oh, sí, Don Marcelino, de poco, de poquísimo valor! ¡De absolutamente ningún valor, añadiría! ¡Pero de una belleza y de una delicadeza únicas, de un encanto arrebatador, irresistible!».

⁸¹ Sin embargo, Alda Tesán informa de que, según Menéndez Pelayo (citado esta vez según la edición de la Editorial Nacional, t. II, p. 408) las *Coplas* hablan «de algo vivo, de algo que todavía conmueve las fibras del alma» (Alda Tesán, en Manrique, 1978, 45).

De modo que las respuestas de Ferlosio a las preguntas planteadas más arriba por *su* Menéndez Pelayo son:

- 1) a la de iure: *No*, un doctrinal de filosofía no puede ser un buen poema lírico;
- 2) a la de facto: *sí*, las Coplas de Manrique son un doctrinal de filosofía (concretamente de filosofía cristiana en cuanto que encarecimiento de lo no-perecedero), pero son un doctrinal fracasado.

Las Coplas no fracasan porque otra doctrina vence, sino por querer expresarse mediante la lírica, siendo así que la lírica canta a los bienes, canta a lo pasajero. Los bienes no pueden sustentar una filosofía o una moral, de modo que la lírica no puede ser eficaz como doctrinal filosófico. La poética de Mairena –la temporalidad como esencia de la lírica– es que la lira misma, como género, está ya por definición contra lo perdurable, o sea, contra los valores, y a favor de los bienes, a favor de lo perecedero (Ibíd., 224).

Encontramos, por tanto, en *El caso Manrique*, la más explícita expresión de la afinidad entre Machado y Ferlosio (aunque no la única, según iremos viendo). Esta afinidad va más allá de una discusión sobre la naturaleza de la lírica; se puede apreciar en ciertas actitudes estéticas y existenciales de ambos. Estos lugares de confluencia están bien representados por «El arte poética de Juan de Mairena», texto que acompaña al *Cancionero apócrifo* que Machado publicó en 1926, con segunda parte en 1928 (Machado, 1988, II, 695 ss.). Juan de Mairena se considera a sí mismo *poeta del tiempo*, y esto se puede expresar con una paradoja: todas las artes aspiran a conseguir productos permanentes, frutos intemporales; y, en realidad, la música y la poesía («artes del tiempo») no son excepción:

El poeta pretende, en efecto, que su obra trascienda de los momentos psíquicos en que es producida. Pero no olvidemos que, precisamente, es el tiempo (el tiempo vital del poeta con su propia vibración) lo que el poeta pretende intemporalizar, digámoslo con toda pompa: eternizar. El poema que no tenga muy marcado el acento temporal estará más cerca de la lógica que de la lírica (Ibíd., 697)

Precisamente unos versos de las *Coplas* de Jorge Manrique a la muerte de su padre permiten apreciar este carácter de la lírica:

¿Qué se hicieron las damas,
sus tocados, sus vestidos,
sus olores?
¿Qué se hicieron las llamas
de los fuegos encendidos
de amadores?
¿Qué se hizo aquel trovar,
las músicas acordadas
que tañían?
¿Qué se hizo aquel danzar,
aquellas ropas chapadas
que traían?

«Esto es lírica –comenta Machado-Mairena-, y no lógica rimada» (Ibíd., 698).

Volviendo a *El caso Manrique*, podemos apreciar que, desde el punto de vista de Ferlosio, el autor de las Coplas, al menospreciar lo perecedero y exhortar a la búsqueda de lo no perecedero, está predicando la estima del futuro y trata así de «arrastrar los corazones en el sentido del tiempo adquisitivo». Pero es un intento fallido. En su evocación del ayer que pasó, lo que despierta es la vivencia del tiempo consuntivo.

Por tanto, la cuestión literaria (interna, explícita) resulta trascendida y desbordada, ya que desencadena otra querrela (externa, implícita y real) entre a) la cultura predatoria, del tiempo adquisitivo, de los valores, de lo perdurable, y b) lo perecedero que se obstina en seducir y conmover la memoria y el corazón de los humanos.

No cabe hablar de querrela entre la cultura predatoria y una presunta «cultura de los bienes», pues una cultura tal no puede existir sin que los bienes dejen de ser bienes ⁽⁸²⁾ (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 234-235).

No hay que olvidar que «El caso Manrique» es uno de los apéndices a la segunda de las *Semanas del jardín*. Al tema de los bienes y los valores llegó también Sánchez Ferlosio en esa segunda *Semana* («Splendet dum frangitur»), a partir de la reflexión sobre el concepto de *figura*. Por eso presentamos a continuación un análisis de esta segunda *Semana*, en la que el tema de los bienes y los valores aparece vinculado a otros temas, además de estar conectado al tema de la narración (que fue el tema principal de la primera *Semana*).

2.2.3. «Splendet dum frangitur»: Hacia los bienes a través de las figuras.

Ya sabemos que, en los últimos párrafos de la *Semana* primera, Ferlosio relaciona las formas de juego de la infancia con las actitudes ante la narración (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 103-109). En ese contexto, propuso el concepto de «empleo deportivo» de la narración, que es una variante del empleo lúdico de la narración. Lúdico es, por ejemplo el gusto infantil por la narración ya conocida, que se ha de repetir siempre igual a sí misma, a ser posible en todos los detalles. En cambio, en el uso deportivo, propio de los adultos, los detalles son menos importantes que el conocimiento o, más bien, el descubrimiento del desenlace. La narración que pide el niño es una narración ya conocida; en cambio, en el empleo deportivo de la narración, propio de los adultos, el factor de expectativa y la incertidumbre (esenciales en el deporte) son mucho más importantes. Por eso el empleo deportivo no puede ser la repetición de una narración siempre igual a sí misma. Pero el mismo Ferlosio se planteaba a sí mismo una objeción: el uso deportivo exige que los personajes porten algún tipo de indicio sobre su condición de protagonista o antagonista, de modo que el lector sepa hacia quién dirigir su adhesión afectiva, y esa es la función de los «índices escatológicos» ⁽⁸³⁾. Ahora bien, lo que los índices escatológicos están señalando es (al menos en la narración convencional) a quién tiene el autor *predestinado* para el triunfo o la gloria. De ahí la objeción: ese *happy end* garantizado parece eliminar la incertidumbre, y esto parece, más bien, propio del gusto infantil por la narración ya conocida. Sin embargo, ambas actitudes no son equivalentes: es verdad que en el uso deportivo de la narración la incertidumbre no es total, ya que los «índices escatológicos» sirven para que el lector no «comprometa su alma» en una empresa incierta; sin embargo, es precisamente esta exigencia lo que confirma que, en el uso deportivo, el desenlace final sigue siendo lo más

⁸² Según indica Ferlosio en una nota a este pasaje, hay ciertos «aspectos y tendencias» de la sociedad de consumo en los que podría verse una cierta «cultura de los bienes». Sin embargo, los productos de la llamada «sociedad de consumo», no solo son una caricatura de los bienes, sino que forman parte de una sociedad y una cultura que más bien cabe calificar de «predatoria» y, por tanto, relacionada con el tiempo adquisitivo, guiada por el logro del «valor» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 235).

⁸³ Recuérdese que Ferlosio habla de un *derecho narrativo* y que, por tanto, describe unas convenciones vigentes de *derecho*. No es objeción, por tanto, el que, *de hecho*, haya relatos que no se ajustan a estas convenciones.

importante, lo que da sentido al resto de los elementos. El logro es lo único que da sentido al proceso, pero ello no excluye la necesidad de un decurso, el cual tiene como función crear la tensión que el logro final viene a resolver. El logro gratuitamente obtenido no proporciona satisfacción, «no condecora nuestro nombre y nuestro ser» ⁽⁸⁴⁾ (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 106). Pero esta respuesta, presentada al final de la primera *Semana*, era necesariamente provisional. Ya en la segunda *Semana*, reconoce Ferlosio que dejar la cosa ahí sería despachar la cuestión limitándose a nombrarla. Hay que plantearse: ¿cómo un jugador de ventaja sigue siendo un jugador?, ¿qué es lo que se conserva en el paso de la competición deportiva al relato para que esté justificada la expresión «empleo deportivo» referida a una determinada actitud frente a la narración? (Ibíd., 130-131) Así es como Ferlosio se ve conducido a la reflexión sobre los tipos de espectáculo. La idea de un empleo *deportivo* de la narración conduce a la necesidad de reflexionar sobre la ausencia de un “happy end garantizado” en el deporte. Esto, a su vez, conduce, en la *Semana* segunda, a la comparación del deporte con otros espectáculos. Esta comparación entre espectáculos envuelve consideraciones sobre los “modos de vigencia”, sobre cómo un relato o un espectáculo permanece en la memoria, tema que ya se planteaba al comienzo de *Semana* primera. No en vano, uno de los principales conceptos que aparecen en este ensayo es el de *acontecimiento*, y esta noción se presenta como uno de los posibles *modos de vigencia* de un objeto en el alma de los hombres (Ibíd., 160). A su vez, estas consideraciones son ocasión de introducir temas o conceptos tan relevantes en la obra de Sánchez Ferlosio como los de *bien* y *valor*, *mentalidad contable*, *felicidad*... (Ibíd., 149.165.193).

Recordemos la pregunta que, a fin de «complicar» suficientemente el asunto, se plantea Ferlosio a sí mismo: ¿qué es lo que se conserva en el paso de la competición deportiva al relato para que esté justificada la expresión «empleo deportivo» referida a una determinada actitud frente a la narración? En otras palabras: ¿qué tipo de asistencia considera «idónea» el aficionado al deporte? Parece que en ese tipo de asistencia es imprescindible la simultaneidad. Existe la posibilidad de ver deporte «en diferido», pero solo la simultaneidad (el «directo») permite la asistencia que el aficionado al deporte considera idónea, ya que el carácter de *acontecimiento* es intrínseco a la índole de la competición deportiva (Ibíd., 132).

¿Y qué es lo que define al *acontecimiento*? Dado que el método aplicado por Ferlosio para dilucidar la cuestión es la comparación, su reflexión dará lugar a un posible esquema clasificatorio de los tipos de espectáculo. Pero la de *acontecimiento* no es la única categoría que es necesario definir. También son pertinentes las categorías de *exhibición* y de *ficción*. El sentido de cada una de estas categorías se entiende a partir una pregunta, que expresa un criterio de clasificación. Como el mismo Ferlosio indica, hacer pasar a los espectáculos por estos criterios es algo así como aplicar «reactivos» a una sustancia: la reacción positiva o negativa determina la clasificación. Como ya se adelantó, los espectáculos que Ferlosio clasifica son las competiciones deportivas, las corridas de toros, el circo, el teatro y el cine. Y estos son los criterios, con la categoría clasificatoria que determinan:

- ¿Es esencial la presencia de espectadores? Si la respuesta es «sí», se trata de una *exhibición*; esta categoría incluye a los toros, el circo, el teatro y el cine. Si la respuesta es «no», el espectáculo es *acción* (no-*exhibición*); el único de los cinco espectáculos mencionados que

⁸⁴ Resumimos lo expuesto sobre la narración y la satisfacción por el logro (v. 2.1.4).

se incluye en esta categoría es la competición deportiva (en la que la presencia de espectadores es habitual pero no imprescindible).

- A la salida del espectáculo ¿se puede preguntar «qué ha pasado»? Si la respuesta es «sí», se trata de un *acontecimiento*; esta categoría incluye a la competición deportiva y a los toros. Si la respuesta es «no», el espectáculo es *texto* (no-*acontecimiento*); en esta categoría de no-*acontecimiento* están el circo, el teatro y el cine.
- ¿Les conviene el nombre de ficción? Si la respuesta es «sí», el espectáculo es *ficción*; esta categoría incluye al teatro y al cine. Si la respuesta es «no», es un espectáculo de *no-ficción*; esta categoría incluye a la competición deportiva, a los toros y al circo.

Esto lo resume Ferlosio en un cuadro que nos permitimos reelaborar a nuestra manera (respetando su clasificación) como sigue:

	Exhibición	Acontecimiento	Ficción
Competición deportiva	No (sino <i>acción</i>)	Sí	No
Toros	Sí	Sí	No
Circo	Sí	No, (sino <i>texto</i>)	No
Cine y teatro	Sí	No, (sino <i>texto</i>)	Sí

Así pues, la competición deportiva es *acción* (no-*exhibición*), *acontecimiento* y *no-ficción*; los toros son *exhibición*, *acontecimiento* y *no-ficción*; el circo es *exhibición*, *texto* y *no-ficción*; el cine y el teatro son *exhibición*, *texto* y *ficción* (Ibíd., 143).

Pero no hay que olvidar que lo que en realidad interesa a Ferlosio es clarificar la diferencia entre *acontecimiento* y no-*acontecimiento*. A este respecto, los espectáculos situados en los extremos no ofrecen dificultad: resulta claro que la competición deportiva es *acontecimiento* y que el cine es *no-acontecimiento*. Es más fecundo preguntarse por los términos intermedios: los toros y el circo. La corrida de toros es *acontecimiento*, mientras que el circo es *texto* (no-*acontecimiento*). Por eso, la comparación de estos dos espectáculos ayudará a dar con el quid de la distinción *acontecimiento* / *no-acontecimiento*. Para dilucidar esta cuestión, conviene reparar en que de una función de circo podemos decir que *ya la hemos visto*, mientras que no diremos lo mismo de una corrida de toros. Por eso la función de circo no es *acontecimiento*, sino *texto* (Ibíd., 144 ss).

Ahora bien, si tanto la competición deportiva como los toros son *acontecimiento*, ¿qué diferencia hay entre estas dos clases de espectáculo? Para responder a esta pregunta, Ferlosio hace un análisis que conduce a la introducción de uno de los conceptos fundamentales de este ensayo: el concepto de *figura*. Como consideración previa, hay que señalar que en la competición deportiva prima el *qué*, mientras que en un espectáculo como las corridas de toros prima el *cómo*.

- El *qué* es el logro final que se persigue, el *exitus* en función del cual se puede hablar de eficacia e ineficacia. El *qué* solo cobra existencia como resultado y, como tal, perdura para siempre. Por eso puede ser registrado en el debe o en el haber del deportista (del equipo) que compite (Ibíd., 148-149). En la competición deportiva, todo el *sentido*

depende del logro y, dado que el logro debe ser justamente alcanzado en una contienda, este tipo de espectáculo tiene reglas estrictamente limitativas.

- Un espectáculo en el que prima el *cómo* es un espectáculo cuyo sentido consiste en las *figuras* que contemplamos. Del *cómo*, de la *figura*, «no cabe hacer tesoro». El *cómo* no puede registrarse en un «marcador». Así pues, la *figura splendēt dum frangitur* ⁽⁸⁵⁾: resplandece mientras se rompe, brilla al mismo tiempo que desaparece. Las figuras son efímeras, gratuitas, sin porvenir y sin sentido, *como los bienes mismos* (Ibíd., 193 -nota-). Por eso, por su carácter perecedero, el *cómo* reclama ser visto para tomar su modo de existencia. De ahí que este tipo de espectáculos sea necesariamente *exhibición*. Finalmente, en los espectáculos donde prima el *cómo*, aunque haya reglas limitativas, hay también otras que cabría llamar «reglas del arte», o cánones de ejecución. Estas reglas del arte (ausentes en la competición deportiva) se relacionan con el carácter de *figura* que tiene lo contemplado en este tipo de espectáculo (Cf. Ibíd., 193-196).

Si no se puede decir «he visto dos veces la misma corrida de toros» es por su carácter de acontecimiento, modo de vigencia que se produce de una sola vez y para siempre. De modo que el acontecimiento comporta la negación de toda recurrencia.

Podemos confirmar, por tanto, que la reflexión sobre los tipos de espectáculo implica un análisis de los «modos de vigencia» de los objetos «en el alma de los hombres». Para llevar a cabo este análisis, Ferlosio opta por un método «lingüístico», dado que los modos de vigencia son tan impersonales que hay que referirlos al «anónimo sujeto universal que habla en el lenguaje» (Ibíd., 160) ⁽⁸⁶⁾.

Pues bien, fijándonos en la lengua, observamos que no vamos dos *veces* al circo para ver *la misma* función. La circunstancia que hace que podamos hablar de «la misma» función es precisamente lo que hace que no vayamos dos días seguidos (al circo no se le piden novedades con respecto a la función del día anterior). De una *vez* a otra, identificamos la función como *la misma*. Así pues, en la novedad del circo, *la vez* no tiene parte alguna, y eso decide su modo de vigencia. En cambio, en los lances de los toros *la vez* es un componente sustantivo. Por tanto, el carácter de acontecimiento reside en la alteridad individual; es aquel modo de vigencia en que la alteridad individual cuenta por sí sola, forma parte de la cosa. En cuanto al no-acontecimiento (o *texto*), sería el modo de vigencia en el que la alteridad individual no forma parte de la cosa, es decir: el espectador o lector de un no-acontecimiento (o *texto*) se atiene tan solo a la identidad cualitativa de la cosa. En otras palabras: si estamos ante un no-acontecimiento (o *texto*), la *vez* en cuanto tal, el *hic et nunc*, es puesto entre paréntesis; los individuos de acción funcionan como *muestras* o especímenes, y *la vez* no es más que marco o escenario (Ibíd., 165) ⁽⁸⁷⁾.

⁸⁵ Esta expresión da título a la segunda de las *Semanas del jardín*. La traducción podría ser «resplandece mientras se quiebra» (v. nota 72).

⁸⁶ Como veremos en el capítulo 11, Ferlosio sugiere una afinidad, si es que no una identidad, entre la lengua y la antigua idea del «intelecto agente» (v. 11.1.2.).

⁸⁷ Otro «experimento lingüístico» propuesto por Ferlosio consiste en preguntarse: ¿cuáles son las formas verbales empleadas para reseñar lo que se ha visto en el circo y lo que se ha visto en los toros? La reseña de la corrida de toros (que es *acontecimiento*) usará preferentemente el aoristo y el perfecto. En cambio, la reseña de lo visto en el circo (*texto*) usará preferentemente el imperfecto y el presente (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 168).

Así, pues, el ejercicio circense sería «texto». Así lo pone de manifiesto el que dos espectadores que hablan de una función de circo a la que han asistido por separado hablarían de lo que han visto usando el *presente anagnóstico*. El presente anagnóstico es el que se usa para contar películas, o novelas. Es un modo de referir un texto «en cuanto texto», en su vigencia de texto (contar una novela es una acción secundaria en la que no nos referimos a un denotatum extralingüístico sino al texto que lo refiere). De modo que los dos espectadores de una misma función circense hablan de ella de modo similar al que lo harían dos lectores sobre un pasaje de una novela. Por tanto, dado que es indiscutible que el teatro y el cine son *texto*, podemos confirmar que «no-acontecimiento» equivale a «texto» (Ibíd., 173 ss).

Volviendo al concepto de *figura*, hay que considerar de nuevo el significado que pueda tener el que la *novedad* de la tauromaquia no esté en la cualidad, sino en la *vez*. Esto implica que su novedad no está en la *diversidad* sino en la *alteridad*. Los lances son "otras" *veces* que el ejecutante intenta ajustar a un canon. La tauromaquia (al menos, tal como nos ha llegado, después de otras épocas en la que era concebida de otro modo) es un *acontecer* que consiste en la reiterada proclamación del canon para prevalecer sobre lo eventual. Este canon está en entredicho permanente, requiere un renovado cumplimiento. Tal vez por eso produce un *acontecer*, frente al mero *manifestarse* del ejercicio circense.

El acontecimiento, al integrar en su esencia *la vez*, produce «individuos de acción: los lances y pases de cada corrida son *objetos* singulares, frente a la condición de *muestras* de los ejercicios circenses. Así pues, hay un *hacer demostrativo*, donde la *vez* es lugar de *manifestación*, y un *hacer productor*, donde la *vez* es lugar de *cumplimiento* del *modelo* (o canon): «el texto *se ejecuta* y da lugar a *muestras*; el modelo, en cambio, *se aplica* a la *producción de objetos*» (Ibíd., 182).

Ahora bien, la producción de objetos singulares ¿no va necesariamente ligada al modo de vigencia del acontecimiento? No todo *acontecimiento* produce objetos singulares. En la competición deportiva no hay unidades mayores y menores que puedan considerarse «objetos» como sí pasa en las corridas de toros. En el fútbol, por ejemplo, el gol tiene condiciones formales para ser objeto pero no llega a serlo porque desde el principio está destinado a la capitalización. El gol (como todo lo que ocurre en el deporte) pertenece a la esfera del *valor*; la *figura*, en cambio, pertenece a la de los bienes (Ibíd., 185-187). Por tanto, solo el *acontecimiento* que, además, es *figura*, produce *objetos singulares*. En estos casos, la *figura* acontece como proclamación de un modelo (de un canon). En cambio, la competición deportiva da lugar a individuos de acción, pero no a objetos. La funcionalidad del *acontecer* que es propio de la competición deportiva no deja objetos; la *figura* no deja ningún «haber». Así que el «hacer productor» propio de lo que tiene vigencia de acontecimiento se desdobra a su vez en: un hacer productor de objetos y un hacer productor de «haber»:

Bifurquémonos, pues, separémonos, despartámonos, desapartémonos, digámonos ya adiós en el arranque de estos dos caminos que nunca más se encontrarán: el del objeto y el del «haber», el de los bienes y el de los valores: los bienes son fugaces, los valores duraderos; éstos ascienden hacia el porvenir, aquéllos van decayendo hacia el pasado. He aquí que el carácter de acontecimiento se modula en dos claves adversas, en dos temporalidades de contrapuesto sesgo, de fibras disconformes, de contraria tensión. Consumirse o crecer. Los bienes no admiten constituirse en sumandos y restandos, hurtan su cuerpo a la adscripción; los valores se renuevan permanentemente en la proyección del tiempo adquisitivo (Ibíd., 190).

El acontecimiento como hacer productor de objetos da lugar a bienes; el acontecimiento como hacer productor de «haber» da lugar a valores. En efecto, en una nota a pie de página sobre esta cuestión, Ferlosio relaciona la *figura* y el objeto singular que ella produce con el tiempo consuntivo (que es el tiempo de los bienes) y el *haber* de la competición deportiva con el tiempo adquisitivo (que es el tiempo de los valores):

[Las figuras] parecen, por naturaleza, florecer tan sólo en el tiempo consuntivo, mientras que aquel «ganar prez de hombre valiente y esforzado» es justamente el paradigma de la actitud humana que cimienta la cultura predatoria, la cultura del tiempo adquisitivo, de los valores, de lo perdurable; con lo que tal primacía de las figuras –efímeras, gratuitas, sin porvenir y sin sentido, como los bienes mismos– sobre el valor («esfuerzo») y sobre *las facultades* («valentía») (...), vendría a significar el más contradictorio e insospechable sonreír del tiempo consuntivo en las entrañas mismas de un artefacto cultural tan inequívocamente predatorio en su sentido primordial como la tauromaquia (Ibíd., 193 –nota-).

Si tenemos presente que la defensa de los bienes frente a los valores es una constante del pensamiento de Sánchez Ferlosio, se diría que este análisis de los tipos de espectáculo es una expresión de aprecio hacia la tauromaquia. Así parece confirmarlo el hecho de que nuestro autor hable de «esa dorada sonrisa de los bienes que tan contradictoriamente se entreabre y reluce alguna vez en el lánguido vuelo de una capa». Además, en los dos volúmenes de *Ensayos y artículos*, encontramos toda una sección que recoge una serie de artículos publicados en 1980 sobre la Feria de San Isidro de Madrid, artículos que, ciertamente, son propios de un aficionado. Sin embargo, el mismo Ferlosio ha manifestado en diversas ocasiones que hace tiempo dejó de ir a los toros. Además, en esta misma nota que estamos comentando, afirma que la única palabra buena que puede decir sobre las corridas de toros es la que señala su relación con los bienes, y añade:

Mas, dicha esta su única e imprevisible palabra buena –y si es que he de decir yo también la mía–, debe morir tan bárbaro espectáculo, no para bien de la cultura humana (que apenas sería quitarle una gota de agua al océano de la universal barbarie predatoria), sino por el infame tormento a que somete a un inocente animal (Ibíd., 193 –nota-).

En el último tercio de «Splendet dum frangitur» (parágrafos 35 al 55), reaparece con vigor el Ferlosio más lingüista, que profundiza en la reflexión sobre las *figuras*. Se pregunta si las figuras *representan* o incluso si *significan* (Ibíd., 204-267). En otras palabras ¿a lo que tiene naturaleza de figura se le puede llamar *lenguaje*? Ferlosio manifiesta sus reservas al respecto: en la relación de significación, es irrelevante si el origen del signo es motivado o arbitrario (v. 1.1.); ahora bien, esta convencionalidad que caracteriza a la relación de significación no puede darse en las figuras. De modo que no sería apropiado hablar de un «lenguaje de la danza» ni de un «lenguaje de la música». Además, a la música es muy difícil encontrarle una significación unívoca, hay variedad de respuestas a la pregunta por el «contenido» de la música. Todo ello hace pensar que la música no es «lenguaje», pues en los lenguajes impera el público consenso. El principal consenso público que apareja el lenguaje consiste en la existencia de una determinada *cifra* (por ejemplo, nuestro alfabeto). En virtud de esta cifra, «se establece un sistema de correspondencias con función significante». Sin embargo, el que escucha una pieza musical o contempla una danza no *descifra* (Ibíd., 211-212).

Estas consideraciones conducen a una reflexión sobre la *cifra* que nos van a resultar de interés, ya que son ocasión de plantear el concepto de *patencia*, íntimamente relacionado con la noción de *figura*. La noción de cifra presupone una pluralidad de textos que la cumplen. Pero

esto no ocurre con la danza y la música. Si en la danza y en la música hubiese *cifra*, se podrían descifrar diversas piezas no conocidas, o formular la cifra a partir de diversas piezas; pero esto no es posible ⁽⁸⁸⁾.

Ferlosio da a entender que la figura tiene algún «valor significativo» pero no es un lenguaje, ya que siguen siendo *figuras* aquellas que, careciendo absolutamente de significación, transmiten un puro placer plástico o sensible. El mejor ejemplo de este caso extremo son los fuegos artificiales, que a duras penas admitirían la idea de significación. Ferlosio se inclina, pues, hacia la hipótesis que quiere reconocer en la música y la pintura abstracta «alguna forma de significar», pero no un lenguaje.

A diferencia de otros objetos con alguna forma de «valor significativo», es decir, capaces de significación, la figura incluye, como un elemento esencial, la pura y excluyente sensorialidad. En el caso de la figura, es imposible dar de lado a la materia sensible en sí misma, reduciéndola a la vigencia de una pura función instrumental (como ocurre con los signos propiamente dichos). De ahí la tesis según la cual las figuras no significan. Ahora bien, una postura distinta también es posible: sin llegar a afirmar que la figura significa como lo hacen los signos propiamente dichos, cabe afirmar la presencia de algún significar en ella. Ferlosio deja abierta la cuestión, dado que no está buscando una definición vinculante de la figura, sino que pretende analizar los hechos culturales tal como se dan (Ibíd., 215-216).

Lo que la figura transmite o manifiesta es inmanente a la misma figura. Por eso la figura no se *descifra*. El signo lingüístico remite a algo que trasciende la materialidad del signo mismo. La figura no. La inmanencia que caracteriza a la figura implica esta prohibición de trascender lo sensible en sí. Otra forma de decir lo mismo sería: lo sensible en cuanto tal es, por naturaleza *patente*, y como la figura prohíbe que se descualifique lo sensible, resulta que el modo de vigencia propio de la figura es la *patencia*. Por tanto, nada puede ser figura si exige un descifrado (Ibíd., 211-212). Si la figura significa lo hace mediante la patencia, mientras que el signo lingüístico significa con la necesaria mediación del descifrado. Todo lo que pueda haber en el texto o acontecimiento que tenemos delante, si pide un descifrado para ser registrado, si no puede ser percibido como inmanente a la materialidad de aquello que está ante nosotros, no es *figura*, pues no es *patente*. En consecuencia, la *patencia* es incompatible con el *descifrado* (en otras palabras: lo que es *figura* no puede ser *texto*).

Esta incompatibilidad tiene consecuencias para la crítica literaria. Para entender dichas consecuencias, Ferlosio considera útil la acepción castellana de la palabra «efecto» en frases como «¿qué tal efecto hace este cuadro aquí?». La eficacia descrita por la palabra «efecto» en esta frase depende por completo de lo sensorial. Esto nos ayuda a entender que el juicio sobre la eficacia de la figura depende de una única instancia: la percepción sensorial del receptor. De aquí es de donde se deriva un criterio para la crítica literaria:

Toda investigación sobre figuras, y la crítica literaria en especial, debería arrimarse a este criterio para discriminar el objeto específico de su competencia; de hecho, la crítica literaria parece, en cambio, mucho más inclinada a lo contrario, a encarar las obras con un aparato de auténtico espeleólogo, sobre el mito, inventado absolutamente ad hoc, de que en una obra literaria es mucho más y mucho más

⁸⁸ Huelga decir que una cosa es la música y otra el lenguaje musical o «solfeo». La notación musical sí sería lenguaje, e implica la existencia de una cifra. No ocurre así con la música misma.

importante lo escondido que lo manifiesto, sacando a relucir, para ilustrarlo, la famosa imagen del iceberg (...). Eso escondido, de lo que a menudo ni el propio autor tendría noticia, obraría, de manera misteriosa, en la percepción de lo patente, a lo que, como al árbol las raíces, proporcionaría tanto la solidez de implantamiento como la savia, que le traería el vivo zumo primordial de las profundidades. Así, los críticos son, como ellos dicen, amantes de «bucear» en las entrañas de la obra y descubrir sus ocultos entresijos; en la más flagrante contradicción con lo que aquí se dice, proceden con frecuencia a una auténtica operación de descifrado –descifrado de todo cuanto parezca descifráble–, para la que, en verdad, han alcanzado extremos de agilidad y de perspicacia realmente circenses (Ibíd., 223-224).

Si algún pretendido contenido de una obra solo resulta accesible mediante el descifrado, entonces carece de existencia literaria. Tal contenido no forma parte de la obra porque no es inmanente a la misma (no es *patente*). El pretendido contenido cifrado no es *copresente* a todo lo demás; aun si se accediese a él, seguiría siendo extraño a la obra, solo se insertaría en ella «por vías o exploraciones exteriores» (Ibíd., 230). Se van formando así dos ejes de conceptos:

Acontecimiento — figura — objeto — patencia — acceso inmanente, inmediato.

No acontecimiento — texto — haber — cifrado — acceso trascendente, mediato.

En palabras del propio Ferlosio:

Con «patente» he querido decir manifiesto en la superficie de la obra como unidad de presencia, es decir, copresente a los demás elementos; con «inmanente» pretendo decir articulado por dentro y enteramente definido por solas relaciones interiores; es evidente, pues, que si a dos elementos se accede por dos actos de atención mutuamente excluyentes y por dos distintos manejos del cuerpo material, esos dos elementos no son copresentes en su seno, y al menos uno de ellos ha de ser trascendente y por lo tanto extraño a los restantes elementos y a la obra misma. Con la palabra «descifrado» he venido aludiendo a cualquier operación interpretativa de carácter mediato en relación con la forma de acceso específicamente prescrita para el objeto en cuestión: lo que sólo se alcanza mediante tal operación falla, obviamente, a esa patencia y a esa inmanencia que, a partir del criterio de efecto, he establecido como factores distintivos de lo que tiene existencia de figura y lo que no (Ibíd., 231).

Cuando el crítico literario busca *descifrar*, abandonando «la legítima instancia del efecto», no halla criterio adecuado para medir la efectiva actividad literaria de los elementos o relaciones de la obra; se aboca a enredarse con objetos «nulos», cuando no «ilusorios». A esto se expone aquel que concibe de antemano bajo el carácter de «secreto» aquello que se dispone a descubrir (Ibíd., 232) ⁽⁸⁹⁾.

Tras estas consideraciones, que el mismo Ferlosio, con su habitual tono autocrítico, describe como «pastoso y poco convincente excursus sobre la crítica literaria», el ensayo vuelve a la reflexión sobre el posible aspecto significativo de la figura. Al respecto caben dos posibilidades: o bien se afirma que la figura no *significa* (pues no participa en absoluto de la convencionalidad del signo), o bien se reconoce cierto valor significativo en la figura, pero considerando que la figura solo tiene ese valor si se la incluye en un sistema que solo en sentido restringido podría llamarse «lenguaje». Pero ahora da Ferlosio un paso más en el análisis: si se consideran los

⁸⁹ Cabe, por tanto, atender a la patencia o a una eventual cifra. Pero no a ambas a la vez. Y no solo el crítico se halla ante esta disyuntiva; todo receptor ha de elegir. Si, por ejemplo, escuchamos música, una atención trascendente «redobla la atención», extrae del discurso musical un «duplicado»; en cambio, para que un pasaje alcance existencia musical hay que acceder a él sin avisos exteriores. Algo parecido ocurre con las obras literarias. El principio de patencia establece el mencionado criterio del efecto para determinar lo que tiene existencia literaria. Solo lo que es «efecto» ha de ser objeto de consideración literaria. Lo que no significa que el análisis deba limitarse a la mera constatación de los efectos mismos, pues es claro que los procedimientos que producen los efectos han de ser latentes. No es ninguna impertinencia investigar los procedimientos, pero se trata de otra atención diferente (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 239).

materiales que componen la materia sensible de la figura, que es por definición irremplazable, vuelve a plantearse el tema de la convencionalidad. ¿Por qué? Porque, aunque hay algunas «figuras naturales», son muy pocas y elementales. Por tanto hay que hablar de «figuras culturales». Y este carácter cultural exige que recurramos a la convencionalidad para reintroducirla en la noción de figura. Habrá que seguir considerando la materia sensible como algo esencial en la figura, solo que la función que tal materia sensible tiene en cuanto a la eficacia de la figura habrá de ser pensada teniendo en cuenta las convenciones culturales. Así pues, aquello que hace irremplazable al elemento material de la figura no es independiente de la convención: el color negro no puede ya ser percibido sin la más mínima adherencia de la idea de luto (Ibíd., 256).

En el terreno del lenguaje, el carácter motivado consistiría en que el significante tomase de la cosa algún elemento capaz de orientarlo hacia el significado (tal es, al menos, la concepción más ingenua de la onomatopeya). Cuando se dice que un signo es inmotivado se piensa que no existe una relación semejante (Ibíd., 256). A propósito de los nombres propios se puede estudiar adecuadamente este problema, y es de esto de lo que tratan los tres últimos párrafos de «Splendet dum frangitur». En principio, un nombre propio le va bien a cualquiera, porque su relación con la persona es completamente arbitraria. En el nombre propio, no hay significación que se vea puesta a prueba. El nombre propio no se acerca a su objeto por ninguna nota intermedia, por ningún predicado caracterizador, por eso se nos aparece como idéntico al ser mismo de aquel que lo lleva; el nombre propio se refiere a la persona en cuanto ser que se toma en consideración completamente al margen de sus atributos:

He aquí como tras la «consustancialidad» entre el significante y el significado de que habla Benveniste se revela, a través del caso de los nombres propios, escondido el *espejismo de la tautología*; pues aquí el *ser*, el significado del significante, carece, como el Dios de Mahoma, de atributos (Ibíd., 259)

Si los nombres propios refieren, lo hacen conforme a un nexo fáctico, es decir, extraño a la lengua. Los nombres propios son determinativos absolutos, ya que no hay en ellos relación semántica alguna, esto es, carecen de toda significación intrínseca.

Así pues, los nombres propios de persona son palabras carentes de momento semántico, aunque funcionalmente especializadas. El conjunto de los nombres propios es un acervo de universales fonemáticos asémicos, más o menos caracterizados y preparados para una función precisa (Ibíd., 263). Es cierto que existe el fenómeno de los «nombres parlantes» (que nombran una cualidad de la persona que los porta). Sin embargo, estos nombres no dejan de dirigirse a la persona por la vía directa del convenio. No se puede pretender que esos nombres se dirigen a la persona que los porta porque la describen. Así pues, al hilo de la reflexión sobre la significación de las figuras, Ferlosio se plantea una pregunta: la peculiar situación de insustituibilidad de los nombres propios, frente a los comunes, ¿les da algún carácter de figura? La respuesta es *no* ya que, en el caso de los nombres propios, la insustituibilidad de la materia sensible va ligada a la circunstancia de la asemia (Ibíd., 264-265).

Llegados a este punto, y habiéndose alejado tanto el tema del que exponíamos al comienzo de este apartado, conviene recapitular lo dicho hasta aquí, con el fin de apreciar mejor el modo en el que, en las *Semanas del jardín*, se entrelazan diversos temas en los que se ponen de

manifiesto algunas intuiciones e ideas que recorren, sin pretensión de sistema, la obra de Sánchez Ferlosio. Proponemos, pues, esta reconstrucción del argumento de las dos *Semanas del jardín*, es decir, del camino que nos ha traído hasta aquí:

1. La primera *Semana* comenzaba tratando el tema de la persistencia de los hechos en la memoria. ¿Cómo un objeto es recordado? Esto conducía al tema de la narración y el *derecho narrativo*.
2. La reflexión sobre las convenciones narrativas plantea preguntas sobre la naturaleza del sentido, y cómo este surge en la narración. La tiranía del sentido consiste en que los detalles pierden importancia, los momentos puntuales del proceso (en este caso, la narración) son insustanciales si no se entienden como algo subordinado a la totalidad o al resultado final. Así, los momentos o elementos puntuales son sacrificados en aras del sentido. Así que estas ideas se revelan como algo que tiene su origen en la función narrativa del lenguaje.
3. Estas ideas o esquemas están presentes en las interpretaciones de la historia y en ciertas ideas teológicas, como la de la predestinación.
4. Para entender el modo en que la narración genera ideas como las de «sentido» o «predestinación» hay que hacer referencia a conceptos como el de «índices escatológicos».
5. La ausencia (o la disminución) de la incertidumbre, provocada por los índices escatológicos, conduce a la distinción de dos usos de la narración: el uso *lúdico* (propio de la infancia) y el uso *deportivo* (propio de la adolescencia y la edad adulta).
6. La justificación de la denominación «uso deportivo de la narración» plantea un problema: el uso deportivo exige la presencia de «índices escatológicos» que ofrezcan indicios al lector sobre el destino que espera al protagonista; ello, sin embargo, elimina (o reduce notablemente) la incertidumbre, lo cual parece, más bien, propio del uso lúdico de la narración. Sin embargo, esta exigencia de indicios confirma que, en el uso deportivo, el desenlace final sigue siendo lo más importante, lo que da sentido al decurso anterior. El lector que hace un uso deportivo de la narración es un jugador, un jugador de ventaja, pero un jugador en fin.
7. Ya en la segunda *Semana*, se pregunta Ferlosio: ¿cómo un jugador de ventaja sigue siendo un jugador?, ¿qué es aquello esencial en el deporte que, en caso de mantenerse en un determinado uso de la narración, justificaría el concepto «uso deportivo de la narración»?
8. De ahí la pertinencia de la reflexión sobre los tipos de espectáculo. La comparación del deporte con otros espectáculos envuelve consideraciones sobre los «modos de vigencia», sobre cómo un relato o un espectáculo permanece en la memoria.
9. Uno de los criterios que sirven para clasificar los tipos de espectáculo (y caracterizar al deporte) es si se puede hablar o no de *acontecimiento*. Este concepto es presentado como uno de los posibles *modos de vigencia* de un objeto en el alma de los hombres.
10. Estas consideraciones son ocasión de introducir temas o conceptos tan relevantes en la obra de Sánchez Ferlosio como los de bien y valor, mentalidad contable, felicidad...

Además, la caracterización del tipo de acontecimiento que tiene lugar en la tauromaquia, o en la danza, hace que se introduzca el concepto de *figura*.

11. La naturaleza de la figura lleva a reflexionar sobre la patencia (frente al cifrado) y sobre si las figuras significan o no significan.
12. Finalmente, la significación de las figuras desemboca en la cuestión de si los nombres propios son *figuras* (pues son insustituibles para nombrar a la persona concreta). Según Ferlosio, no lo son, ya que la insustituibilidad de la materia sensible en los nombres propios va ligada a la circunstancia de la asemia.

Apunte final.

Queda un último apunte que hacer, sobre la diversidad y la posible unidad temática de las *Semanas del jardín*. Hemos dicho que, en la segunda Semana, la comparación del deporte con otros espectáculos envuelve consideraciones sobre los «modos de vigencia». Preguntarse por el modo de vigencia de un espectáculo es preguntarse cómo un espectáculo permanece en la memoria. Esto es muy significativo, ya que la primera Semana comenzaba hablando precisamente de esto (cómo un objeto es recordado), lo cual nos lleva a sugerir la posibilidad de que los «modos de vigencia» sean el verdadero tema que recorre las *Semanas del jardín*.

Resumen

En la primera de las *Semanas del jardín* (1974), Ferlosio reflexiona sobre la función narrativa del lenguaje. En una narración, los elementos adquieren un determinado valor de sentido ya solo por su ubicación en el orden expositivo. Así pues, en la construcción y en la escucha o lectura de narraciones hay implícita una serie de convenciones. Sobre las convenciones en general, hay que aclarar que son un esquema que se va decantando en la disposición del espectador, pero no una ley de necesario cumplimiento. *De hecho* puede haber transgresiones de la convención pero lo que interesa a Ferlosio es «lo que podríamos llamar *derecho literario*» (o narrativo). La convención en sí misma no tiene nada de criticable. Lo criticable puede ser el contenido de las convenciones. Es este contenido vehiculado por la convención (y no la convención misma) lo que se puede considerar «ideológico» y puede ser objeto de crítica. Dos ideas supuestas en el derecho narrativo son: que lo narrado *es una sola cosa*; y que una sola cosa ha de tener *una única verdad*. La idea de unidad del objeto, parece proceder, antes que de la unidad contextual o argumental de la historia narrada, de la narración misma.

La convención relativa a la unidad de lo narrado llevó a Ferlosio a hablar del «fetiche de la identidad». Es la narración –y no la configuración de la realidad misma– la que exige la identidad de un sujeto que se convierte en centro de gravedad de los elementos del discurso. No hay narración sin *ego*, y esto es así en virtud de un hecho más fundamental que la narración: el lenguaje mismo. Entran aquí en juego las enseñanzas de Bühler sobre el *campo mostrativo* del lenguaje y el sistema aquí-ahora-yo de la orientación subjetiva. La narración (y en general el lenguaje) reclama un *ego* que puede ser el del protagonista o el del narrador.

La unidad exigida por la narración puede tener como consecuencia una «viciosa concepción» que Sánchez Ferlosio achaca especialmente a la épica: el último hecho no se *añade* a los anteriores, sino que tiene poder para anularlos, revelando lo que el sujeto de la narración era ya desde siempre, y sin que sus actos particulares tengan relevancia para la cualificación de dicho sujeto. La narración solo revelaría (al final) un veredicto ya dictado de antemano. Por eso estas discusiones tienen consecuencias en la interpretación de la identidad del sujeto. Bien podría ser que la identidad del sujeto fuese un fantasma creado por la función narrativa del lenguaje, y por la necesidad de una univocidad que permita juzgar a los sujetos. La narración proporcionaría esa univocidad. La idea de un *ser* de la persona que habría de ser unívoco es una idea de filiación teológica que parece haberse fraguado en el marco de la soteriología y la escatología, que son, al fin y al cabo, relatos. Vista desde este ángulo, la doctrina calvinista de la predestinación es una exacerbada afirmación de la univocidad. Pero la existencia es equivocidad, o, inversamente, la univocidad nos expulsa de la existencia. Por eso es *fetichismo* toda pretensión de una identidad consistente más allá de la vigencia de escritura. Por estos caminos, el fetiche de la identidad, que está íntimamente ligado a los mecanismos de la narración, llega a convertirse en elemento fundamental de ideas e instituciones cuya influencia en la vida de los hombres es muy real. Hay que advertir, sin embargo, que el vínculo entre la narración y la construcción de la identidad, considerado en sí mismo, no implica necesariamente que el proceso sea una suerte de fraude, ni que la identidad resultante sea un *fetichismo*. También hay que advertir que el fetichismo de la identidad también se da en el caso de los sujetos colectivos.

La narración épica interesa especialmente a Ferlosio. En ella, el logro final anula a los elementos anteriores, sobre todo si contradicen al hecho postrero, o al *sentido* del relato. El «violento viento del sentido» despoja de significación a los momentos (o a los sujetos) particulares. Con este afán por *dar sentido*, la narratividad se nos revela como una *racionalización* que pretende proporcionar al alma una imagen más soportable de aquello que la oprime. Ferlosio no exige la renuncia a este consuelo pero permanece alerta ante un peligro: la búsqueda de un sentido mediante la narración puede aparejar ideas nocivas, como la imposición *tiránica* de dicho *sentido* y la necesidad del antagonismo. Así pues, la narración tiene implicaciones ideológicas. Y esto en dos sentidos: 1) Narración implica *sentido*, *antagonismo* e *identidad*; 2) Al margen de su común pertenencia al derecho narrativo, estos tres elementos se explican e implican mutuamente: el «sentido» reclama «identidad» (unidad de significación), la «identidad» nace del «antagonismo», el «antagonismo» es uno de los expedientes fundamentales para el establecimiento del «sentido».

En muchos relatos antagónicos, el final no es incierto, ya que entran en juego convenciones que proporcionan indicios con los que identificar al personaje que ha de contar con la adhesión afectiva del receptor. A este personaje le aguarda un final feliz, o positivo. En tales relatos, lo que atrae al lector es el uso *lúdico* de la narración. Uso lúdico de la narración es el de los niños: desean escuchar siempre la misma historia, sin alteraciones. Pero hay otra forma de uso lúdico de la narración: su «empleo deportivo». Qué sea de los momentos del relato importa poco en este uso: lo que interesa es el desenlace. Lo que sí se exige son indicios que identifiquen al personaje *predestinado* para el triunfo. Ferlosio los llama «índices escatológicos». Y es que, por muy «deportivo» que sea este uso de la narración, el lector que así la recibe no desea demasiada incertidumbre. El lector de este tipo de relatos es «un jugador de ventaja». Pero es un jugador al fin y al cabo. Por eso se necesita un decurso que dé su valor al logro. Obtiene así el lector un «placer funcional subjetivo», que es autocomplacencia por el logro alcanzado. Es verdad que el lector solo participa de lo narrado en fantasía. Pero ello no es objeción: el *yo* que alcanza el logro es, ciertamente, el del lector, pero proyectado sobre el protagonista como *yo vicario*. También en el uso deportivo de la narración hay esquemas de pensamiento que revisten un carácter ideológico. La toma de partido del lector en la peripecia del protagonista también colabora en la producción de esa «totalización que subordina e instrumentaliza todos los momentos». Esta totalización reduce los elementos de la narración a la condición de «sumandos y restandos» de un total que siempre será igual cero, en el sentido de que el sufrimiento o cualquier otro elemento negativo se considera compensado y justificado por un desenlace final que restablecería el «equilibrio». Esta concepción de la narración se trasvasa a las lecturas armoniosas de la historia (sobre todo, las de corte hegeliano). Veremos también que, según Ferlosio, esa contabilidad se hace, frecuentemente, en nombre de Dios.

A diferencia de la narración, la lírica es un fenómeno específicamente literario. Para caracterizarlo, podemos hacernos dos preguntas: *¿quién canta?*, *¿a qué se canta?* Con la respuesta de Ferlosio a la primera pregunta definimos la lírica a partir de su *modo de empleo*, que no es otro que la *subrogación*: el que lee o recita poesía no es mero receptor, sino que se subroga la función de emisor. Con la respuesta a la segunda pregunta definimos la lírica según su objeto o perspectiva propia. Haciendo suya la concepción de Antonio Machado, Ferlosio considera que «se canta lo que se pierde». La lírica es el canto a lo percedero. La defensa de lo percedero se articula, principalmente, a través de la exposición del «pleito entre los bienes y los valores», en el que Ferlosio se erige en defensor de los bienes. Los bienes son lo percedero, los valores lo impercedero. Además, los valores son tales porque se generan mediante el sacrificio de los bienes. Una cultura basada en el aprecio unilateral por los valores es una «cultura predatoria», del «tiempo adquisitivo». El tiempo adquisitivo es ese tiempo en el que los momentos particulares nunca se aprecian en sí mismos, sino solamente por referencia a una totalidad que les da «sentido». Un tiempo en el que las cosas no necesitasen ser integradas en una totalidad ni en una finalidad determinada sería un tiempo «consuntivo». Ahora bien, el tiempo consuntivo (tiempo de los bienes) no puede ser el fundamento de una «cultura de los bienes», por la misma razón que no puede haber una «ética de los bienes». *El caso Manrique* es el texto de referencia para este tema.

Qué son los bienes también se puede entender a partir del concepto de *figura*. Uno de los temas de reflexión de la segunda de las *Semanas del jardín* es el criterio que permite clasificar diversos tipos de espectáculo. Pues bien, hay espectáculos en los que prima el *qué*, es decir, el logro final que se persigue (por ejemplo, el deporte); y hay espectáculos en los que prima el *cómo* (por ejemplo, los espectáculos de danza y la tauromaquia). El *qué* solo cobra existencia como resultado y, como tal, perdura para siempre. Por eso puede ser registrado en el deber o en el haber del deportista que compite. Un espectáculo en el que prima el *cómo* es un espectáculo cuyo sentido consiste en las *figuras* que contemplamos. Del *cómo*, de la *figura*, «no cabe hacer tesoro». El *cómo* no puede registrarse en un «marcador». Así pues, la figura *splendet dum frangitur*: resplandece mientras se rompe, brilla al mismo tiempo que desaparece. Las figuras son efímeras, gratuitas, sin porvenir y sin sentido, *como los bienes mismos*.

Servidumbres del lenguaje: Las binariedades y sus abusos

En los capítulos anteriores han ido apareciendo una serie de conceptos que se presentan en parejas: «placer funcional objetivo» / «placer funcional subjetivo», «bienes» / «valores», «tiempo consuntivo» / «tiempo adquisitivo». He ahí algunos ejemplos de «binariedad». Las binariedades son frecuentes en los escritos de Ferlosio. Además, muchas de ellas se relacionan entre sí, se implican unas a otras. Pero sería un error conferir carácter de sistema a esta serie de binariedades. Por eso será necesario comenzar con una advertencia en este sentido. Una vez hecha esa advertencia, la presentación de una serie de binariedades recurrentes en la obra de Ferlosio nos permitirá entender mejor ciertas constantes de su pensamiento.

3.1. Prevención contra las binariedades.

Digo *la tara*, y no me entiende nadie; digo *la tara y la rejama*, y ya me entienden muchos; digo por fin *la tara y la rejama, el tomero y el romillo*, y veo que me entienden todos. El injusto poder de convicción de los sistemas viene del hecho –por lo demás, epistemológicamente necesario- de que el cerebro humano sea tan inercialmente, tan formalísticamente analógico y combinatorio (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 32).

La lengua es uno de esos sistemas cuyo poder de convicción procede de la inercia analógica y combinatoria del cerebro humano. No en vano, al proponer su concepto de «valor», Saussure ya estableció que el signo lingüístico adquiere un sentido en virtud de su posición con respecto a otros signos o, dicho de otro modo, en virtud de su posición con respecto a otros elementos del sistema de la lengua (Saussure, 1987, 185-197). Lo que adquiere un valor de sentido no es tanto el signo como la combinación de signos. Esto vale, en primer lugar, para los fonemas, pero también para otras secuencias de signos, como por ejemplo las palabras. Accedemos al valor de una palabra por medio de su combinación con otras palabras.

El tipo de combinación generadora de sentido que aquí nos va a interesar es la contraposición. En efecto, solemos adjudicar un sentido a las palabras mediante

contraposiciones. Acabamos de comprobarlo: el concepto de «bien» adquiere su sentido por contraposición al de «valor»; el «tiempo consuntivo» adquiere rasgos más definidos por contraste con el «tiempo adquisitivo». A estas y a otras contraposiciones, Ferlosio las ha llamado «binariedades». Es un esquema de pensamiento y exposición frecuente en numerosos autores. Nada tiene de extraño el recurso a las binariedades pues, como acabamos de ver, el mismo Ferlosio afirma que el proceder combinatorio es epistemológicamente necesario.

A un estudioso de Ferlosio como Gonzalo Hidalgo Bayal no le pasó desapercibido este hecho. En su colaboración con el monográfico de la revista *Archipiélago* sobre Ferlosio (1998), afirmó que un repaso sumario de la bibliografía del autor manifiesta la existencia de numerosas «dualidades internas» u oposiciones. Y añadía –bien es verdad que de pasada– que «todas estas oposiciones (...) explican el desarrollo interno de la razón y el método de Ferlosio» (Hidalgo Bayal, 1998, 17). Ahora bien, a la luz de lo que el mismo Ferlosio ha dicho sobre el alcance de sus «binariedades», sin duda sería excesivo hablar de «método». Aunque esas binariedades son recurrentes y forman parte del modo ferlosioano de argumentar y escribir, también es cierto que, según el texto con el que encabezamos este apartado, la necesidad de este proceder no hace que sus resultados sean necesariamente justos y verdaderos. La inercia combinatoria de la mente y el lenguaje humano no evita que el «poder de convicción» nacido de este hecho pueda ser «injusto». El esquema de la contraposición puede ser engañoso, si bien es cierto que su utilización parece inevitable. Por eso, al titular esta parte de nuestro estudio dedicado a las binariedades, hemos hablado de «servidumbres del lenguaje». Por lo demás, el mismo Hidalgo Bayal, en un estudio de 1994 (*Camino de Jotán*) ya advirtió también de la tentación que el lector de Ferlosio puede tener de reconstruir un sistema o una tesis general sobre la realidad a partir de dichas binariedades. Esta tarea resultaría inútil y no ensancharía la comprensión (Cf. Hidalgo Bayal, 1994, 63-64).

Quede, pues, dicho como advertencia: la serie de binariedades a las que nos vamos a referir no es el reflejo de un sistema de pensamiento que estructure la obra de Sánchez Ferlosio; mucho menos es la manifestación de una estructura o configuración metafísica del mundo.

Contra esta tendencia del pensamiento (que responde a una característica del lenguaje) se pronunció también García Calvo, quien, en el ya citado trabajo sobre la traducción, afirmó que «nuestro mundo» gusta de establecer (y establecerse por) parejas (Grecia/Roma, Lengua/Cultura), y que su estudio pretendía «colaborar en el desmontaje» de estas antítesis (García Calvo, 1973, 39).

Pero es el mismo Ferlosio quien, de forma más explícita, y refiriéndose a su propia obra, ha advertido contra la propensión a ver sistema filosófico (o estructura de la realidad) donde no hay tal cosa. Lo hizo en *God & Gun*. En una nota al «Índice de nombres y conceptos» de este libro, a propósito de cierta «binariedad», escribe lo siguiente:

Lo que me hace desconfiar de estas filosofías o *teodiceas* mías es la recurrencia general y sistemática – que muchos pueden encontrar fatigosa y hasta fastidiosa– de la *binariedad*, no sólo en parejas aisladas, sino, más a menudo, combinadas en grupos de opuestos y afines, como aquellas seis muchachas andaluzas que formaban dos grupos de tres hermanas cada uno, en que las del primero se llamaban Dolores, Angustias, Martirio y las del otro Remedios, Consuelo, Socorro. En una palabra, dicotomías en grupos de parejas de opuestos coordinadas entre sí. Y lo digo porque *la dicotomía, las oposiciones binarias, es, por así decirlo, como la célula elemental, el módulo constructivo del pensar humano*, cosa hace ya mucho tiempo constatada y reconocida; *desde la estructura más primaria del lenguaje: el sistema fonológico está articulado*

así. De manera que una forma de razonar tan explícitamente dicotómica como la mía no puede dejar de hacerse sospechosa de inercia mental, como una cantinela que no sabe salirse del ritmo que le marca el tam tam de la sístole-diástole de la sangre que le riega el cerebro. Pero yo esto no puedo sospecharlo más que mirando desde fuera, como una observación formal, ya que, atendiendo al contenido, el significado y el sentido me siguen pareciendo correctos, sin que advierta una grieta, una figura, una hienda, por la que puedan infiltrarse la duda y la sospecha. Debe ser que el pensamiento carece de humildad; y si se le hace violencia para que sea humilde –el sacrificium intellectus, que los propios creyentes estiman necesario para sustentar su fe–, lo siente como una extorsión insoportable y absolutamente deshonesto (Sánchez Ferlosio, 2008a, 320).

¿Qué es, entonces, la serie de binariedades que vamos a mostrar? Es la consecuencia del carácter combinatorio del pensamiento humano y, concretamente, del carácter de *sistema* que tiene, no el pensamiento de Sánchez Ferlosio, sino la misma lengua. En la lengua *no hay más que diferencias* (Cf. Saussure, 1987, 193-194); es un sistema en el que, ya desde el nivel fonológico, cada elemento cobra un valor por aquello que lo distingue del resto de los elementos. Dicho en una sola frase: no es que la realidad esté construida a base de binariedades y diferencias, es que la lengua funciona así.

Hay que notar que, en el texto con el que encabezábamos este apartado, Ferlosio no señala solamente el carácter *combinatorio* del pensamiento, sino que también llama la atención sobre su carácter analógico. La querencia analógica es también, como la combinatoria, herramienta esencial y, al mismo tiempo, ocasión de excesos cuando se olvida que es una característica del lenguaje y del pensamiento, pero no una fuente de datos objetivos evidentes. Si conviene tener presente este segundo aspecto de la advertencia es porque, a continuación, no solo vamos a presentar una serie de contraposiciones o «binariedades», sino que vamos a mostrar las analogías o esquemas recurrentes que hacen que todas ellas tengan un determinado «aire de familia».

Este tipo de reflexión y exposición es, en fin, limitado y no carente de peligros, pero tampoco podemos afirmar que Ferlosio lo considere inútil, ni completamente fraudulento. En esta línea podemos interpretar la siguiente frase (referida particularmente al hábito de clasificar), que hallamos en un artículo de 1992 titulado «Juegos y deportes» (*El País*, 9 de agosto): «A veces una clasificación, siempre que se caractericen bien las diferencias específicas, es ya un paso de la reflexión» (Sánchez Ferlosio, 2000, 479).

3.2. Binariedades más relevantes.

Hecha la advertencia, pasamos a presentar en panorámica una serie de binariedades que, por su recurrencia, son especialmente significativas en la obra de Sánchez Ferlosio.

Tres de estas parejas ya se han presentado. Recordémoslas brevemente:

«*Bienes*» / «*Valores*». Los bienes son lo percedero, lo que no permite fundamentar una ideología ni ningún otro discurso pero resulta «arrebataador»; los valores son lo no-percedero y, desde otro punto de vista, lo obtenido con el sacrificio de los bienes (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 216.224).

«*Tiempo consuntivo*» / «*tiempo adquisitivo*». El tiempo consuntivo es el tiempo «distenso», en el que cada instante está en sí mismo, y no en función de un antes y un después; el tiempo

adquisitivo es el tiempo «tenso», en el que los momentos se subordinan al resultado final del proceso, al designio que orienta la acción (Sánchez Ferlosio, 2008a, 101-102).

«*Placer funcional objetivo*» / «*Placer funcional subjetivo*». El primero es el que se obtiene en ciertas actividades y juegos a cada momento, por la mera relación con la materia e independientemente del resultado final; el segundo es el que se obtiene como consecuencia del «logro» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974] 101-104).

De entre las binariedades a las que nos referiremos en próximos apartados de nuestro estudio, algunas de las más relevantes son estas:

«*Carácter*» / «*destino*». Ferlosio ha considerado esta dualidad el «asunto principal» de su obra (Sánchez Ferlosio, 1998, 87-89). Con estos términos tomados de Walter Benjamin, nuestro autor nombra el asunto al que, en principio, se refería como «personajes de manifestación» / «personajes de destino». Cabría interpretar que los personajes de carácter (o manifestación) viven en el tiempo consuntivo, son lo que son a cada instante: «no nacían, ni morían, ni hacían nada, ni buscaban nada, ni les pasaba nada». En cambio, los personajes de destino parecen vivir en el tiempo adquisitivo, se conciben a sí mismos (y el lector o testigo los lee) en función de un designio determinado, de una suerte de misión u objetivo ⁽⁹⁰⁾.

«*Felicidad*» / «*satisfacción*». Esta dualidad se refiere, principalmente, a las concepciones de la historia. De hecho, se trata de términos tomados de la filosofía de la historia de Hegel (Sánchez Ferlosio, 2008a, 109). Hegel considera que en el suelo de la historia no crece la felicidad; los tiempos felices son en ella páginas vacías; lo único que puede esperarse en la historia es la *satisfacción*, es decir, el logro de «fines que sobrepasan los intereses particulares» (Hegel, 2008, 88). Ferlosio, en cambio, se inclina por la felicidad. La felicidad se relaciona con los bienes y con el tiempo consuntivo, es decir, se predica de los momentos que no se viven en función de un designio o sentido trascendente a dichos momentos.

«*Experiencia centrípeta*» / «*Movimiento centrífugo hacia las cosas*». La experiencia centrífuga tiene carácter extático, no suprime la alteridad, se despreocupa del sujeto. La experiencia centrípeta deshace la alteridad, asimilando lo distinto y reduciéndolo a lo que el sujeto ya es o ya conoce. Este asunto subyace, por ejemplo, a la concepción que tiene Ferlosio de la significación (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 26.42) o a su crítica a los «lenguajes adaptados» (Ibíd., 86-96). Por otra parte, esta distinción es pertinente en la reflexión sobre ciertos asuntos morales y, en general, sobre el ser humano, ya que la experiencia centrífuga sería propia de un sujeto que «sale de sí», que no repara en los méritos o experiencias que acumula, mientras que la centrípeta corresponde a un sujeto «valioso» en la medida en que acumula experiencias, méritos... (Ibíd., 353-355; 2000, 62-64) ⁽⁹¹⁾.

«*Remordimiento*» / «*Arrepentimiento*». El remordimiento no se puede borrar del todo, pues nace de la conciencia del carácter irreparable del sufrimiento que uno ha provocado. El arrepentimiento, tal como lo entiende Ferlosio, viene a ser una catarsis del sujeto en virtud de la cual se considera (o al menos se pretende) que la culpa ha quedado lavada. Esta binariedad

⁹⁰ Este fue el tema del discurso de aceptación del Premio Cervantes, otorgado a Sánchez Ferlosio en 2004. El texto fue revisado para ser incluido como apéndice en *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 281-315).

⁹¹ Exponemos más ampliamente esta dualidad en el capítulo 11 (v. 11.3.).

remite a otra: «moral» / «derecho», ya que lo específicamente moral sería la conciencia de la irreparabilidad del sufrimiento, mientras que el derecho se rige por la idea de cierto restablecimiento del equilibrio mediante el intercambio o el pago de una «deuda» ⁽⁹²⁾ (Sánchez Ferlosio, 2000, 118).

Estas son solo algunas de las binariedades: las más relevantes a las que nos vamos a referir. Pero hay más. En el artículo de 1998 ya citado, Hidalgo Bayal menciona, además de las anteriores, las siguientes: infancia/adolescencia, naturaleza/cultura, objetivo/subjetivo, ajo/cebolla, inmanencia/trascendencia, *genitum/factum*, y libertad/destino (Hidalgo Bayal, 1998, 17). Sin embargo, estas binariedades no tienen el calado de las anteriores ni son tan recurrentes en la obra de Ferlosio, según veremos.

Insistamos: aunque podamos estar tentados de remitir este conjunto de binariedades a una hipotética visión sistemática de la realidad, lo cierto es que tal pretensión carecería de fundamento. No hay base para ello por dos razones: porque el mismo Ferlosio ha negado tal pretensión y porque una posible sensibilidad o actitud fundamental del autor habría de ser rastreada en un conjunto de escritos demasiado diversos, tanto desde el punto de vista temático como en las intenciones.

Con todo, creemos avanzar en la interpretación de la obra de Ferlosio –y, especialmente, en la comprensión de sus constantes- si esbozamos algunos rasgos de un talante que parece ser la causa de ese «aire de familia» que muestran estas binariedades. Un aire de familia que no se aprecia tanto en cada una de las binariedades como en el conjunto de las mismas y en las afinidades que muestran.

Por tanto, aunque no perdamos de vista los antedichos motivos de cautela, formularemos provisionalmente algunos rasgos de esta actitud fundamental:

- Aprecio por las partes frente al todo.
- Aprecio por lo percedero frente a lo «no-percedero», frente a «lo que ha de permanecer».
- Convicción del carácter irreparable del sufrimiento.

Cabe una formulación negativa de estos rasgos, ya que de ellos se desprenden una serie de críticas y recelos que, correlativamente podemos formular así:

- Crítica de los esquemas de pensamiento que solo adjudican valor o sentido a las partes en función del todo, o del resultado final.
- Crítica de la mentalidad que menosprecia lo percedero y ensalza «lo que ha de permanecer».

⁹² En el párrafo 27 de «La señal de Caín» habla Ferlosio de la imposibilidad de indemnizar por la pérdida de ciertos bienes debido a su carácter «inconmensurable». En este contexto, relaciona la conmensurabilidad con la idea de intercambio y, por tanto, con el «valor»: «... el concepto de «valor» toma sentido sólo en un contexto sujeto al intercambio, y lo que yo quiero dar a entender con «inconmensurable» es justamente aquella condición que consiste en ser ajeno e irreductible al intercambio» (Sánchez Ferlosio, 2000, 118). Del remordimiento y la irreparabilidad del dolor nos ocupamos en el capítulo 7 (v. 7.3.2.).

- Recelo ante ideas como las de «futuro» o «Historia», y actitud crítica ante las ideologías que legitiman el sufrimiento o el sacrificio en el presente en nombre del futuro (o en el pasado en nombre del presente).

En apoyo de nuestra interpretación de las binariedades como una serie parejas interrelacionadas y susceptibles de mutua interdefinición, podemos citar algunos pasajes en los que no solo se presentan estas parejas de términos en su interrelación sino que se insinúa una unidad temática de fondo que las vincularía:

- El mismo Ferlosio escribió que entre las no muy numerosas cuestiones por las que se ha interesado se abren «tuberías de comunicación», de modo que dichas cuestiones se van «fundiendo y reduciendo» (Sánchez Ferlosio, 1998, 88).
- Un artículo de 1992 titulado «Juegos y deportes» presenta entrelazadas al menos tres de las binariedades a las que nos hemos referido. Caracterizando los que llama «juegos deslizantes», Ferlosio se refiere al tipo de placer que en ellos se obtiene y escribe:

En esta clase de gusto –bien recogido en la expresión castellana «Mientras dura, vida y dulzura»– cada instante está en sí mismo, se pertenece a sí mismo, ya que no está en función del anterior ni del posterior ni, menos aún, de un final, de un logro. A tal aspecto psíquico del fluir temporal le he dado, en un viejo texto, el nombre de «*tiempo consuntivo*», en contraposición al «*tiempo adquisitivo*». El «tiempo adquisitivo» es un tiempo *tenso*, porque cada instante está en función del anterior y el posterior; es un tiempo con *sentido*, porque en él *se cumplen los valores*, se persigue una meta; su trecho corre, en consecuencia, por un «todavía-no» y se corona en un «ya». Inversamente, el «tiempo consuntivo» es *distenso*, ya que en él cada instante está en sí mismo –no en función de otros–; es un tiempo *sin sentido*, ya que en su seno *se gozan los bienes*, no se persigue fin alguno; y, finalmente, su trecho corre por un «todavía» y cesa o fenece en un «ya-no». Si ahora le sacamos punta a la certera distinción de Hegel cuando dice que la historia no es tierra propicia para la *felicidad*, sino que lo que puede darse en ella es la *satisfacción*, miraremos el tiempo consuntivo como el tiempo de la felicidad, cuyo contenido propio será gozar los bienes; y al tiempo adquisitivo como el tiempo de la satisfacción, y el contenido propio de ésta será entonces cumplir los valores. No se me escapa –y no eludo la responsabilidad que ello comporta– que con estas parejas de opuestos comprometo también fuertemente el significado de las palabras «bienes» y «valores», pero reconózcaseme también que decir que los bienes se cumplen o que los valores se gozan sería forzar un tanto la lengua castellana (Sánchez Ferlosio, 2000, 481-482).

- Un pasaje de *God & Gun* se refiere también al «tiempo consuntivo» como «tiempo distenso». Dice de este tiempo que es *el tiempo de los bienes y la felicidad* y añade:

A este tiempo, cuyo ahora se desliza por un *todavía* y cesa en *ya no*, le di hace ya más de cuarenta años el nombre de «tiempo consuntivo». Al tiempo contrapuesto, que corre, sin ahora, por un *todavía no* y se cumple y corona en un *ya*, le di, a su vez, el nombre de «tiempo adquisitivo». (Sánchez Ferlosio, 2008a, 102).

Resumen

Ferlosio ha llamado «binariedades» a las parejas de conceptos que frecuentemente aparecen en sus trabajos, presentándose como contrapuestos (*bienes y valores, tiempo adquisitivo y tiempo consuntivo...*). Es una forma de pensar y exponer frecuente también en otros autores. Esto no es extraño pues, como el mismo Ferlosio ha señalado, el proceder combinatorio es epistemológicamente necesario.

La abundancia de «binariedades» y, sobre todo, la posible coordinación entre ellas, podrían hacernos pensar en un «método» o en una teoría sobre la estructura de la realidad misma. Sería un error. Lo que explica esta característica de la obra de Ferlosio no es la pretensión de sistema, ni una determinada teoría sobre la organización de la realidad misma, sino la inercia combinatoria de la mente y el lenguaje humano. La presencia de binariedades en la obra de Ferlosio es la consecuencia del carácter combinatorio del pensamiento humano y, concretamente, del carácter de *sistema* que tiene, no el pensamiento de Ferlosio, sino la misma lengua. La inercia combinatoria tiene un gran «poder de convicción» que, sin embargo, no tiene por qué conducir siempre a resultados justos y verdaderos.

Hecha esta advertencia, lo cierto es que se puede mencionar una serie de binariedades que, por su recurrencia, son especialmente significativas en la obra de Sánchez Ferlosio: *experiencia centrípeta y movimiento centrífugo hacia las cosas, bienes y valores, tiempo consuntivo y tiempo adquisitivo, carácter y destino, placer funcional objetivo y placer funcional subjetivo, acontecimiento y texto, felicidad y satisfacción, remordimiento y arrepentimiento, moral y derecho...*

Aunque esta serie de binariedades no nos autoriza a reconstruir una presunta visión sistemática de la realidad, sí creemos avanzar en la comprensión de las constantes de la obra de Ferlosio si esbozamos algunos rasgos de un talante que parece ser la causa de ese «aire de familia» que muestran estas binariedades. Podemos formular tres rasgos de esta actitud fundamental: el aprecio por las partes frente al todo; el aprecio por lo perecedero frente a lo «no-perecedero»; y la convicción del carácter irreparable del sufrimiento.

4

Los nuevos altares sacrificiales

En los capítulos anteriores ya quedó apuntada la vinculación existente entre el lenguaje y las ideas de Sánchez Ferlosio relativas a la historia, la religión y la moral. Comenzamos ahora una nueva serie de capítulos sobre estas cuestiones (abarcará desde el presente hasta el número 8). Ferlosio no ha agrupado expresamente estos intereses bajo la denominación de «Filosofía moral», pero nuestro estudio sí que se propone exponer sus aportaciones sin perder de vista la relevancia que puedan tener para las grandes discusiones que solemos incluir en este ámbito (conceptos fundamentales de la ética, política, filosofía de la historia, religión...).

La reflexión de Ferlosio sobre estos temas no siempre se plantea a partir de la lingüística o la literatura, por eso su estudio requiere una serie de capítulos específicos. Sin embargo, convendrá tener presente todo lo dicho sobre el lenguaje y la literatura, ya que la afinidad de ciertos esquemas reconocibles en uno y otro ámbito pondrá de manifiesto algunas de las más significativas *constantes* de la obra que estamos estudiando.

Sánchez Ferlosio es un atento lector de dos de los autores más influyentes en el pensamiento contemporáneo sobre la historia y la sociedad: Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. No se puede decir que estos autores hayan sido la causa de lo que Ferlosio ha dicho sobre estas cuestiones. Lo que sí cabe afirmar es que, en estos autores, Ferlosio encuentra una confirmación de ciertas ideas propias, que ya había formulado a su manera. De modo que hay confluencia de ideas más que dependencia ⁽⁹³⁾.

El pensamiento de Sánchez Ferlosio hace realidad lo que afirmó Adorno: a la vista de la desesperación, a la filosofía solo le queda un camino que consiste en ir más allá de la identidad para «intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención» (Adorno, 1999, 250). Igualmente, en la medida en que la «perspectiva de la redención» incluye una

⁹³ En alguna ocasión, y con el tono autocrítico que le caracteriza, Ferlosio se ha referido a sus "descubrimientos del mediterráneo", es decir, al hecho de que, frecuentemente, expone una idea que en él es espontánea y que posteriormente, en el curso de sus lecturas, descubre como un hallazgo anterior de otro autor e incluso como un lugar común (Sánchez Ferlosio, 2000, 140).

determinada visión de la historia, los temas de Ferlosio resultan próximos a los del Walter Benjamin de las *Tesis de filosofía de la historia* (Benjamin, 1989, 175-191). Además, el tema planteado por este autor en *Para la crítica de la violencia* –el de la distinción entre violencia legítima e ilegítima– (Benjamin, 1995, 169-170. 173) será uno de los problemas de los que vamos a ocuparnos de forma preferente, ya que Ferlosio comparte la crítica a la legitimación del derecho (y en general, del poder) mediante la referencia a la historia ⁽⁹⁴⁾.

Ferlosio, al igual que buena parte de los pensadores contemporáneos, pone en entredicho el ideal del Progreso. En su obra, este cuestionamiento es inseparable de la crítica a lo que llamará «mentalidad expiatoria», la cual, siendo una idea de origen religioso, se seculariza, convirtiéndose en mecanismo justificador de la historia y del poder. Así, critica las concepciones lineales y armonizantes de la historia, en las que se atenúa el desgarró que supone el dolor mediante la adjudicación de un «sentido», racionalizándolo así como «precio» a pagar por una determinada «Causa»: la Nación, el Progreso, la «marcha de la Historia»...

Desde la perspectiva de Sánchez Ferlosio, estas concepciones están estrechamente relacionadas con la creencia en divinidades. Por eso, al reflexionar sobre el rechazo de los dioses por ser inseparables de la «mentalidad expiatoria», afrontaremos una cuestión señalada por Carlos Gómez: si es o no insoluble «el vínculo entre esperanza en la Trascendencia y concepción lineal e irreversible de la historia» (Gómez-Muguerza, 2007, 491). Este tema es fundamental ya que, en esas perspectivas lineales de la historia –Sánchez Ferlosio las llamará «proyectivas»–, «la vida humana cobra sentido, primordialmente, gracias a su participación en la presunta marcha del progreso, lo que abandona a su suerte a todos aquellos que no han sabido o no han podido engancharse a la locomotora» (Ídem.). La protesta contra esta mentalidad es uno de los elementos fundantes del pensamiento de Sánchez Ferlosio.

Como se puede apreciar, hablar de la religión en estos términos es hablar de la historia. Ya señaló Kolakowski que, mientras en el ámbito anglosajón la tarea de la filosofía de la religión es investigar las afirmaciones respecto a la verdad de las creencias religiosas, en la filosofía continental...

... la reflexión filosófica sobre la religión se ha concentrado en su significado [de la religión] en los procesos históricos y en la forma en que diversas civilizaciones, o el género humano en su totalidad, han expresado por medio de símbolos religiosos la percepción de su destino. La filosofía de la religión aparecía como una parte importante, constitutiva incluso, de la filosofía de la historia, entendida esta última (...) como especulación sobre el sentido global, los objetivos y los principios que guían los procesos históricos (Kolakowski, 2007, 13).

Precisamente, Sánchez Ferlosio habla de la religión porque también reflexiona sobre la percepción que el género humano ha tenido de su destino, percepción que, efectivamente, se ha expresado mediante símbolos y conceptos religiosos.

La religión ha «trastocado» el mundo y también lo ha bendecido; ha negado los poderes de este mundo pero también los ha legitimado. En otras palabras: cuando la religión ha sido expresión de la percepción que los hombres tienen de su destino, ese destino se ha presentado, en numerosas ocasiones, como voluntad divina a la que solo cabía prestar acatamiento; se ha

⁹⁴ Así, por ejemplo, en *God & Gun* (2008), Ferlosio afirmó: «...Hegel, por encima de la legitimidad «particular» de un concreto derecho estatuido, pone la legitimidad «universal» de la violencia creadora. Creadora, a su vez, también de derecho» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 95).

formulado como sentido del conjunto de la historia que minimiza la relevancia del sufrimiento. Esta otra cara de la religión aparecerá como uno de los temas centrales de la obra ensayística de Ferlosio.

Kolakowski ya afirmó la insuficiencia que para el hombre religioso tendría una teodicea que explicase el mal como un componente necesario de la armonía universal: en esta forma de pensamiento la cuestión del mal «no se resuelve, en realidad, sino que se suprime» (Ibíd., 35-36). Veremos que Sánchez Ferlosio comparte esta actitud de Kolakowski. Sin embargo, no coincide exactamente con él pues, ante la creencia en divinidades, nuestro autor adopta una actitud más crítica que la de Kolakowski. En efecto, Ferlosio tiende a relacionar la idea de Dios con la legitimación del orden de cosas dado en la historia y esto, desde su punto de vista, equivale a decir que la idea de Dios se relaciona con la legitimación del orden impuesto por la dominación.

Ahora bien, el interés de Sánchez Ferlosio por la religión se puede interpretar como una consecuencia o corolario de otra preocupación anterior (anterior, al menos, en el orden lógico). Se trata de la crítica a la «Historia», al «Progreso» (crítica que no siempre se expresa mediante una referencia a la religión). A su vez, la crítica de Ferlosio a los excesos legitimadores de ideales como la Historia Universal o el Progreso puede relacionarse con un tema al que ya nos hemos referido: el rechazo del sacrificio de los bienes en el altar de los valores (v. 3.2.). Volvemos ahora sobre este tema para profundizar en él desde la perspectiva más específica de la filosofía moral.

Lo que de sacrificial hay en la religión es objeto de crítica para Sánchez Ferlosio en tanto que el principio sacrificial está indisolublemente unido a la idealización del Progreso, ya que hay una profunda interdependencia entre la creencia en Dios (o en los dioses) y el principio sacrificial que legitima el Progreso (o «el curso de la Historia») como designio divino (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, II, 386). Pero insistimos: en la obra de Sánchez Ferlosio, la referencia a este tema no siempre incluye la mención de lo religioso, ni la interpretación de la religión se limita siempre a este asunto de su función legitimadora.

Ya vimos que, para Sánchez Ferlosio, una cultura basada en el aprecio unilateral por los valores es una «cultura predatoria», del «tiempo adquisitivo», ese tiempo en el que los momentos particulares nunca se aprecian en sí mismos, sino solamente por referencia a una totalidad que les da «sentido». En cambio, un tiempo en el que las cosas no necesitasen ser integradas en una totalidad ni en una finalidad determinada sería un tiempo «consuntivo», que sin embargo no podría jamás generar una «cultura de los bienes» (Ibíd., 234-235). Podemos observar, pues, que Ferlosio entiende los conceptos de «bien» y «valor» en un sentido distinto al que ya se ha hecho clásico en la filosofía moral contemporánea, principalmente a partir de Max Scheler. Distanciándose del formalismo kantiano, Scheler propone una ética material de valores. Ahora bien: los «valores» no serían lo opuesto a los bienes, como en el caso de Ferlosio, sino que, desde su perspectiva, los bienes encarnan los valores (Cf. Gómez (Ed.), 2002, 125-133) ⁽⁹⁵⁾.

⁹⁵ El texto de Scheler es el quinto de la antología *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Lleva como título «Relaciones de los valores «bueno» y «malo» con los restantes valores y con los bienes». Pertenece a *El formalismo en ética y la ética material de valores* (trad. de H. Rodríguez Sanz, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Revista de Occidente, 2 vols., 1941-1942).

En cambio, para Sánchez Ferlosio, la distinción entre bienes y valores sí hace referencia a una oposición, relativa a las creencias sobre el sentido de la vida y la Historia humana. Ferlosio critica las visiones de la historia marcadas por el aprecio unilateral de los valores y del tiempo adquisitivo. Así, por ejemplo, en el ya mencionado *God & Gun*, explica cómo, para Hegel, los «bienes de la vida» son incompatibles con la «marcha de la historia». Por otra parte, en este lugar añade una explicación que puede ayudarnos a comprender mejor qué son los bienes. Aclara que decir «bienes de la vida» es, según su concepción, una redundancia, pues «... la noción misma de “bienes” implica ya esa determinación». Añade que «bienes de la vida» es lo mismo que «felicidad», la cual, para Hegel tampoco tiene lugar en la Historia (Sánchez Ferlosio, 2008a, 88-89). En una concepción como la hegeliana, explicar la historia es justificar el sacrificio de los bienes. Pues bien: esta concepción de la historia está íntimamente relacionada con el ejercicio y la justificación de la *dominación*:

Toda explicación del acontecer histórico que no tenga por eje el furor de la dominación, la arrebatadora, delirante y hasta «posesa» pasión por la victoria, jamás podría dar razón de la perdurable y cruenta sinrazón perpetrada contra los «bienes» de la vida por los «valores» de la historia, y es una muestra ejemplar del pecado de cobardía intelectual de la «buena voluntad» que rige toda racionalización, como un *wishfull thinking* que no quiere mirar cara a cara, por decirlo con Don Quijote, «la razón de la sinrazón» (Ibíd., 112).

Así pues, de la defensa de los bienes frente a los valores, del tiempo consuntivo frente al adquisitivo (y de la felicidad frente a la satisfacción) nace una crítica a las visiones de la Historia Universal que legitiman la realidad que nos ha sido dada o atenúan la relevancia de los episodios de dolor. Como ya hemos dicho, creemos que es en este marco general donde hay que situar las preocupaciones religiosas de Sánchez Ferlosio. Sobre ese fondo hay que leer, por una parte, su crítica a la mentalidad sacrificial y, por otra, su definición de la actitud religiosa como *rechazo del criterio realista a la hora de discernir el bien y el mal*.

Pensar estas cuestiones es pensar sobre «los hombres y sus dioses o creencias». Por eso Rosa Rossi ha escrito que «utilizar y criticar modelos teológicos» es un rasgo característico de la obra de Sánchez Ferlosio. Rossi recuerda que, para Ferlosio, hay que juzgar no solo la bondad o maldad del obrar del hombre, sino la bondad o maldad del mundo y del Creador. De modo que en su obra no solo hay una moral sino también una suerte de teología. De ahí la «amplitud y profundidad» de este autor, quien «nunca aceptó, como en cambio suele hacer la mayoría de los intelectuales laicos, la separación entre cultura teológica y experiencia religiosa por un lado y, por otro, el pensamiento y la experiencia fundados en el espíritu crítico y en la autonomía del arte y de la ciencia» (Rossi, 1998, 35-38).

La crítica a la mentalidad expiatoria (o sacrificial) será el punto de partida de esta parte de nuestro estudio. Por eso nos referiremos en primer lugar a un texto de 1982 dedicado a esta cuestión: *La mentalidad expiatoria* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 455-474). Estas páginas contienen un presupuesto fundamental que Ferlosio comparte con otros autores contemporáneos (especialmente con los de la Escuela de Frankfurt): el carácter irreparable del sufrimiento. La conciencia de esa irreparabilidad se considera la actitud específicamente moral, de ahí que la

superación de la mentalidad expiatoria sea «la cuestión ética por excelencia» ⁽⁹⁶⁾, en la medida en la que dicha mentalidad expiatoria proporciona expedientes para la justificación (o el apaciguamiento) del sufrimiento o, lo que es lo mismo, para la elaboración de relatos armoniosos de la Historia, lo cual viene a ser, a su vez, una apología de la dominación.

4.1. El carácter irreparable del sufrimiento.

4.1.1. «La cuestión ética por excelencia».

De ser cierto que toda vida humana es en sí misma un fin, y nunca un medio, las víctimas de cualquier guerra, revolución, o gesta histórica de la índole que sea, quizá nos estén haciendo llegar una callada exigencia: no empeñarnos en considerar *útil* su muerte pues, lo que es «útil», lo es «para algo». Contra lo que suelen presuponer ciertas retóricas, es posible que la mayor muestra de consideración hacia las víctimas (mortales o no) de determinados acontecimientos históricos sea declarar la *inutilidad* de su sufrimiento (o de su muerte) ⁽⁹⁷⁾.

Si la vida es, absolutamente, el mayor bien, lo abominable de la violencia y la dominación (adopten la forma que adopten) radica en que provocan la pérdida irreparable de ese bien. Y peor aún: en ocasiones se pretende adjudicar a esa pérdida algún tipo de *utilidad*. Ferlosio reacciona contra esto, de modo que se suma a las impugnaciones contemporáneas de los relatos de la Historia en los que se acaba asimilando la muerte y el sufrimiento, al integrarlos en el necesario desarrollo de procesos que, como totalidad, les darían sentido. En tales relatos se considera que la muerte o el sufrimiento han servido al avance de una determinada «Causa», de un «diseño» que puede expresarse en términos religiosos o profanos. Este es el tema de *La mentalidad expiatoria* (1982), ensayo en el que se encuentran las tesis centrales que aparecerán, cuatro años después, en *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (1986) ⁽⁹⁸⁾.

Las lecturas armónicas presuponen que la Historia funciona bien, que tiene una orientación definida y progresiva adecuadamente hacia ella. Según la metáfora que propone Sánchez Ferlosio, esta forma de pensar supone que «la perfecta aeronave de la historia» no puede equivocarse. Puede haber accidentes, pero se deben a fallos humanos. Es la misma forma de pensar de aquellos que, escandalizados ante un hecho determinado, hacen exclamaciones como «¡y que tenga que oír uno estas cosas en pleno siglo XXI!» ⁽⁹⁹⁾ (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 457). Para quien así se expresa, el escándalo procede del hecho de que algunos alumnos de esa «maestra» que es la Historia no están al día, conviven con el resto de la clase pero están al nivel de cursos inferiores. Si los «accidentes» en la Historia se deben a fallos humanos, ello pone de manifiesto que, ciertamente, la Historia no está totalmente escrita en sus detalles, pero sí

⁹⁶ Ferlosio no hace una distinción sistemática entre moral y ética. Aquí, por ejemplo, emplea «ética», pero en otros lugares habla de moral, por ejemplo en *O Religión o Historia* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 332). Emplea uno y otro término sin detenerse a precisar una posible diferencia de sentido entre ambos.

⁹⁷ Esta idea aparece en uno de los textos de los que nos ocupamos de forma preferente en este apartado: *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Pero no es este el único lugar en el que la encontramos. Vuelve a aparecer en un artículo escrito veinte años después, en 2007 «Neníkékamen» (Sánchez Ferlosio, 2008 [2007], 407).

⁹⁸ *La mentalidad expiatoria* aparece como Apéndice a *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 455-474).

⁹⁹ En el texto de Ferlosio, «siglo XX». Alteramos la expresión a fin de hacerla más significativa para el lector de hoy.

perfectamente programada como asignatura, de modo que el «magisterio» de la Historia consistiría en «una sucesión abierta y contingente de escarmientos y rectificaciones» (Ibíd., 458).

En este ensayo, al igual que en «*Mientras no cambien los dioses...*», Sánchez Ferlosio se refiere a las visiones hegeliana y marxista de la Historia como exponentes excelsos de esas lecturas armoniosas. Aunque la contradicción, o el conflicto, ocupan en estas teorías un lugar central como «dinámica interna de la historia», lo cierto es que forman parte del sistema mismo. Por muy traumática que pueda ser, la contradicción es asimilada al decurso histórico, no es algo extraño a él. Sánchez Ferlosio señala que en estas teorías hegeliana y marxista la asimilación del trauma (de la contradicción) no es obra de ningún *Deus ex machina*, no es una intervención externa, sino «mero cumplimiento de una prefiguración virtualmente inducida en las determinaciones mismas del sistema». Estas concepciones –la hegeliana especialmente– terminan restableciendo siempre la paz y la coherencia (Ibíd., 459-60).

Como concepto fundamental en la visión armónica universal, se refiere Sánchez Ferlosio al «Aufhebung» hegeliano, en el que los términos de la contradicción son superados a la vez que conservados. Y, a partir de lo que parece ser solo un ejemplo ilustrativo de la concepción que está criticando, plantea lo que va a ser el núcleo temático del ensayo. El concepto «números enteros», que supera y a la vez conserva el de «números naturales», es un caso de «Aufhebung». Pues bien, la invención de los enteros hizo posible la representación del «Debe», correlato inevitable del «Haber». Esta representación del «Debe» y el «Haber» es propia de «toda suerte de contabilidades» en negocios como el de la banca, pero también –y esto va a ser lo fundamental– en el «negocio» de la salvación y en el de la historia (Ibíd., 460). La idea de un equilibrio entre el Debe y el Haber en la contabilidad es la misma –al menos formalmente– que la idea de un equilibrio entre el sufrimiento «invertido» en un proceso social o político y los logros que se esperan alcanzar al término de tal proceso. Además, no solo el sufrimiento nos haría acreedores de una recompensa, sino que el disfrute indebido nos haría deudores, abocándonos a alguna forma de pago. Y aún más: la protección o el perdón de la divinidad también exige a cambio un pago que es el que se lleva a cabo en el sacrificio.

He aquí la «mentalidad expiatoria». Esta mentalidad, que también se puede denominar «mentalidad contable», es la que subyace a la idea de una historia con «sentido». Y, a su vez, esta idea de una historia con sentido se aproxima a la idea religiosa de «un mundo bien creado», lo que no es sino otra forma de decir «armonía universal» (Ibíd., 461). Si Dios es el frío administrador de tal «armonía universal», parece ser más justiciero que bondadoso. Así, por ejemplo, sospecha Sánchez Ferlosio que en el cristianismo de la baja Edad Media y del Renacimiento no había una creencia firme en la bondad de Dios sino, más bien, acatamiento de su justicia y su poder, acatamiento que no requiere la comprensión como condición (Ibíd., 462) ⁽¹⁰⁰⁾.

La cuestión, sin embargo, es más compleja de lo que podría parecer a primera vista. El cristianismo medieval, en virtud de esa prioridad de la justicia de Dios sobre su bondad, seguía siendo fiel al hombre, pues la no-comprensión procede de la resistencia a tener que aceptar «la

¹⁰⁰ En diversas ocasiones, Ferlosio ha señalado que el principal problema de la teodicea no es el de la existencia de Dios, sino el de su bondad; la cuestión de la existencia de Dios sería una especie de distracción que evita la discusión sobre su bondad o maldad. Tratamos esta cuestión en el capítulo 8 (v. 8.1.).

infinita bondad del Ser Supremo» y, al mismo tiempo, «la negra y horrenda rueda de molino del dolor» (Ibíd., 463). Así pues, en la falta de insistencia medieval en la bondad de Dios habría una forma de respeto del dolor humano:

El dolor era la torva peña inquebrantable contra la que una y otra vez tenía que estrellarse todo intento de entender y aceptar de corazón la idea de la infinita bondad de Dios, todo intento de organizar una configuración plausible de un mundo bien creado, de acabar de orquestar sin disonancia alguna la gran tachunda de la armonía universal. ¿Qué modo podría haber de reintegrar al orden a tan obstinadamente irreductible marginado? Darle un sentido, atribuirle una función para la perfección del todo (Ibíd., 463).

Para la mentalidad que propugna un universo armónico (un mundo bien creado) el dolor es «un negro y deforme absceso». Por eso, para justificar la idea de armonía, se piensa el dolor de manera análoga a la manera en la que se piensan las contradicciones en aritmética. Felicidad y sufrimiento se convierten en una sustancia única, de modo que a cualquier dolor se hace corresponder un tanto equivalente de ventura. Y viceversa: a cualquier felicidad se hace corresponder otro tanto equivalente de dolor. Como muestra de esta mentalidad, Ferlosio cita las «malaventuranzas» que el evangelio de Lucas añade a las Bienaventuranzas. Esto se podría interpretar como una forma de contabilidad, con un Haber y un Debe:

Todo dolor adelantado es, en las bienaventuranzas, un HABER, un saldo acreedor (...). Toda felicidad anticipada es, en cambio, en las malaventuranzas, un DEBE, un saldo deudor (Ibíd., 464).

Para que esto tenga coherencia tiene que construirse la identidad de un sujeto que sea el titular del «HABER» y del «DEBE». Los juicios sobre la unidad de persona y autoría ya testimonian que esa identificación es aún posible mientras tales juicios se refieran a un solo individuo. La cosa es más escabrosa cuando se pasa a pensar que el dolor de unos puede resarcirse en la felicidad de otros. Entonces se inventan sujetos «ficticios y fantasmagóricos». Las generaciones posteriores serían en su felicidad las beneficiarias que darían sentido al sacrificio de sus antecesoras:

El dolor queda así reintegrado como contrapunto a la música del Todo, reducido a compás armónico, acorde al fin ya no disonante en la grandiosa y sinfónica tachunda de la armonía universal (Ibíd., 465).

Esta asimilación del dolor en la armonía universal es *dominación* que se ejerce en la esfera de la narración, o del pensamiento, pero su naturaleza no es puramente teórica. Es pensamiento como dominación que sanciona las dominaciones históricas. Parece desprenderse de ello que, en la interpretación de Ferlosio, hay una circularidad entre las nociones de *Historia*, *Dios* y *Poder*, de modo que cada uno remite a los otros dos (Ibíd., 463) (veremos que quizá sea el término «dominación» el que engloba a estos otros tres). Una expresión de esta visión de la historia que reviste carácter teológico y, a su vez, es un relato de dominación, la ve Sánchez Ferlosio en la teología que en la Capilla Sixtina pintó Miguel Ángel, a quien llama «cómplice del poder de Dios». Hay, pues, según Ferlosio, razones para sospechar que el pretendido humanismo renacentista consistió, más que en el surgimiento de un nuevo espíritu de humanidad, en pintar con colores «falazmente humanos» un mundo en el que crece la inhumanidad (Ibíd., 465-466).

La «mentalidad contable», que se expresa también en lo que podríamos denominar *teología de la dominación* ⁽¹⁰¹⁾, la reconoce Ferlosio en otra gran figura del Renacimiento: Leonardo Da Vinci. Con toda la intención cita nuestro autor algunas frases de Leonardo en las que se enuncia perfectamente el principio expiatorio o contable: «tú vendes los bienes a los hombres al precio de su esfuerzo»; y «admirable justicia la tuya, Causa Primera, Tú no has permitido que ninguna fuerza falte al orden y calidad de sus efectos necesarios». Se aprecia en estas frases la admiración ante la armonía universal conformada por un sistema de «equilibrios calculables conforme a la mecánica de la necesidad» (Ibíd., 466).

Con este Humanismo, que tan mal disimula su complicidad con la dominación y, por tanto, su función legitimadora, asistimos a los primeros momentos de un proceso característico del mundo moderno: la secularización de la mentalidad expiatoria ⁽¹⁰²⁾ (Cf. Ibíd., 466). Cuadrar las cuentas de la felicidad y del dolor era lo que siempre ofrecieron las religiones, a cuya tradición pertenece el mecanismo que vincula la felicidad de los bienaventurados con el dolor de los sacrificados (Ibíd., 473). Pero en el mundo moderno se produce una metamorfosis en virtud de la cual el significado del sufrimiento se desliza desde el contexto religioso (en el que, al menos, se tiene la decencia de presentar el sufrimiento como algo negativo y lamentable) hacia el contexto laico (en el que se llega al atrevimiento de presentar el sufrimiento como positivo y saludable, por considerarlo generador de energías de civilización y de progreso). La mentalidad expiatoria, en su versión secularizada, interpreta el sufrimiento desde la idea de una «necesidad histórica». Así, mientras que en el mito del pecado original al menos se consideraba el sufrimiento como maldición, el mito del Progreso pretende apaciguar –si no silenciar– «todo sentimiento de injusticia y a todas las blasfemias» (Ibíd., 466). El marxismo lo considera Sánchez Ferlosio un ejemplo de esta mitificación por la que sigue vigente, aunque secularizada, la mentalidad expiatoria. Marx incurre en la «tropelía» de aceptar y racionalizar para la sucesión diacrónica lo que, con toda justicia, tanto le repelía en la «sección sincrónica» (Ibíd., 467) ⁽¹⁰³⁾.

Uno de los temas de los que Sánchez Ferlosio se ha ocupado con más insistencia es el de la guerra ⁽¹⁰⁴⁾. La guerra, como ejercicio de dominación, es frecuentemente legitimada por la mentalidad expiatoria. Se legitima así el sacrificio de los bienes (de la vida) en aras de una «Causa». De modo que el tema de la mentalidad expiatoria se relaciona con el de la guerra (y en general con el del antagonismo):

Llamo, pues, mentalidad expiatoria a esta inveterada obstinación de que, de un lado, los bienes tengan que surgir del sacrificio, y, de otro, que los sacrificios sean necesariamente por sí mismos generadores de valor. (...) Esto tiene que ver sin duda, ya como origen, ya acaso, más bien, como resultado, con la concepción de la guerra como creadora de derecho (Ibíd., 468).

¹⁰¹ Sánchez Ferlosio no utiliza la expresión «teología de la dominación». Creemos, sin embargo, que dicha expresión puede resumir bien la forma de pensar que este ensayo somete a crítica. En otros lugares, Sánchez Ferlosio da a entender que ciertas lecturas de la historia guiadas por la idea de dominación están vinculadas a la teología (véase, por ejemplo: Sánchez Ferlosio, 2008a, 73. 88-89. 95. 112. 201-202.273).

¹⁰² Se puede decir que el ensayo al que este escrito acompaña como apéndice (*Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*) está dedicado a la crítica de este fenómeno (v. 4.2.1.).

¹⁰³ En *Mientras no cambien los dioses...* escribirá Ferlosio que la mentalidad sacrificial, «cristiana» incluso, es más propia de la izquierda que de la derecha (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 375-376).

¹⁰⁴ La guerra es uno de los grandes temas de Ferlosio. De ella nos ocupamos en el capítulo 6 (v. 6.1. y 6.3.).

Interesa especialmente a Ferlosio esta otra forma de expresión de la mentalidad expiatoria en la que el sufrimiento –especialmente la muerte de «los nuestros»-, en vez de traducirse en «saldo acreedor» a la hora de comparecer ante la justicia divina universal, es «un HABER que ha de ser acreditado no ya a ellos mismos, pobrecitos, sino a los que la ficción contable ha constituido en cotitulares de su cuenta corriente». Por eso es necesaria, para la mentalidad expiatoria, la creación de esos sujetos diacrónicos «fantasmagóricos», que hacen posible que el sufrimiento de unos reporte después derechos a otros (Ibíd., 468-469) ⁽¹⁰⁵⁾.

De modo que, para la mentalidad expiatoria, la guerra, los conflictos en general y, en fin, el antagonismo, son creadores de identidad y de derecho ⁽¹⁰⁶⁾. La idea de que el sufrimiento y la muerte dan más autoridad a una determinada causa u opinión hace que en las posguerras se tenga una «delirante sensación de renacimiento», como si el estado de cosas surgido de ellas tuviese un aura especial de legitimidad (Ibíd., 471) ⁽¹⁰⁷⁾. Pero el caso del bando que, tras una guerra, erige su bondad sobre el antagonismo, por contraposición al bando contrario, es solo un caso particular de un fenómeno más general al que Ferlosio denomina, aquí y en otros lugares, «farisaísmo» ⁽¹⁰⁸⁾. Cita al Weber de *El Político* para definir esta actitud como «la manía clerical de utilizar la ética como instrumento para tener razón». Lo que esta actitud vendría a afirmar es: «los otros son los malos, luego nosotros somos los buenos, luego lo que decimos es verdad». Es decir, se construye la propia bondad con la perversidad ajena ⁽¹⁰⁹⁾ (Ibíd., 472).

Para Sánchez Ferlosio, la «cuestión ética por excelencia» es superar esta mentalidad contable-expiatoria que da lugar a formas de valorar fraudulentas, ya sea porque minusvaloran e incluso ignoran el sufrimiento, dándolo por bien empleado como algo necesario para un destino trascendente, ya porque esperan supersticiosamente que todo sufrimiento tenga una recompensa y todo disfrute indebido un castigo, o bien porque construyen la propia bondad con la maldad ajena:

La cuestión ética por excelencia es justamente desmontar de una vez esta mentalidad contable (...) que se va haciendo, o más bien ya se ha hecho, la forma más universal de la conciencia humana y que consiste en hacer de la felicidad y del dolor partidas mutuamente reductibles por relación de intercambio. La cuestión ética es escuchar la resistente protesta de la felicidad contra ese ser concebida como Saldo Deudor, y más todavía, el irresignado lamento del dolor contra la idea de aceptarse a sí mismo como Saldo Acreedor, sea en figura de ahorro, de pago, de expiación, de mérito, de tributo; es romper de una vez en mil pedazos el espejo de la Némesis como criterio de conciencia, y no sólo

¹⁰⁵ Según Ferlosio, una consecuencia perversa de esta mentalidad es la idea de que renunciar a la Causa por la que otros murieron (o revisarla) es una ofensa a los muertos. En afirmaciones de este tipo se pone de manifiesto «la aplastante vigencia, aún en el día de hoy, de la superstición y la mixtificación constituyente de la mentalidad expiatoria» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 468-469).

¹⁰⁶ De este tipo de fenómenos, especialmente del antagonismo como generador de identidades, se ocupa Ferlosio más extensamente en *Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 475-513) y también en *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008) (v. 6.1. y 7.1.).

¹⁰⁷ En este y en otros lugares de la obra de Ferlosio aparece un mismo ejemplo de este fenómeno: la ola de patriotismo surgida en Francia tras la Gran Guerra (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 470).

¹⁰⁸ Es el tema del artículo «Restitución del fariseo». *El País*, 25 de noviembre de 1979. Recogido en *La homilía del Ratón* (Sánchez Ferlosio, 1992 I, 131-135) (v. 6.2.).

¹⁰⁹ Ferlosio no lo menciona y probablemente no es tema de su interés pero, al menos formalmente, esta actitud reactiva tiene semejanza con la que describió Nietzsche en *La genealogía de la moral*, denominándola «moral del resentimiento». Frente al noble, que concibe lo «bueno» de modo espontáneo y «sólo a partir de él se forma una idea de "malo"», el resentido sólo ha conocido a los nobles, a los originalmente buenos, como enemigos, y por tanto «no ha conocido más que *enemigos malvados*» (Nietzsche, 2005, 50-57).

personal, sino más todavía impersonal; (...) es mirar el abismo que hay detrás de tan confiada y rutinaria contabilidad, cuestión que mal podría ser resuelta ateniéndose a reglas de contabilidad (...), ni aún, por tanto, siquiera, propiamente, ser *resuelta*, en el sentido siempre formalmente contable que parece inherente a la noción de todo *resolver* (Ibíd., 473-474).

4.1.1.1. El arraigo antropológico de lo sacrificial.

Es conveniente introducir algunos motivos de cautela, a fin de no precipitarnos en la extracción de conclusiones de la crítica a la mentalidad expiatoria. El profundo arraigo antropológico del sacrificio y la importancia que, en consecuencia, ha tenido el tema para algunos pensadores contemporáneos, exigen que nos detengamos por un momento para considerar si, más allá de la abyecta justificación del sufrimiento, el esquema sacrificial cumple alguna otra función. Por eso, en este punto de nuestro estudio, es pertinente la alusión a Rene Girard, en cuyas obras hallamos una hipótesis sobre la naturaleza del sacrificio que podría explicar la omnipresencia de la mentalidad expiatoria en la cultura.

En *La violencia y lo sagrado* (1972), Girard concibe el sacrificio como un «engañar a la violencia» que pretende proteger a los miembros de la comunidad, a los cuales se quiere evitar la violencia intestina. Pero solo es posible engañar a la violencia si se le proporciona alguna forma de salida. Es decir: el engaño consiste en una *sustitución* (Girard, 1995, 11-12). Girard identifica lo *sagrado* con esta presencia de la violencia en la vida de los hombres. Pues bien, en la medida en que la función del sacrificio consiste, precisamente, en reconducir esta violencia, el sacrificio está en el corazón de la experiencia de lo sagrado. El sacrificio es «violencia sin riesgo de venganza», violencia gestionada mediante la interposición de algo o de alguien: la víctima (Ibíd., 20-21). El sacrificio pretende suprimir la «violencia intestina» y reforzar así la unidad social (Ibíd., 16). Según Girard, la eficacia de la sustitución sacrificial supone siempre la ignorancia del desplazamiento sobre el que está basada (Ibíd., 13-15). Por eso la creencia moderna es que el sacrificio es algo primitivo o patológico, algo ya superado. Ahora bien, esta creencia moderna ignora que lo sacrificial pervive, por ejemplo, en el sistema judicial (Ibíd., 21). La eficacia sacrificial, por tanto, pervive más allá de su configuración religiosa. La *crisis sacrificial* consiste en la desaparición de la diferencia entre la violencia sacrificial y la violencia no sacrificial (Ibíd., 47). Pero no se puede considerar a la ligera esta crisis como algo deseable, pues el sacrificio (engaño de la violencia) hace posible la convivencia, de modo que la crisis sacrificial es la crisis del todo social (Ibíd., 56).

De ser válidas las ideas de Girard, se diría que, frente a lo que Ferlosio pretende, la sociedad no puede prescindir por completo de lo sacrificial. Es necesario, sin embargo, hacer dos puntualizaciones. La primera es que, a pesar de que el pensamiento de Girard se suele asociar casi exclusivamente con las tesis de *La violencia y lo sagrado*, este autor ha escrito otras obras sobre el tema. Mucho menos citado es *El misterio de nuestro mundo*, libro en el que se plantea, precisamente, la supresión de la necesidad del sacrificio. Pero de esto nos ocuparemos más adelante (v. 8.3.2.1.).

Mucho más nos interesa ahora hacer una segunda puntualización: lo que preocupa a Sánchez Ferlosio en los ensayos a los que nos estamos refiriendo ahora no es la antropología religiosa; tampoco pretende suprimir los mecanismos que podríamos denominar de *gestión de la violencia* (el principal de los cuales son las instituciones de justicia); lo que le interesa es

impugnar la lógica que establece el *valor* como algo que nace del sacrificio. Que Ferlosio no pretende suprimir la gestión de la violencia lo pone de manifiesto su concepción del derecho como sistema de garantías cuyo origen está en la sustitución de la «venganza de parte» por la «venganza pública» (v. 7.1.).

¿Por qué, entonces, introducimos la referencia a Girard? En primer lugar, para entender mejor cuál es el alcance de las afirmaciones de Ferlosio. En efecto, una cosa es dejar de legitimar moralmente el sufrimiento, tomar conciencia de su carácter irreparable (es decir, una cosa es dejar atrás la mentalidad expiatoria) y otra cosa es pretender suprimir todo mecanismo de gestión de la violencia (como por ejemplo las instituciones de justicia). Lo que se plantea en un texto como *La mentalidad expiatoria* es lo primero, no lo segundo. En segundo lugar, si aludimos a *La violencia y lo sagrado* es sobre todo porque, independientemente de su grado de acierto, las tesis de este libro nos ayudan a no ser ingenuos con respecto a la *función* del sacrificio. En efecto, el sacrificio colabora al mantenimiento de un determinado orden social y cultural. Es posible, pues, que el sacrificio sea parte de la *facticidad* en la que nos movemos. Parece que, por la función que cumple, está al servicio de un estado de cosas *dado*. Esto será relevante cuando, más adelante, nos ocupemos de la obstinación contra la facticidad (v. 8.2.).

4.1.2. El sufrimiento, «clavado en la eternidad».

Así pues, la especificidad de lo que Ferlosio considera «moral» radica en la conciencia del carácter irreparable del dolor y el sufrimiento. Esta posición se desarrolla con la distinción que nuestro autor establece entre remordimiento y arrepentimiento. Con esta distinción vamos a completar la caracterización de lo específicamente moral.

Que lo específicamente moral es la conciencia del carácter irreparable del sufrimiento es el presupuesto de un artículo escrito en 1996: «La señal de Caín» (Sánchez Ferlosio, 2000, 87-124). Lo que en principio se propone Ferlosio en este artículo es dilucidar el sentido de las palabras «arrepentimiento» y «remordimiento». Pero su análisis conducirá a una delimitación del orden del derecho y el orden de la moral. La principal diferencia entre el arrepentimiento y el remordimiento es que, tanto en la ley humana como en la divina, el arrepentimiento exime de la expiación. Por tanto, el arrepentimiento está en una relación conmutativa con dicha expiación. Es verdad que, por lo general, en la ley humana el arrepentimiento no exime por completo de la expiación; con todo, la relación del arrepentimiento con la culpa sigue siendo, en lo fundamental, una relación de intercambio, al menos en el siguiente sentido: ante la propia conciencia, el arrepentimiento es experimentado como una operación que salda las cuentas con la culpa y devuelve a un estado de «gracia» o «inocencia» (no necesariamente en sentido religioso), mientras que el remordimiento no restablece ningún tipo de paz ni equilibrio (Ibíd., 91). Por otra parte, el arrepentimiento es un «acto» (aunque se realice como un proceso más o menos difuso), mientras que el remordimiento nunca queda consumado: no hay «actos de remordimiento». En cuanto que acto, el arrepentimiento supone la idea de un efecto sobre la cosa, supone que aún es posible reaccionar sobre la acción cumplida (Ibíd., 92). Todo esto remite el arrepentimiento al orden del derecho (que es un orden conmutativo) y establece el remordimiento como actitud específicamente moral, pues surge –insistamos– de la conciencia del carácter irreparable del sufrimiento o el mal infligido.

El acto anímico del arrepentimiento es experimentado en la conciencia como una operación con la que salda sus cuentas con la culpa y se siente devuelta al estado de gracia o de inocencia, en una forma de transacción o de intercambio comparable con las del perdón y la expiación. Me atrevo, por consiguiente, a plantear la suposición de que la configuración de la conciencia capaz de dar validez al arrepentimiento como un acto posible y eficiente, y dotado de sentido, no es de índole propiamente moral, sino jurídica (Ibíd., 91).

El remordimiento puede ser un acicate para el arrepentimiento y desaparecer una vez que este proceso se ha consumado. Pero también puede ocurrir que el remordimiento «le gane la partida» al arrepentimiento, y persista tras la expiación y el perdón. ¿Por qué? Porque el remordimiento nace de la conciencia de la irreparabilidad del sufrimiento infligido:

El remordimiento brota del sentido y del conocimiento de lo absolutamente irreparable, de la clarividencia de que el sufrimiento infligido queda clavado en la eternidad. Bajo la luz de tal clarividencia, la expiación, el perdón, el arrepentimiento y la indemnización se revelan, en su pretensión de operativos morales, como intrusos heterónomos, subproductos espurios de una moral contaminada de derecho, porque se rigen por el principio de intercambio (...). Si se nos ocurriese decir que el remordimiento es como la cadena perpetua que mantiene al culpable sujeto por el tobillo a la inamovible bola de hierro de la culpa, tal vez podría pasar como una imagen expresiva, pero aun en ella se estaría infiltrando el equívoco de la concepción juridizante de la moral al representarnos el remordimiento bajo la forma de castigo, siendo así que no ha sido una sentencia sino la culpa misma la que ha apresado para siempre al autor con la argolla de hierro soldada a su tobillo (Ibíd., 95-96).

Un sujeto completamente incapaz de remordimiento estaría ciego para todo lo que sus acciones tienen de objetivo, solo sería sensible al aspecto subjetivo de la culpa, es decir, a ese desequilibrio que queda en su alma y que el arrepentimiento puede remediar. En cambio, el remordimiento procede de la culpa como efecto de la acción que, por ser objetivo y no subjetivo, queda definitivamente fuera de toda capacidad de remedio por parte del agente. El sufrimiento infligido es irreparable y por eso la deuda que se contrae es irresarcible. Incluso puede decirse que, propiamente, la *culpa* no es *deuda* ya que esta, por definición, es resarcible (Ibíd., 96). En consecuencia, en cuanto que sujetos morales, siempre permanecemos impunes, en el sentido de que la culpa es in-expiable. Es decir: el hecho de recibir o no recibir un castigo no es relevante a la hora de determinar si se está en el orden de la moral: «sin impunidad no hay conducta moral» (Ibíd., 97).

Se puede comprender ahora la razón del título de este artículo. El mito de Caín ilustra bien estas ideas. Su impunidad expresa la impunidad o inexpiabilidad de su culpa en cuanto obra con un efecto objetivo ⁽¹¹⁰⁾. Con la impunidad de Caín, Dios establece el homicidio como acto moral (es decir, con respecto al cual solo cabe la conciencia de la irreparabilidad) (Ibíd., 97). La señal pone a Caín *fuera de la ley* en sentido absoluto, es decir, no como se dice de un delincuente, sino en el sentido de que ninguna punición dictada por la ley puede reparar su agresión: «si Abel pudiese ser vengado, su vida dejaría de ser sagrada, su muerte no sería irreparable, su sangre no sería irrestañable» (Ibíd., 99) ⁽¹¹¹⁾.

¹¹⁰ Gn 4, 1-24. Caín y Abel, hijos de Adán y Eva, eran labrador y pastor, respectivamente. Irritado porque Yahvé miró más propicio las ofrendas de Abel, Caín mató a su hermano. Yahvé se dirigió a Caín y le dijo «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo». El asesino de Abel fue condenado a vagar errante por la tierra, pero Yahvé dispuso que nadie se tomase venganza contra él y para que todos lo reconociesen lo marcó con una señal.

¹¹¹ Un pasaje de *El caso José* (texto de 1973-74 y, por tanto, bastante más antiguo que *La señal de Caín*) puede considerarse un antecedente en cuanto a las opiniones de Ferlosio a las que nos estamos refiriendo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 165).

La relación que tiene el remordimiento con el carácter irreparable del sufrimiento, así como el carácter conmutativo del arrepentimiento, pueden entenderse mejor a la luz de los conceptos de *bien* (lo pasajero y no recuperable) y de *valor* (que por definición se obtiene, de un modo u otro, mediante intercambio). En efecto, el remordimiento podría ahora interpretarse como la conciencia de un *bien* irremediadamente perdido, en cambio, el arrepentimiento genera un *valor*: en la medida en que exime de la expiación (o la culmina), permite recuperar la paz, el «estado de gracia», después de haber efectuado algún tipo de pago. En otras palabras: el pago de la deuda genera un *valor*, mientras que la culpa, vivida como remordimiento, es la conciencia de la definitiva pérdida de un *bien* (por haber infligido sufrimiento o muerte), de modo que, o no es propiamente una deuda, o es una deuda impagable. El siguiente fragmento expresa acertadamente esta relación entre, por un lado, *arrepentimiento*, *derecho* y *valor* y, por otro, *remordimiento*, *moral* y *bienes*; muestra, además, la relación de este tema (el remordimiento) con las interpretaciones de la historia:

En este campo, la función del principio de intercambio consiste esencialmente en signar a todo sufrimiento, toda matanza, toda depredación, todo sojuzgamiento, toda explotación, un valor positivo –crediticio– siempre dispuesto a verse coordinado en relación conmutativa con ulteriores beneficios de grandeza, de progreso, de prosperidad, de civilización o de cultura (...). Con semejante operación de contabilidad el sufrimiento del ayer resulta compensado –y justificado–, incluso con ganancias, con los beneficios subsiguientes, y el espectador del *devenir histórico* se siente totalmente liberado de aquella insoportable turbación ante la horrenda y tenebrosa imagen de su especie, reconciliado con la armonía preestablecida que rige sus destinos y con la sabiduría que la gobierna. La ansiosa necesidad de este optimismo podría, en fin, responder a algo así como una especie de temor supersticioso ante la imagen del pasado, como el de quien creyese oír los lamentos en demanda de venganza (...), por cuanto le permite escudarse en la ficción de que la deuda con las víctimas ha sido saldada. Sería, así pues, un optimismo fundado en el más inhumano y miserable simulacro, sacrílega almoneda de la muerte y del dolor. Pero lo fantasmal de toda esta operación contable en la que se sustenta el optimismo ante el pasado está en que desde antiguo se viene considerando infinitamente menos imposible resucitar a un muerto que hacer que un dolor sufrido llegue a dejar de haber sido sufrido; esto segundo pertenece, siempre según esa opinión antigua, a un orden de imposibilidad abismalmente superior al orden de imposibilidad de lo primero. Por eso no me parece inapropiada la figura, sólo aparentemente enfática o hiperbólica, que dice «clavado en la eternidad» para dar a entender lo absolutamente irreparable del dolor infligido y padecido (Ibíd., 112-113).

4.1.3. «Principium individuationis».

«La señal de Caín» incluye, a modo de apéndice, una serie de «Comentarios y derivaciones». Entre ellos se encuentra una reflexión sobre la noción de «*principium individuationis*» que conviene destacar aquí, no solo porque ayuda a comprender la argumentación de Ferlosio en lo relativo al carácter irreparable del sufrimiento, sino también porque explicita algunas conexiones de este tema con otros ya tratados (como el sacrificio) o que trataremos en próximos capítulos (como el concepto de «individuo» o las concepciones «proyectivas» de la historia).

No faltan los equívocos relativos a ciertas ideas como las de «dignidad del individuo» o «derechos individuales». ¿Qué es lo que hace de cada ser humano un «individuo»? ¿qué es, exactamente, lo que ha de ser defendido cuando se enarbola la bandera de los derechos individuales? Para responder a estas preguntas, la primera apreciación pertinente es la que se refiere al solapamiento de la idea de «respeto a los derechos del individuo» con la de «tolerancia». Las apelaciones a la tolerancia son hoy especialmente frecuentes e intensas, lo cual

se explica por la abundancia y recrudecimiento de los conflictos entre grupos diversos (tanto en origen como en características), situación que, a su vez, se debe, entre otras cosas, al creciente número y a la intensidad de los movimientos migratorios. No es gratuita la referencia al origen de las apelaciones a la tolerancia: esta constatación explica que la necesidad de tolerancia se plantee, de hecho, como mera reacción ante las actitudes de repulsión entre grupos «diferentes» y esto, a su vez, ha condicionado la idea del «respeto al individuo». Lo que ha ocurrido es que el respeto al individuo ha pasado a connotar, cada vez más, respeto al individuo en cuanto portador o exponente de las características del grupo al que pertenece. Cuando se habla de la defensa de los derechos de un individuo se suele pensar en la defensa de sus «rasgos diferenciales», de sus «peculiaridades distintivas», de sus «caracteres culturales». Es decir, lo que se defiende no es, principalmente, el individuo concreto, sino más bien una serie de «crudas y desnudas determinaciones específicas». Una «desgraciada concepción» del individuo resulta de este solapamiento de ideas (la de «respeto a los derechos del individuo» y la de «tolerancia»): la que cifra su singularidad –la del individuo– en «una pura descripción cualitativa o determinación clasificatoria» (Ibíd., 121-122).

Por otra parte, esta mentalidad converge con las apologías del individuo que lo ensalzan como «único e irrepetible» (por sus cualidades). Pero, en ambos casos, el *principium individuationis* se fija según un criterio de determinación cualitativa. Con ello se olvida que no sufren las determinaciones cualitativas sino, precisamente, la piel y la carne que se repite en cada individuo:

El individuo nunca llegó a ser visto [en la concepción que fija el principio de individuación a partir de determinaciones cualitativas] como el sujeto del dolor: aquella percepción del individuo que connota en sí misma la evidencia de que el dolor es absolutamente irreparable se ha quedado fuera. La imagen de lo que fue tipificado como «genocidio» permanece latente en la mirada de los que se indignan ante las actitudes de rechazo, con toda clase de atropellos, de que son víctima los «diferentes» a título de esa misma diferencia, de tal suerte que la defensa de tales individuos rechazados, maltratados y agraviados viene a configurarse como defensa de lo diferencial, y polariza la consideración del individuo sobre lo que tiene de cualitativo, de espécimen de una tipología. De esta manera, ciertamente, se denuncia y se reprueba como injusta la motivación del agresor (...), pero no se señala el genuino fundamento del respeto al individuo, que no consiste en su singularidad cualitativa, en aquello que lo hace «único en su especie», como se dice de una pieza de cerámica codiciada por los coleccionistas, sino en lo que es realmente alcanzado por el sufrimiento: el individuo que no está en ninguna determinación diferencial, sino, por el contrario, justamente en la unidad indiferenciada con que se forma la pluralidad homogénea tantas veces designada con el singular genérico de «carne de cañón» (Ibíd., 123).

Esto se puede aplicar a la defensa del individuo contra las agresiones o la muerte que pueda sufrir en cualquier contexto, pero Ferlosio tiene especialmente presente la situación de quienes se ven empujados a morir en la guerra. Es verdad que, en muchas ocasiones, puede ser pertinente la apelación a la «identidad» cualitativa de cada soldado, para defenderlo de ser reducido a «carne de cañón»; pero esto no anula el hecho básico de que las cualidades no sufren, sino que sufre el individuo. Se puede hablar de identidad cualitativa, pero es el individuo en cuanto tal el que la porta; el individuo no son sus determinaciones cualitativas sino, precisamente, lo que en él hay de *continuum*, lo que en él es igual y repetido con respecto a otros individuos, es decir:

Aquel respecto del cual es evidente por sí misma la afirmación de que el dolor es absolutamente irreparable, o, en fin, el único que es realmente alcanzado y reventado por una bala de cañón en el campo de batalla: una unidad indiferenciada y absoluta de necesidad y satisfacción, de hambre y

saciedad, de placer o de dolor, de enfermedad y de muerte; eso es el individuo, o sea, no lo más diferente, sino lo más común (Ibíd., 123-124).

Lo terrible del asunto es que, precisamente lo que hace que cada individuo sea tal, es lo que permite que sea considerado como materia fungible y sustituible, y por ese camino se puede hacer abstracción del sufrimiento y la muerte de los individuos, para legitimar ese sufrimiento y esa muerte mediante una variante de lo que anteriormente hemos denominado «mentalidad expiatoria»:

En la misma medida en que los individuos no son como individuos más que otros entre sí están permanentemente expuestos a la infamia de la fungibilidad y la sustituibilidad; no en vano las sucesivas generaciones de soldados que van al matadero toman el nombre de «reemplazos». Así lo constató Napoleón ante el gran número de soldados franceses que yacían muertos en el campo de batalla de Eylau —que no dejó, sin embargo, de apuntarse por victoria a su nombre y el de Francia—, cuando dijo: «Todo esto lo remedia una noche en París»; para él, aquellos muertos no eran sino restandos en el Haber del censo demográfico, un saldo negativo que una noche de París —gracias a la elevada productividad de la industria genésica de los franceses— bastaría para invertir de nuevo en saldo positivo. Y aquí se puede ver con claridad el fundamento del principio de intercambio —con la conmensurabilidad que desarrolla o presupone—, demostrando, a través de la más infame y tenebrosa operación de contabilidad, su radical contraposición con el principio moral de la inconmensurabilidad y con la idea que lo fundamenta: la de que el dolor es absolutamente irreparable. Para ilustrarlo he creído conveniente deshacer las ambigüedades y las oscilaciones con que hoy suele hacerse tan equívoco, a tenor de las diversas necesidades ideológicas, el *principium individuationis* (Ibíd., 124).

Pero con esto nos adentramos en el tema de la guerra, del que nos ocupamos en el capítulo 6 de este estudio.

4.2. Nuevos dioses: El Progreso.

La mentalidad que integra el sufrimiento y la felicidad en un gran libro de contabilidad universal sacrifica la felicidad a los dioses (ya sea que tengan nombres tradicionales o secularizados), o está apaciguando, cuando no ignorando, el tremendo desgarramiento del dolor. Este es el tema sugerido en *La mentalidad expiatoria* que continuará desarrollándose en un ensayo de 1986: *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 352-454).

Este ensayo comienza con una serie de consideraciones relativas a ciertas opiniones sobre la «aventura espacial» que se manifestaron con motivo del accidente del transbordador espacial «Challenger», en 1986. Entre esas opiniones, interesan a Ferlosio las que delatan una necesidad de proteger al ideal del progreso técnico (especialmente a la carrera espacial) frente a cualquier tentación de abandono, tentación que parecía razonable a la vista del elevado coste de esta empresa (sobre todo en vidas humanas). El argumento esgrimido en muchas de estas apologías (que, en definitiva, no solo defendían el programa espacial sino el ideal de progreso) podría resumirse así: *las vidas que se han perdido en el accidente son un precio a pagar por los beneficios obtenidos gracias al progreso, progreso al cual la humanidad no puede renunciar sin traicionarse a sí misma*. Según estas apologías del programa espacial aparecidas en diversos medios de comunicación, el accidente habría tenido un efecto saludable: habría hecho que la «aventura espacial» perdiese su carácter rutinario. Según Sánchez Ferlosio, lo que en esta forma de pensar se opone a «carácter rutinario» (repetitivo, cotidiano, habitual) es el «carácter histórico» (Ibíd., 359). Ahora bien: parece que lo que mejor avala el carácter histórico de una empresa no es otra cosa que el sufrimiento y la muerte que provoca. De modo que estas apologías de la empresa

espacial (y, en general, las apologías del progreso) son un buen exponente de la «mentalidad expiatoria». Por eso despiertan la actitud crítica de Ferlosio, que pone en cuestión estas apologías desarrollando las ideas fundamentales que ya estaban en su ensayo de 1982. Pero esta vez, concentra su crítica en la mentalidad que acepta las muertes ofrecidas a la «Causa del Progreso», que actualmente se entiende prácticamente como sinónimo de innovación cualitativa en la tecnología.

4.2.1. Consideraciones previas sobre el Progreso. Complejidad del concepto.

Como se puede apreciar, con las opiniones que acabamos de adelantar se suma Ferlosio al coro de voces que, en el pensamiento contemporáneo, cuestiona el ideal ilustrado del Progreso, si bien lo hace a su manera, atacando dicho ideal por el flanco de la mentalidad sacrificial que suele aparejar. Pero ¿qué entendemos por Progreso? En principio, podemos asumir la presentación de esta idea que, desde el punto de vista histórico, hace J. Bury en *La idea de progreso* (112): la idea del Progreso humano se basa en una síntesis del pasado y una previsión del futuro, es una lectura de la historia que contempla al hombre caminando en una dirección definida y deseable, e infiere que este progreso continuará indefinidamente. Además, la idea de progreso implica que el responsable de este proceso es el hombre pues, si el proceso dependiese de otra voluntad, no habría garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría en la de Providencia (Bury, 1971, 16-17). Se trata de una idea relativamente reciente pues, si bien es cierto que algunos pensadores anteriores a la Ilustración concibieron un avance gradual de la civilización en el pasado (así Séneca, Roger Bacon...), «la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro» (Ibíd., 18).

Ahora bien, si nos hacemos cargo del bagaje del pensamiento contemporáneo, hay que añadir que el Progreso es un concepto complejo, y que su significado no es tan obvio como podría parecer a primera vista. Junto a los rasgos mencionados, tiene otros que se han de describir, y casi todos son discutibles. Mencionemos, en primer lugar, un rasgo que el mismo Bury mostró: el Progreso de la Humanidad no es una constatación científica, sino una *creencia*, una idea que, por el tipo de arraigo que tiene en nuestra mente, se emparenta con nociones como el Destino, la Providencia o la inmortalidad personal (Cf. Ibíd., 13-16). Además, hay que precaverse contra la identificación apresurada e inamovible de la *fe en el progreso* con el pensamiento ilustrado. Todorov ha mostrado que, aunque esta fe en el progreso lineal e ilimitado del género humano pudo tentar a determinados pensadores de la Ilustración, sería erróneo atribuir esta creencia «al propio espíritu de la Ilustración». Esta fe se cuestiona en el momento mismo en que se formula, y en absoluto es compartida por autores a los que no se puede negar el carácter de *ilustrados* (Todorov, 2008, 21-22).

Por otra parte, si se habla de Progreso *de la Humanidad*, cabría preguntarse por la naturaleza de semejante sujeto del Progreso. La Humanidad ¿es realmente un sujeto? Al definir los que considera posibles niveles de lectura de la historia, Ricoeur llamo la atención sobre el hecho de

¹¹² Para dilucidar el sentido de la idea de Progreso, también es útil el estudio de R. Nisbet: *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981.

que, si hablamos de *Progreso*, nos situamos en el plano de la acumulación de algo adquirido. Concretamente, piensa Ricoeur en los recursos instrumentales (recursos que hay que entender en sentido amplio, pues entre ellos no solo hay que contar las máquinas y las herramientas). El instrumento y las obras del instrumento se conservan y capitalizan, dejan una huella que concede al tiempo humano cierta base continua. Este es el tiempo de las obras, el tiempo en el que cabe hablar de *progreso*. Pero el sujeto que, a lo largo de este tiempo, acumula avances, es completamente abstracto y anónimo, está alejado del drama concreto de los individuos que sufren y luchan y de las civilizaciones que crecen y se debilitan (Cf. Ricoeur, 1990, 73-76). Así pues, el drama al que se enfrentan las civilizaciones (y los individuos) no tiene mucho que ver con el plano del progreso. El análisis que hace Ricoeur da pie a una advertencia: hay que distinguir entre la *cuestión del progreso* y la *cuestión del sentido* (v. 5.1., Excurso).

En el ámbito español, queremos destacar aquí las aportaciones de dos autores a la reflexión sobre el progreso. La primera es la representada por los «Ensayos sobre el progreso», de Manuel García Morente, quien contribuye a la toma de conciencia de la complejidad de la noción de Progreso cuando subraya la diversidad de dimensiones en las que se pueden producir *progresos*. Comienza García Morente definiendo en general el progreso como un cambio (o serie de cambios) orientados hacia una determinada meta. La meta es un estado final que se caracteriza por ser «preferible». Y aquí entra en juego una asunción de la filosofía y la ética de los valores. En efecto, esos fines preferidos no son para Morente otra cosa que *valores*: cualidades irreales que hallamos en las cosas de nuestro mundo y que se realizan en ellas. Las cosas que realizan (o encarnan) valores son *bienes*. Con estas premisas, define Morente el progreso como «*la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano*» (García Morente, 1986, 95). Pero los valores están jerarquizados, el *valer* de todos los valores no es igual. De ahí que haya distintos *progresos*. Para cada *valor*, hay diversos *bienes* (diversos *progresos*) que, cuando aparecen, lo realizan en diverso grado. Pero, además, el *valor* realizado por cada nuevo *bien* está en un determinado lugar de la escala de *valores*. El nuevo bien siempre supone un progreso pero, al ubicar el valor que realiza en la jerarquía de los valores, sabremos si ese progreso parcial contribuye mucho, poco o nada al progreso general (Ibíd., 100-101). De ahí que citemos a García Morente como un testimonio sobre la complejidad del concepto de *progreso*:

El progreso no es la suma de los progresos, sino la resultante general estimativa que se obtiene comparando los progresos unos con otros, según la jerarquía de los valores, que cada progreso particular realiza y encarna. *No existe ningún valor cuya superioridad jerárquica sobre todos los demás valores sea de tal índole que él por sí solo constituya la definición del progreso*. Siempre que se ha querido definir el progreso en atención a un solo fin, se ha obtenido una fórmula tan vaga y general como: la felicidad, el bienestar, la bienandanza, el ideal, la racionalidad, todos términos que en el fondo imprimen a la definición el carácter de una tautología, ya que vienen a reducirla a postular el avance hacia lo mejor (Ibíd., 101).

La excesiva inocencia al respecto de esta complejidad del progreso, y sobre la necesaria jerarquización de los valores, es, según García Morente, el origen de «buen número de los males que aquejan hoy a nuestra humanidad». El hombre contemporáneo sufre de «ceguera estimativa» (Ibíd., 148), ceguera que lo convierte en esclavo del progreso y le impide ser lo que debería: «su dueño, su autor y su regidor» (113). Así pues, el diagnóstico de García Morente

¹¹³ Se señala también en estos «Ensayos sobre el progreso» una consecuencia o manifestación de la ceguera estimativa que nos interesa especialmente, pues coincide, al menos temáticamente, con algunos intereses de Sánchez Ferlosio a los que nos referiremos más adelante, como son la ética productivista del trabajo, la descripción de la

sobre la situación en la que se encuentra el hombre contemporáneo como consecuencia de su falta de criterio en lo que se refiere al progreso se puede resumir en un término de resonancias orteguianas: *desorientación* (114). Nuestra época no sabe bien lo que quiere hacer, no sabe lo que quiere ser, ni lo que estima preferible realizar; no tiene bien definidos sus fines propios y, en consecuencia, «se refugia en la tarea de acumular medios» (Ibíd., 150).

Si nos referimos a los «Ensayos sobre el progreso» de García Morente es porque nos permiten apreciar cómo el concepto de *valor*, que también está presente en la reflexión de Ferlosio sobre el progreso, resulta pertinente en los análisis de otros autores sobre el mismo tema. Pero hay que reparar en que, como ya hemos señalado, Ferlosio y Scheler (a quien sigue García Morente en este punto) no coinciden en su concepción de la diferencia entre los *bienes* y los *valores* (v. 4, comienzo del capítulo): Ferlosio los contrapone, García Morente entiende (con Scheler) que los bienes son la encarnación de los valores. Vamos a ver, sin embargo, que tanto desde la perspectiva de Ferlosio como desde la de García Morente cabe entender el progreso como la realización de valores. La divergencia está en que, para Ferlosio, los valores son sospechosos en sí mismos, mientras que, para García Morente, el problema no es la búsqueda de la realización de valores, sino una inadecuada jerarquización de los mismos (con la nociva concepción del progreso que ello apareja).

Mucho más radical en la crítica a la idea de Progreso es la postura de Agustín García Calvo. Enseguida nos referiremos a «De la totalitariedad», pero ahora, al presentar la idea de progreso que manejamos y la complejidad del concepto, debemos referirnos a «Contra el Progreso» (1972). En este texto, la crítica del progreso es una con la crítica del *futuro* (y, en realidad, con la invectiva de García Calvo contra el *tiempo*). Creer en el progreso es «creer que la Humanidad está algo así como avanzando por una ruta y hacia un Futuro»; por tanto, creer en el progreso es creer que hay un deber para todos los que luchan por el bien de la Humanidad: colaborar al advenimiento del Futuro (Gracia [Ed.], 1996, 266). Pero la idea de Progreso, que en definitiva es la idea de Futuro, es «una ilusión funesta», una idea que *sostiene* al Poder y *sostenida por* el Poder. Frente al Poder, el «pueblo» no grita «Pan», ni mucho menos «Automóviles» o «Televisores»: su grito es «Libertad». Y entre la libertad y la noción de Progreso «no hay amistad posible ni componenda»; el grito de libertad «está contra la idea misma de Futuro». ¿Por qué?, porque hablar de Futuro es pretender conocer lo que nos espera y lo que esperamos, pues se habla de lo que se conoce, de modo que hablar positivamente del Futuro es reducirlo a ser en sustancia lo mismo que ya conocemos y padecemos, a ser «la continuación de lo mismo

sociedad contemporánea como «sociedad de producción» y la crítica de la «experiencia centrípeta» (v. 9.3, 10.1 y 11.3). Según García Morente, en la sociedad actual, nuestro juicio valora la producción más que los productos y, por consiguiente, estimula la producción más que el goce del producto. De ahí la creencia de que el mayor mal es la detención y la quietud. Sin conciencia de la jerarquía de valores, se piensa y se cree que hay que progresar, que hay que seguir adelante, siempre más y más (García Morente, 1986, 149).

¹¹⁴ Baste mencionar dos textos de Ortega: *Meditación de la técnica* (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982) y *En torno a Galileo* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005). En el primero, Ortega viene a mostrar, como hemos visto que hace García Morente, la complejidad del progreso en general y de la técnica en particular, una complejidad que frecuentemente se ignora; afirma que es vano pensar en la técnica como entidad independiente o como si estuviera guiada «por un vector único y de antemano conocido». Esta idea se coordina con una idea acrítica del progreso que resulta fatal. En el segundo de los escritos mencionados, manifiesta su tesis sobre la desorientación, con expresiones muy similares a las que hemos citado de García Morente: «No sabemos lo que nos pasa (...): el hombre de hoy empieza a estar *desorientado* con respecto a sí mismo (...); [nuestra época] es de *desorientación*» (Ortega, 2005, 142.157).

de siempre». En este «mundo de esclavitud», creer en el Futuro es creer en «un Futuro esclavo». Según García Calvo, la fe en el Progreso (en el Futuro) solo puede conducir a un «cambio de cara del Señor para seguir siendo el mismo y mantener dinámicamente su dominio» (Cf. *Ibíd.*, 267-268).

Son estas posiciones de García Calvo las que van a resultar más afines a las de Ferlosio, aunque no coincidan totalmente con ellas. Lo veremos a continuación (v. 4.2.2.). Pero, sobre todo, esta intervención de García Calvo «contra el Progreso», anticipa las intuiciones fundamentales que recorren un texto de Fernando Savater al que también nos vamos a referir, debido a la influencia que tuvo en *Mientras no cambien los dioses...*. El texto de Savater es «La revocación de la historia» (v. 4.2.3.).

4.2.2. Sacrificios en el altar del progreso.

En *Mientras no cambien los dioses...* señala Ferlosio con especial interés el hecho de que, en virtud de la mentalidad expiatoria o sacrificial, la Causa del Progreso, con las vidas que *se cobra*, no ve mermado su prestigio sino todo lo contrario: lo ve aumentado. Progreso o Historia son nuevos dioses que también piden sacrificios a cambio de su acción benéfica, de modo que los muertos, no solo no empañan la gloria de la guerra ni de ninguna empresa técnica o científica, sino que se convierten en el mejor argumento para defender esa o cualquier otra «Causa». Los accidentes se ven, por tanto, como un «peaje» que legitima Progreso (*Ibíd.*, 360-361). La rentabilidad propagandística de los muertos se debe a que ofrecen enormes posibilidades de «capitalización emocional». Los muertos parecen obligarnos a sentir respeto hacia las empresas en las que murieron. Se presenta la muerte transfigurada como *sacrificio*, de modo que aumenta el capital de autoridad de la empresa que la ha causado (*Ibíd.*, 363-364).

Por tanto, los sufrimientos y esfuerzos que conlleva el progreso se racionalizan, al ser considerados como un «precio» o un «tributo» (*Ibíd.*, 364). Aparece de nuevo, pues, «la superstición y la mixtificación constituyente de la mentalidad expiatoria» (*Ibíd.*, 468-469). Ahora la describe así Ferlosio:

... la noción de precio o de tributo que hay que pagar por el progreso es una rotunda superstición. Las fuerzas adversas que el progreso consigue someter y poner a su servicio se cobrarían, según ésta, en sangre y muerte los poderes que entregan; las Causas profanas han heredado así los vicios de los viejos dioses (*Ibíd.*, 364-365).

La mentalidad «sacrificial» (o «expiatoria»), asimila y racionaliza el sufrimiento como algo aparejado por el progreso, del mismo modo que antaño se aceptó la «canallada» de que los dioses exigiesen víctimas a cambio de protección. El predominio de esta mentalidad (ya sea en la versión religiosa o en la secularizada) perpetúa una alianza entre los hombres y sus dioses que no es sino una relación de intercambio: el sacrificio legitima el usufructo de los bienes que los dioses otorgan a los hombres:

En última instancia –y esta es mi cuestión– es totalmente indiferente decir «precio» o «tributo» o decir «sacrificio», porque tan religiosa sigue siendo la concepción que yace bajo la idea fiscal o comercial de un tributo o de un precio que tengamos que pagar por el progreso, como era ya, en su tiempo, comercial o fiscal la concepción que yacía bajo la idea religiosa de un sacrificio que hubiese que ofrendarles a los dioses a cambio del usufructo de sus bienes (*Ibíd.*, 365-366).

La Historia, y, particularmente, el futuro, se convierte en un dios cuya perversa naturaleza consiste en que su prestigio aumenta en la medida en que aumenta el tributo en sangre que reclama. Es la creencia en la necesidad de tal tributo la que mantiene vigente el sacrificio como una relación «contable». Pero la ideología dominante ignora este que es su aspecto más oscuro; ciega, incapaz de autocrítica, solo se afana en responder a todo cuestionamiento con actitud defensiva, apologética. Tal respuesta, no exenta de paranoia, se adelanta a la crítica (Ibíd., 367).

La base común a estas racionalizaciones es una alegoría: «la aventura del progreso» (Ibíd., 369-370). Pero hablar de una «aventura» exige la univocidad de un sujeto que es su protagonista, y tal sujeto es una ficción, es el fruto de una convención narrativa (Ibíd., 370-371) (v. 2.1.1. y 2.1.2.). Hubo que hacer, del conjunto de individuos coetáneos, un único individuo definido por el atributo de la sincronía. Y también hubo que hacer del conjunto diacrónico de esos individuos un único sujeto. Solo esta ficción permite hablar de la aventura humana (Ibíd., 373).

Es la idea de «sacrificio» la que se esconde tras el alumbramiento de este fantasmagórico protagonista de «la Aventura de la Humanidad». Para entender el modo en que esto ocurre, hay que reparar en que no solo las religiones han dado importancia a la noción de «sacrificio», sino que la idea está igualmente vigente en las ideologías que las han reemplazado en los últimos siglos:

La importancia otorgada al sacrificio por las ideologías revolucionarias excede en mucho a la que le otorga el cristianismo, y va desde la mera aceptación de la esclavitud por parte de Engels, como sacrificio necesario para un determinado desarrollo (...), hasta la aceptación de la necesidad de la sangre y de la muerte como único motor revolucionario. (Ibíd., 375).

Pero, más allá de esta apreciación, «tan indiscutible como candorosa», Ferlosio señala algo que le interesa mucho más: cuando la concepción cristiana sobre el valor salvífico de la muerte se seculariza para ser aplicada a pueblos o naciones, la salvación pasa de ser individual y ultraterrena a ser colectiva y terrenal (Ibíd., 384).

Encontramos en este punto (la idea de salvación que pasa a ser colectiva) un análisis similar al que propuso Agustín García Calvo en un pequeño ensayo titulado «De la totalitariedad». Nos interesa esta alusión porque nos permite vislumbrar, en un autor diferente pero tan cercano a Ferlosio, una relación entre el tema del sacrificio y el de las identidades colectivas, a las que habremos de referirnos más adelante (v. 6.1.). En aquella ocasión, García Calvo sugería que los individuos, ante lo impensable de su propia muerte, desplazan el yo de lo individual a lo colectivo: «yo, en la imposibilidad de ser yo, empecé a ser muchos». Tal «socialización de mí» es ontológicamente eficaz: establece instancias intermedias entre mi ser y mi no ser, y así alivia la agonía: «para evitarme el absurdo de morir en mí, se empezó a hacerme morir por los Míos o por la Patria o por la Causa» (García Calvo, 1973, 151) ⁽¹¹⁵⁾. Se apreciará mejor la afinidad con el ensayo que venimos estudiando si se piensa que una de esas causas suele ser la del Progreso, cuyo sujeto también es colectivo.

¹¹⁵ Añade García Calvo que este desplazamiento no puede prolongarse indefinidamente, por lo que vino a inventarse *el Hombre*, como fórmula unitaria y abstracción total, de modo que la cuestión de *mi* muerte quedó elevada a la cuestión general, referente a la Humanidad, al Yo generalizado (García Calvo, 1973, 151-152).

Volviendo a Ferlosio, el fenómeno de la secularización de la idea de sacrificio (que juzga más propio de las diversas ideologías izquierdistas o revolucionarias) no solo supondría un mantenimiento de la mentalidad sacrificial, sino también una profundización en la misma (¹¹⁶). Estas tendencias se acercarán más al modelo cristiano (martirológico) del culto a la muerte, mientras que las derechistas se inclinarán más al modelo pagano. Para los primeros el sacrificio es redentor. Para los segundos es remuneratorio: es el precio a pagar por el progreso (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 375-376). Llegamos así a la tesis central del ensayo, que es la que le da título. La primera interpretación, más espontánea, de la secularización de la mentalidad expiatoria invitaría a pensar que los dioses han cambiado. Pero no: *los dioses no han cambiado* (¹¹⁷):

En el principio no fueron, ciertamente, los dioses de los cielos los que impusieron sacrificios a los hombres en la tierra, sino los sacrificios de los hombres de la tierra los que pusieron dioses en el cielo. Por consiguiente, no es que el sacrificio haya sobrevivido al cambio de los antiguos dioses, sino que es la perpetuación del sacrificio lo que demuestra que los dioses no han cambiado. ¡De nombre habrán cambiado, y de vestido, no de condición, como demuestra la renovada aceptación del sacrificio! Siguen siendo los viejos dioses carroñeros, vestidos de paisano, con los nombres de Historia o de Revolución, de Progreso o de Futuro, de Desarrollo o de Tecnología (Ibíd., 376).

La persistencia del sacrificio significa la pervivencia de los viejos dioses. Pero significa también algo más profundo y oscuro: acaso fueron los sacrificios los que «divinizaron» ciertas ideas que pasaron a caracterizarse por la dominación, por un señorío capaz de legitimar el sufrimiento y la muerte. No es el dios el que pide el sacrificio, sino el sacrificio el que postula al dios. Paralelamente, no es la «Causa» lo que se esgrime para justificar la sangre derramada, sino la sangre derramada lo que se esgrime para legitimar la Causa. Es secundario, por tanto, si se cree en un dios cuya protección tiene un precio de sangre o si se apela a la Historia Universal, al Progreso, o a cualquier otra “Causa laica” para integrar al sufrimiento en un marco de sentido. Tan supersticiosa es una actitud como la otra. Ferlosio llega a afirmar que «Historia Universal» es el disfraz «fraudulentamente laico» con el que el arcaico y sangriento Yahvé-Señor-de-los-Ejércitos se mueve aún por «los salones de moda del agnosticismo» (Ibíd., 376).

La secularización de la idea de sacrificio supone un artificioso giro, en virtud del cual expresiones como «sacrificio» o «precio de sangre» llegan a ser válidas tanto aplicadas a accidentes técnicos como a la historia de sufrimiento que supuestamente engendra a las naciones e incluso a la Humanidad (Ibíd., 377-378). Sigue vigente, por tanto, el esquema «contable» del que habló Ferlosio en *La mentalidad expiatoria*. El valor del sacrificio toma forma de crédito. El crédito de la sangre derramada en el pasado hace a la patria acreedora a un «tributo de amor y reverencia». Hay una «conexión mítica» del hombre con este o aquel pasado del que procede un saldo acreedor o deudor:

¹¹⁶ Como ejemplo de intelectual de tendencia izquierdista que tiene esta mentalidad sacrificial, cita Ferlosio a Mario Benedetti, que escribe en un artículo: «la muerte devasta a los pueblos, pero educa a los sobrevivientes (...) No hay propaganda encubierta ni penetración cultural (...) capaces de conseguir que un pueblo olvide lo que le ha enseñado la muerte» (Sánchez Ferlosio, 1992 I, 383-384).

¹¹⁷ Sánchez Ferlosio no lo menciona, pero es muy probable que el título de este ensayo esté inspirado en el *Juan de Mairena* de Antonio Machado. En el capítulo XXIX de esta obra leemos: «Los hombres han comprendido siempre que sin un cambio de dioses todo continúa aproximadamente como estaba, y que todo cambia, más o menos catastróficamente, cuando cambian los dioses» (Machado, 1998 I, 230). Hidalgo Bayal, en su estudio sobre Sánchez Ferlosio, también ha señalado la relación que hay entre el título de este ensayo y el *Juan de Mairena* (Hidalgo Bayal, 1994, 29).

Puesto que la sangre ha sido, a la postre, siempre, la única genuina creadora de derecho y legitimadora del poder, nada tiene de extraño que toda historia se vea reducida, esencialmente, a contabilidad de víctimas de sangre, o a cifra del pasado como saldo acreedor. El hombre que tiene patria y tiene historia es el que reconoce en su pasado algún saldo acreedor, y que, en compensación, se reconoce a sí mismo, a su vez, como acreedor respecto del futuro. El futuro ha acabado definitivamente con los dioses, al conseguir por fin hacerse con el puesto, tan de antiguo y tan encarnizadamente disputado, de Primer Pagador Universal (Ibíd., 380).

Si el sujeto en cuya cuenta hay un Haber es diacrónico, ello quiere decir que para el individuo, o el colectivo al que le toque sufrir o morir, el ajuste de cuentas que compensa tal sufrimiento o muerte deberá situarse en el futuro. En consecuencia, «Futuro» es otro de los nuevos nombres de los dioses. El Futuro se ha vuelto el «opio de los pueblos», como antes se dijo que lo era la religión. Nunca como hoy el futuro había sido tan «causa» del presente. No en vano el Futuro es la «morada» de esos designios ideales que llamamos Causas. Las Causas no están para ser alcanzadas, tan solo son «una referencia virtual permanente», una especie de «futuro perpetuo» (Ibíd., 381-382) ⁽¹¹⁸⁾. Esta capacidad del Futuro para dar sentido al sufrimiento pone de manifiesto lo estrecha que puede llegar a ser la relación entre Progreso y sacrificio.

Según Sánchez Ferlosio, las apologías de la empresa espacial que muchos corrieron a publicar tras la catástrofe del Challenger respondían, sobre todo, a la necesidad de evitar la puesta en entredicho del principio sacrificial como condición misma del Progreso Humano en general. No obstante, la profunda imbricación de los dioses (llamados Progreso y Futuro en este caso) y el sacrificio hace difícil saber si lo que se defendió fue, en última instancia, la grandeza de los dioses o la necesidad del sacrificio (Ibíd., 386).

Podría discutirse si son los dioses los que piden sacrificios o si son los sacrificios los que hacen a las divinidades. Lo que sí aparece con claridad para Sánchez Ferlosio es que la mentalidad que pone en juego todas estas ideas es «rigurosamente dogmática» porque, aun cuando se admita la reversibilidad genética (si fueron antes los dioses o el sacrificio), jamás se tolerará la inversión jerárquica (nada más valioso que lo que surge del sacrificio). Parece haber un núcleo que estaría vedado cuestionar preguntando si son buenos unos dioses que se complacen en el sacrificio. Se podría llegar a discutir si son antes los dioses o los sacrificios, pero no la bondad de todo aquello que rodea al sacrificio (ya se trate de la divinidad que lo demanda o del fruto nacido de él). Ahí radica el dogmatismo (Cf. Ibíd., 386-387).

Las consecuencias de esta que podríamos llamar *forma sacrificial de valorar* se extienden más allá de las esferas a las que nos hemos referido hasta ahora. Es la mentalidad sacrificial la que se esconde tras la condena del «ocioso» y tras el correlativo aprecio por la laboriosidad (condición necesaria del progreso económico). En efecto: el dogmatismo que prohíbe cuestionar la bondad de todo aquello que nazca del sacrificio da lugar a un marco ético que resulta apto para bendecir el desarrollo del capitalismo industrial (aspecto tan nuclear de lo que se suele considerar Progreso que a veces parece confundirse con él). Así, en este proceso, el sacrificio sigue engendrando dioses: «el auge de la empresa se trocó en El Progreso, dios de todos,

¹¹⁸ Las «Causas» se asemejan a los “ideales”, aunque no son exactamente lo mismo. El “encaje” de los ideales en el presente también ha sido tema de reflexión para Javier Muguerza, quien ha propuesto una distinción entre «utopías verticales» y «horizontales» (Cf. Muguerza, 1990, 414-415. Citado por C. Gómez: Gómez-Muguerza, 2008, 503).

igualmente benéfico para todos» (Ibíd., 395). Se trataba entonces de que las naciones, y aún la humanidad entera, aprovecharan mediante el progreso las riquezas de las tierras inexploradas. La creación de riqueza se ve desde entonces como empresa común a todos los hombres (Ibíd., 395). Sin embargo, poca ambición de riqueza puede tener quien no rinde culto sacrificial al futuro. No cabe pensar en el ahorro sin la «proyección del alma hacia el mañana». Así pues, la conciencia del futuro ha sido «el nervio» del Progreso desde la Revolución Industrial hasta hoy. El dios Futuro ha exigido que, en su altar, los hombres sacrifiquen el presente (Ibíd., 405).

Lo que los europeos colonizadores y difusores del capitalismo en América juzgaron como «infantilidad» de una población nativa que carecía de laboriosidad era, más bien, una forma distinta de inserción de lo económico en la vida, una distinta configuración del tiempo y del individuo (Ibíd., 406). El indio, el taino, el «aplatanado», vivía en una forma de tiempo distenso, sin futuro. Mas fue el tiempo de los españoles, «*el tiempo adquisitivo*» –en que se prefiguraba ya el tiempo del progreso– el que se impuso a sangre y fuego sobre «*el tiempo consuntivo*» en que vivían los hijos del presente ⁽¹¹⁹⁾. Esta imposición del Progreso, o del *tiempo adquisitivo*, es fruto de una hegemonía, de una *dominación*.

Llegamos así a este término: *dominación*, del cual ya se dijo más arriba que habríamos de ocuparnos pues, en cierto sentido, puede englobar a las nociones de Historia, Dios y poder. Ferlosio considerará que la filosofía de la historia de Hegel es el exponente máximo de la legitimación del sufrimiento y de la dominación. Uno de los expedientes de esa legitimación es la mentalidad expiatoria, o sacrificial. Por eso, al final de *Mientras no cambien los dioses...*, Ferlosio lo presenta como una suerte de gran patrón de todos aquellos con los que ha confrontado sus ideas, por ver en ellos (o en su discurso), no solo una muestra de la mentalidad sacrificial sino, más concretamente, una *variación* (o un *preludio*) del tema expuesto por Hegel:

Alrededor de esta hoguera fantasmal, que no calienta a nadie, pero a todos les hace imaginar que se calientan, se han congregado San Agustín y Fanon, Benedetti y Menéndez Pidal; los cuatro están inquietos, impacientes: «¿Vendrá esta noche él? –se pregunta cada uno de ellos en silencio–. ¿No es ya más de la hora? ¡Parece retratarse! ¡Qué noche negra y glacial si él no viniera! Mas, ¡bendito sea Dios! que ya se oye el gemir de la cancela: ¡Hegel está ya aquí! (Ibíd., 415).

EXCURSO SOBRE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA HISTORIA

La referencia crítica a Hegel es recurrente a lo largo de la obra de Ferlosio. Por eso vamos a hacer un breve excursus sobre su *Filosofía de la Historia Universal*, pues al recordar y resaltar ciertos aspectos del pensamiento del filósofo de Stuttgart, podemos obtener, como en negativo, una imagen de no pocas ideas de Ferlosio que acaso así podamos comprender mejor.

Recordemos, para empezar, que Hegel expresa claramente su desdén hacia el yo que «se quiere a sí mismo», como ser «finito», en su inmediatez, y no como ser pensante. El deseo de felicidad está en continuidad con este querer a sí mismo del ser que se quiere en su particularidad. Tal es el sentido de este pasaje, que Ferlosio cita en varias ocasiones:

Se puede también tomar la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero *la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de la felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay,*

¹¹⁹ Presentamos esta distinción entre tiempo consuntivo y tiempo adquisitivo en el capítulo 3 (v. 3.2.).

sin duda, también satisfacción; pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices (Hegel, 2008, 88).

Si en el «negativo» vemos interés por los procesos generales, por la satisfacción, por lo absoluto, en el retrato en «positivo» del pensamiento de Ferlosio veremos interés por lo particular, por la felicidad, por lo percedero. Ya lo hemos apuntado anteriormente y seguiremos comprobándolo en sucesivos momentos de nuestro estudio. Pero, para el asunto que ahora nos ocupa, convendrá tener presente el fragmento de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* en el que Hegel hace explícito el aspecto sacrificial de su concepción:

Aun cuando consideremos la historia como un ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio? [...] nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal. Desde un principio hemos desdeñado emprender el camino de la reflexión que, sobre aquel cuadro de lo particular, no elevase a lo general (Ibíd., 80).

Lo que llama la atención en estas líneas es que, aunque Hegel no pretende que la alusión al ara de la Historia suprima toda cuestión sobre la misma, las preguntas que plantea tienen que ver con el *para qué*, con el *fin último*; no se pregunta por el por qué del ara en sí misma, por su necesidad; manifiesta además su desdén por la reflexión que no se eleva a lo general. En otras palabras: la cuestión del sacrificio remite a la del sentido. Lo que ya vimos a propósito de la narración se cumple ahora para la Historia Universal: en ambos casos hay una *tiranía del sentido*. A ella se opondrá Ferlosio.

Hegel no ignora que en el *interior* del alma individual también moran la religión y la moralidad, se refiere a esa «región del derecho a la libertad subjetiva», a ese «contenido abstracto de la conciencia moral», a ese «eterno tribunal» que entiende sobre la culpa y el valor del individuo, tribunal que permanece «intacto y sustraído al estruendo de la historia universal». Pero añade que esta instancia tiene «algo superior sobre sí». Hay un fuero universal que es el que verdaderamente cuenta: «El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares» (Cf., Ibíd., 99-100). Pues bien, ese derecho del espíritu universal no solo está sobre las pobres ansias de felicidad de los individuos, sino también por encima de las legitimidades de los estados. Es decir, no solo se *sacrifica* la felicidad individual sino también la legitimidad particular de los estados.

Los distintos Estados se suponen unos a otros como individuos independientes (...). Pero en la historia universal prevalece un derecho superior. (...) Por esto los principios de los Estados, lo que vale como derecho de los Estados, no nos importa aquí. Nosotros hemos de tener siempre presente el derecho que el espíritu universal posee frente a los Estados (Ibíd., 126).

Si en el ara de la Historia Universal no solo se sacrifica la felicidad individual, sino también las legitimidades particulares de los distintos Estados, va siendo evidente que el sacrificio es una de las formas en las que se concreta y se legitima el *furor de la dominación*. Se consagra la concepción de la historia como historia de batallas y conquistas, como serie de hechos de

dominación. Así se relaciona el tema del sacrificio que ahora nos ocupa con el que trataremos en el siguiente capítulo de nuestro estudio (la Historia como *historia de la dominación*).

También nos interesa retener la afirmación expresa de Hegel en cuanto a que la filosofía de la historia es *teodicea*. Cuando Ferlosio afirma que «Historia Universal» es el disfraz con el que Dios se pasea «por los salones de moda del agnosticismo» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 43), no hace otra cosa que certificar la consumación del hecho proyectado por Hegel en fragmentos como este:

La filosofía solo debe fijarse en el esplendor de la idea, que se refleja en la historia universal. La filosofía se libra del hastío que causan los movimientos de las pasiones inmediatas en la realidad, entregándose a la contemplación; su interés consiste en conocer el curso evolutivo de la idea que se realiza a sí misma (...). Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es *la verdadera teodicea*, la justificación de Dios en la historia (...). El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no solo proviene de Dios y no solo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo (Hegel, 2008, 700-701).

Ahora bien, al señalar la continuidad –que sin duda existe– entre la teología y la filosofía de la historia hegeliana (y las *progresivas* en general), cabe preguntarse: ¿en qué consiste esta continuidad?, ¿es sin más la continuidad de lo *cristiano*, expresado en otro lenguaje?, ¿o es la recepción, en el pensamiento moderno, de unas concepciones que hicieron fortuna en el cristianismo histórico pero que no son un elemento nuclear, ni mucho menos un patrimonio exclusivo de esta religión? El asunto es capital, pues remite a la cuestión de las relaciones entre el cristianismo y la historia, del que nos ocuparemos más adelante (v. 8.3.3.1.). ¿La salvación cristiana es intra-histórica o trasciende la historia? La respuesta a esta cuestión es demasiado compleja para responderla aquí. Nos limitaremos, pues, a exponer en qué términos puede plantearse, de modo que quede constancia del modo en el que la obra de Sánchez Ferlosio es una incitación a pensar esta cuestión. Para ello es útil acudir a los análisis propuestos por Karl Löwith en textos como «Historia universal y salvación» (1950), «Del sentido de la historia» (1961) o «Cristianismo, historia y filosofía» (1966) (Löwith, 1998, 123-162. 315-329. 351-369). Löwith era bien consciente de las continuidades entre el cristianismo, las filosofías modernas de la historia y las diversas ideologías del Progreso, por eso afirmó que «la fe cristiana en el advenimiento del reino de Dios se seculariza como fe moderna en el progreso» (Ibíd., 356). Pero también hizo afirmaciones que nos invitan a pensar que las filosofías progresivas y las ideologías del Progreso son una secularización de lo cristiano solo parcialmente: consideraba Löwith que la significación de las religiones (no solo, pues, del Cristianismo), «reside precisamente en que van más allá del mundo histórico y minusvaloran su importancia» (Ibíd., 352). Por lo que se refiere al cristianismo, dijo expresamente que «la fe cristiana es incompatible con la fe en un mundo de la historia» (Ibíd., 356). Para ilustrar esta afirmación, Löwith hace un recorrido por la historia de la teología cristiana que atestigua la realidad de tal concepción: pasa por Lutero, por Kierkegaard, y termina con una referencia a Karl Barth. Aunque estos pensadores conocían la historia, ninguno de ellos pretendió ubicar el proceso de salvación en que creían dentro de la historia «visible». Pero lo que más nos interesa es que Löwith, antes que a las anteriores figuras, se refiere a san Agustín, para quien el acontecer terrenal y el reino de

Dios están separados, aunque coincidan a veces: el cristiano vive en el mundo sin ser del mundo (Ibíd., 358).

De ser válida esta última interpretación de la esperanza cristiana, resultaría que la filosofía de la historia de Hegel (que parte de y apunta a realizaciones concretas, determinadas) no es una secularización de la salvación cristiana o lo es solo parcialmente. Así parece confirmarlo el diagnóstico de Löwith con respecto a lo que separa a Hegel de san Agustín: Hegel interpreta la religión cristiana especulativamente, con vistas a su secularización, y realmente no la entiende como fe, sino como religión histórica universal. El proceso de la historia es solo la manifestación de la religión en cuanto razón humana (Ibíd., 155). Según Löwith, Hegel no vio la profunda ambigüedad que subyace a su empresa (Ibíd., 156).

Sin embargo, hay quien ha afirmado que todo el pensamiento hegeliano «es, en su entraña, teología». La afirmación se encuentra en el capítulo que Ferrater Mora dedica a Hegel dentro de sus *Cuatro visiones de la historia universal* (Ferrater Mora, 1955, 153). Nos encontramos, pues, ante otro punto de vista. Si todo Hegel fuese, en su entraña, teología; y si –como parece obligado suponer– esa teología fuese *cristiana*, habría que pensar que la salvación cristiana es intra-histórica.

Como se ve, el debate es complejo y, en este momento en el que lo dejamos en suspenso, remite a la cuestión de *qué es la teología*. Retomaremos estos asuntos más adelante, en el capítulo dedicado a *la actitud religiosa* (v. 8.3.3.1.).

Hasta aquí el excurso.

4.2.3. La revocación de la historia.

Sigamos ahora adelante, refiriéndonos a un autor más cercano y más actual. Aunque Ferlosio conoce las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, en *Mientras no cambien los dioses...* dice tomar la cita de Hegel sobre la felicidad y la satisfacción de un texto de Fernando Savater titulado «La revocación de la historia» (Savater, 1986, 71-93), «cuya lectura no ha dejado de ser provechosa para estas mismas páginas» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 415). Entre los diversos estímulos a los que responden los ensayos a los que nos estamos refiriendo (especialmente *Mientras no cambien los dioses...*) este texto de Savater merece ser destacado, no solo porque es el mismo Ferlosio el que subraya la influencia que ejerció sobre su escritura, sino porque, en realidad, recapitula no pocas de las ideas sobre la historia a las que nos hemos referido en este capítulo y a las que nos vamos a referir en los dos siguientes. En efecto, en este texto de Savater está presente:

- 1) La crítica al ideal del progreso. Según Savater, la justificación del presente a costa del pasado es un «dogma progresista». En virtud de este dogma, se considera que todo lo que ha venido después de los episodios oscuros del pasado es *el fruto necesario* del combate para liberarse de ellos. Con esa «fe», esperamos confiados las maravillas del futuro. Hay, pues, un paralelismo entre el progresismo por un lado (sobre todo si es heredero directo de Hegel) y la teología y la predicación cristiana por otro (Savater, 1986, 72-73. 85). Aunque, según Savater, también hay una diferencia: «El cristianismo al menos prometió la resurrección de los muertos y un Juicio Final en el que todo quedaría restituido íntegramente; pero quienes ya no podemos

creer (o todavía no podemos creer) en la resurrección y sabemos que no hay más Juicio Final que la misma historia, según nos enseñó Hegel, ¿qué justicia podemos esperar de la crónica misma de la injusticia más inexorable?» (Ibíd., 91).

2) La crítica a la concepción sacrificial que el Progreso, como expediente legitimador, aparece. La coartada de la historia consiste en presentarse como una medicina que es amarga pero que, finalmente, cura. Así, para el apologeta de la historia, «la muerte es la auténtica maestra de la vida. (...) Si se cree en el progreso, hay que confiar en la muerte, que es su heraldo visible» (Ibíd., 82). La muerte es por tanto el gran instrumento de la historia, en el entendido de que con «muerte» no se alude solo a la eliminación física de los individuos sino, en general a «lo que aplasta las presentes posibilidades de alegría en nombre de una triste perfección futura» (pp. 83-84).

3) La creación de sujetos diacrónicos, como parte de la mentalidad sacrificial y «progresista»: «La ilusión del progreso [está] basada en que de algún modo hemos vivido efectivamente *antes* y *ahora* y podemos comparar, pero como este conocimiento nos está vedado, los progresistas deben inventarse un pasado que justifique su presente y esperance su futuro» (Ibíd., 73).

4) La crítica, no solo a la idea de progreso, sino a la historia misma. Más allá de la cuestión del progreso, se plantea esta otra: si la visión histórica es el marco obligado para la consideración racional de la realidad o si, por el contrario, es imaginable una *razón no histórica* (Ibíd., 75). Un aspecto de esta crítica al progreso, sobre todo por lo que tiene de confianza en el futuro, consiste en señalar que ninguna idea es más conservadora y fraudulentamente justificatoria que aquella que pretende reconfortarnos partiendo del supuesto de que *el tiempo puede sernos favorable* y extrayendo de aquí la idea de que, si bien el hoy es malo, el mañana será mejor: «¡Como si los amos del presente no quedasen ensalzados y reafirmados en su necesidad por el mismo discurso histórico que supuestamente ha de derrocarlos en el porvenir!» (Ibíd., 74).

5) La reflexión sobre las implicaciones de la naturaleza narrativa de la historia; la crítica a la hipostatización de la historia; la alerta y el recelo ante las consecuencias de la confusión de los «hechos de la historia» y la «historia de los hechos». Savater sospecha que es el relato de la historia el que condiciona nuestras acciones y no nuestras acciones las que determinan el relato (Ibíd., 76). Así, señala que la ambivalencia de que la historia sea la narración pero también los sucesos mismos hace que la historia se convierta en algo sustantivo, que pase a ser una realidad en sí misma, omnicomprendida, que se nos impone y nos arrastra: «cuanto más real es la historia, menos real es todo lo que pasa hasta que no alcanza a trasmutarse en hecho histórico» (Ibíd., 78).

6) El señalamiento de la dominación (y, en consecuencia, de la guerra y el antagonismo) como elemento fundamental de la historia. Se plantea la cuestión de «si la historia es una de las instancias teóricas y críticas con las que el alma rebelde cuenta para enfrentarse con el dominio o es más bien la perpetuación teórica de la autorreproducción de ese dominio» (Ibíd., 75); las únicas cuestiones con rango histórico son «las directamente relacionadas con el dominio abstracto, como la economía o la violencia» (Ibíd., 80).

7) La tesis de que, por ser el Estado un agente de la dominación, y por ser la historia una historia de la dominación, ambos –Estado e historia- nacen a la vez. Savater cita una frase de François Châtelet: «la historia aparece cuando la Polis se deifica en Ciudad-Estado». Confluyen así, actuando como cómplices, la realidad del Estado, el ideal del progreso, y la historia como hipóstasis que anula las historias particulares: «Cuando el dominio se despersonalizó, nació la historia para narrar el pasado de los Estados y justificar de ese modo su dominio fáctico (...) *La historia no es más que el reflejo narrativo del Estado; su meta es legitimar discursivamente su dominio (...). La historia es la crónica de los crímenes de Estado contados por sus jubilosas o resignadas víctimas*» (Ibíd., 81).

Como se podrá apreciar, no pocas de las ideas de Savater contenidas en este escrito están presentes también en los textos de Ferlosio sobre la mentalidad sacrificial o expiatoria. Muchas otras se podrán reconocer en lo que expondremos en posteriores capítulos sobre la Historia como *historia de la dominación*, o sobre el Estado.

Hay un fragmento de *God & Gun* en el que podemos comprobar que esta afinidad entre Ferlosio y las citadas opiniones de Savater pervivían más de veinte años después. En efecto, en este libro, la lectura que Ferlosio hace de Hegel pone de manifiesto que el filósofo de Stuttgart no se hace problema de la mentalidad sacrificial, sino que este esquema se da por supuesto en su filosofía de la historia. Anterior a la pregunta por el *para qué* de la sangre inmolada es la cuestión de si hay o no hay sentido en la inmolación, o en qué medida cabe suponer que lo hay. Pero, cuando Hegel introduce en su argumentación la figura del «altar sacrificial», este elemento no parece necesitado de justificación.

La extensión de la figura [el «altar sacrificial»], en la *Filosofía de la historia*, a todos los sufrimientos y muertes producidos por la empresa de la historia universal parece comportar, ya por sí misma, una interpretación, o sea la atribución de un *sentido*, en la medida en que no son dejados a un lado como «consecuencias marginales» (...) o, en fin, como «accidentes de trabajo» en la epopeya del espíritu, sino puestos en el centro de la calzada maestra de su marcha, en tanto que positivamente integrados al Sentido (Sánchez Ferlosio, 2008a, 76-77).

Aunque la referencia al altar sacrificial pretende justificar (dar sentido), sigue siendo posible –y necesaria- la pregunta ¿por qué un altar?, ¿por qué el sacrificio? Pero en vano preguntaremos a quien acepte la mentalidad sacrificial, pues quien la acata se siente dispensado de responder a esta pregunta; pasa directamente a preguntarse por el *para qué* o *para quién* de la sangre derramada. Hoy, como ayer, la ideología del Progreso se muestra insensible ante las vidas que perecen por esta *Causa*. Por eso la crítica que se lanza contra la mentalidad sacrificial (por estar al servicio de las concepciones armoniosas de la historia) se emparenta con la mirada de aquel «ángel de la historia» que, al volver el rostro hacia el pasado y contemplar *una catástrofe única*, quiso recomponer lo despedazado pero no pudo. Se lo impedía un huracán procedente del paraíso que se enredaba en sus alas y lo empujaba hacia el futuro. En la conocida imagen, propuesta por Walter Benjamin: «ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso» (Benjamin, 1989, 183) ⁽¹²⁰⁾.

Pero con esto nos introducimos ya en otro aspecto del tema de la historia: su íntima relación con la *dominación*. Hemos llegado así al tema del siguiente capítulo.

¹²⁰ Las necesarias matizaciones y cautelas ante las opiniones de Ferlosio sobre el progreso las formulamos más adelante (v. 11.5).

Resumen

Ferlosio participa del cuestionamiento contemporáneo del ideal ilustrado del Progreso, si bien lo hace a su manera, atacando dicho ideal por el flanco de la mentalidad sacrificial que suele aparejar. Pero antes de analizar las tesis de Ferlosio hay que preguntarse: ¿qué entendemos por Progreso? En principio, y siguiendo a J. Bury, podemos decir que la idea del Progreso supone una lectura de la historia que contempla al hombre caminando en una dirección definida y deseable, e infiere que este avance continuará indefinidamente. Además, la idea de progreso implica que el responsable de este proceso es el hombre pues, si el proceso dependiese de otra voluntad, no habría garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría en la de Providencia. Ahora bien, si nos hacemos cargo, si quiera mínimamente, del bagaje del pensamiento contemporáneo, hay que añadir que el Progreso es un concepto complejo, y que su significado no es obvio. Si se habla de Progreso *de la Humanidad*, cabría preguntarse por la naturaleza de este sujeto del Progreso. La Humanidad ¿es realmente un sujeto? Según Ricoeur, al hablar de *Progreso* nos situamos en el plano de la acumulación de algo adquirido (los recursos instrumentales). El instrumento y sus obras se conservan y capitalizan, dejan una huella que concede al tiempo humano cierta base continua. Pero el sujeto que acumula los avances es completamente abstracto y anónimo. En esta complicación del concepto de Progreso también son pertinentes las aportaciones de dos autores españoles: García Morente y García Calvo. El primero subraya la diversidad de dimensiones en las que se pueden producir *progresos*. Apelando al concepto de *valor*, define el progreso como «la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano». Pero los valores están jerarquizados, el *valer* de todo los valores no es igual. De ahí que haya distintos *progresos*. Mucho más crítica es la postura de Agustín García Calvo, cuya crítica del progreso es una con la crítica del *futuro*: la idea de Progreso (que en definitiva es la idea de Futuro), es «una ilusión funesta», una idea que sostiene al Poder y sostenida por el Poder. Frente al Poder, el grito de libertad es un grito «contra la idea misma de Futuro», porque hablar de Futuro es pretender conocer lo que nos espera y lo que esperamos, pues se habla de lo que se conoce, de modo que hablar positivamente del Futuro es reducirlo a ser en sustancia lo mismo que ya conocemos y padecemos, es reducirlo a ser «la continuación de lo mismo de siempre». En este «mundo de esclavitud», creer en el Futuro es creer en «un Futuro esclavo». Son estas posiciones de García Calvo las que van a resultar más afines a las de Ferlosio, aunque no coincidan totalmente con ellas.

En la obra de Sánchez Ferlosio, el cuestionamiento del Progreso es inseparable de la crítica a la «mentalidad expiatoria», la cual, siendo una idea de origen religioso, se seculariza, convirtiéndose en mecanismo justificador de la historia y del poder. Así, Sánchez Ferlosio critica la *concepción proyectiva de la historia*, las concepciones lineales que creen en un designio o sentido. Son concepciones armonizantes en las que se atenúa el drama, el desgarrar que supone el dolor, precisamente mediante la adjudicación de un «sentido».

Desde la perspectiva de Sánchez Ferlosio, estas concepciones están estrechamente relacionadas con la creencia en divinidades. Hasta el punto de que «...no fueron, ciertamente, los dioses de los cielos los que impusieron sacrificios a los hombres en la tierra, sino los sacrificios de los hombres en la tierra los que pusieron dioses en el cielo».

Ahora bien, el profundo arraigo antropológico del sacrificio nos obliga a preguntarnos si, más allá de la abyecta justificación del sufrimiento, el esquema sacrificial no cumplirá alguna otra función necesaria. Rene Girard, por ejemplo, ha propuesto una hipótesis sobre la naturaleza del sacrificio que podría explicar la omnipresencia de lo sacrificial en la cultura: el sacrificio es «violencia sin riesgo de venganza», violencia gestionada mediante la interposición de algo o de alguien: la víctima. De modo que muchas instituciones (como por ejemplo la administración de justicia) se pueden explicar a partir del sacrificio. El sacrificio permite una gestión de la violencia intestina que hace viable la vida en comunidad. De ser válidas las ideas de Girard, se diría que, frente a lo que Ferlosio pretende, la sociedad no puede prescindir por completo de lo sacrificial. Ahora bien, lo que preocupa a Ferlosio no es la antropología religiosa; tampoco pretende suprimir los necesarios mecanismos de *gestión de la violencia*; lo que le interesa es la crítica a la lógica que aprecia el «valor» nacido del sacrificio.

Según Ferlosio, «la cuestión ética por excelencia» es superar la mentalidad expiatoria, que legitima el sufrimiento o pretende darle un *sentido*. Esto supone hacerse cargo del carácter irreparable del sufrimiento. El mito de Caín puede leerse como el establecimiento del carácter irreparable del sufrimiento. La señal de Caín impide la venganza y pone así al fratricida *fuera de la ley* en sentido absoluto: ninguna punición dictada por la ley puede reparar su agresión.

«La señal de Caín» incluye un apéndice sobre la noción de «*principium individuationis*» que ayuda a comprender el significado de la irreparabilidad del sufrimiento. Lo que se plantea en este texto es: ¿qué es lo que hace de cada ser humano un «individuo»? ¿qué es, exactamente, lo que ha de ser defendido cuando se enarbola la bandera de los derechos individuales? Se suele fijar el *principium individuationis* según un criterio de determinación cualitativa. Las apelaciones habituales a la tolerancia reclaman un respeto al individuo que se entiende como respeto al individuo en cuanto que portador de las características del grupo al que pertenece. Se cifra así la singularidad del individuo en «una pura descripción cualitativa o determinación clasificatoria». Con ello se olvida que no sufren las determinaciones cualitativas sino, precisamente, la piel y la carne que se repite en cada individuo. Las cualidades no sufren, sino que sufre el individuo. Aunque se puede hablar de identidad cualitativa, es el individuo en cuanto tal el que la porta; y el individuo no son sus determinaciones cualitativas sino, precisamente, lo que en él hay de *continuun*, lo que en él es igual y repetido con respecto a otros individuos. Pues bien, respecto a esto que nos individualiza es como cobra sentido la afirmación de que el dolor es absolutamente irreparable. Sólo la carne que se repite en cada uno (no sus cualidades) es realmente alcanzada y reventada por la bala de cañón en el campo de batalla. Eso es el individuo, o sea, no lo más diferente, sino lo más común. Lo terrible es que, precisamente lo que hace que cada individuo sea tal, es lo que permite que sea considerado como materia fungible y sustituible.

La mentalidad que integra el sufrimiento y la felicidad en un gran libro de contabilidad universal sacrifica la felicidad a los dioses (ya sea que tengan nombres tradicionales o secularizados), o está apaciguando, cuando no ignorando, el tremendo desgarramiento del dolor. Este es el tema de *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, un ensayo de 1986 que, junto con su apéndice («La mentalidad expiatoria», de 1982) contiene las tesis que hemos expuesto en este capítulo.

5

La impugnación de la Historia como «historia de la dominación»

Ya se vio cómo, en diversos lugares de *Mientras no cambien los dioses...*, la reflexión sobre la historia, el progreso y el sacrificio incluía algunas referencias a la *dominación*. En esta línea, hay que destacar que, en el «corolario» 2º de dicho ensayo, el análisis de las apologías del progreso (sobre todo del progreso técnico) descubre, en esos discursos, una defensa del poder sin más (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 439-450). Una defensa del poder movida tanto por el interés como por «la tremenda turbación del ánimo que se sigue de cualquier pérdida de confianza en lo que tan omnipotentemente impera». Y eso que impera tan omnipotentemente son los «tiranos impersonales» como el Progreso o la Tecnología (Ibíd., 443-444). Así pues, la crítica de la mentalidad sacrificial nos ha conducido a la crítica de la idea de Progreso y ambas ideas, a su vez, nos llevan al tema de la dominación.

Ya hemos citado unos fragmentos de *God & Gun* en los que encontramos la confirmación de nuestra interpretación: la «dominación» es un dato primario, un elemento esencial de la «Historia Universal». A continuación desarrollaremos esta idea.

Según Ferlosio, el *furor de la dominación* tiene prioridad, como factor explicativo de la historia, frente a otros. Tiene prioridad, por ejemplo, frente a los factores económicos, puestos en primer plano por las más importantes corrientes de «la historiografía moderna» (Cf. Sánchez Ferlosio, 2008a, 111-113). No se puede negar que la integración de los aspectos económicos fue un complemento importante a las consideraciones tradicionales (centradas en la dominación); sin embargo, y desde el punto de vista de Ferlosio, esta mentalidad *moderna* no coloca en el centro el hecho esencial: el furor de la dominación.

Toda explicación del acontecer histórico que no tenga por eje el furor de la dominación, la arrebatadora, delirante y hasta «posesa» pasión por la victoria, jamás podría dar razón de la perdurable y cruenta sinrazón perpetrada contra los «bienes» de la vida por los «valores» de la historia, y es una muestra ejemplar del pecado de cobardía intelectual de la «buena voluntad» que rige toda racionalización, como un *wishful thinking* que no quiere mirar cara a cara, por decirlo con Don Quijote,

«la razón de la sinrazón», que en este caso no es otra que el papel de la guerra como *creadora de valor*, del que es, sin duda, el ancestro y arquetipo de todos los valores (Sánchez Ferlosio, 2008a, 112).

La «sinrazón» consiste en la pretensión de que las odiosas consecuencias de la dominación tengan un sentido. Esta pretensión es una fraudulenta «emisión de valores» con la cual la historia (y sus apologetas) pretende compensar al mundo de la vida por los *bienes* que le arrebató y que destruye. Así pues, aunque el desdén hacia la antigua historiografía (considerada como una «historia de batallitas») pueda estar en parte justificado, ya que dicha historiografía ensalzaba y, por tanto, legitimaba en parte la historia como historia de la dominación, tiene, sin embargo, un efecto indeseable: «el efecto indeseable de castrarle a la historiografía su único aguijón realmente incisivo contra la historia misma» (Ibíd., 113).

Ahora bien, aunque se corrigiese la insuficiencia explicativa de las historiografías modernas, una narración de la historia que no ignorase el hecho esencial de la dominación también se enfrentaría a dificultades y a posibles consecuencias indeseables. Y es que, por mucho que se subraye la trágica negatividad de la historia, por mucho que se repudie «la cruenta inhumanidad de semejantes epopeyas de la dominación», los oyentes de ese eventual relato no dejan de vivir en un mundo cautivado por el furor del triunfo, del logro, de la comparación entre vencedores y vencidos. Por eso la mera rememoración de los hechos puede bastar para despertar tan abyectas pasiones:

El signo del *agón* sigue tan vivo y tan activo en todos los aspectos de la sociedad actual (...), que ningún repudio pedagógico del pasado histórico puede esperar una mínima eficacia inmunológica contra una pasión como la de «vencer», totalmente vigente y operante y dispuesta a saltar a la más leve solicitud que pueda llegarle desde un medio social en que ha acabado por hacerse, hasta en las más diversas manifestaciones, prácticamente omnipresente (Ibíd., 113-114).

Desde luego la filosofía hegeliana de la historia no tuvo ningún reparo parecido a los que se acaban de señalar. Hegel pone la legitimidad «universal» de la violencia creadora por encima de la legitimidad «particular» de un concreto derecho estatuido. Es una violencia creadora, a su vez, de un nuevo derecho de orden superior. Por eso otorga Hegel a la guerra una particular función de «ejecutora» de los altos designios de la historia universal. Y añade Ferlosio que Hegel, al reconocer en la violencia creadora la instancia última y primera de toda legitimación, muestra cómo «la historia es siempre historia de la dominación» (Ibíd., 95).

En *God & Gun*, la impugnación de la historia como historia de la dominación también se formula a partir de la distinción entre *felicidad* y *satisfacción*. Las apologías de la Historia Universal ensalzan, de un modo u otro, la satisfacción, lo cual implica una justificación del sacrificio de los bienes en altar del sentido. Ya lo vimos a propósito de la narración y ahora se repite la constatación: el «violento viento del sentido» pretende subordinar las partes al todo; en este caso, pretende resarcir –fraudulentamente– la pérdida de los bienes mediante la apelación al valor, que, en el caso de la historia, no es otra cosa que el *Sentido*:

La moneda ideológica del Sentido perpetra el fraude de querer resarcir con «valores» de sentido a los que sufren la carencia de unos «bienes» de los que por la propia violencia depredadora del Sentido han sido despojados. En esto está la diferencia y la contraposición entre bienes y valores: el Sentido, la marcha de la historia, que avanza depredando y destruyendo los bienes de la vida temporal, lanza a la vez, por así decirlo, «emisiones de valores», destinados a resarcir de la pérdida de sus bienes al despojado, convirtiéndolo en inversor y en accionista de su propia Empresa (Ibíd., 85).

Así que, también en este punto, la protesta de Ferlosio se expresa mediante una crítica a la filosofía de la historia de Hegel. Su *Filosofía de la historia* (ya lo vimos en el capítulo anterior) declara incompatible la felicidad (en el lenguaje de Ferlosio valdría decir «los bienes de la vida») con la satisfacción (que cabe identificar con los «valores») (121). Recordemos el fragmento que cita Ferlosio, tomado de la Introducción General de las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, sección II: «La idea de la historia y su realización»:

«Feliz se llama al que se encuentra en armonía consigo mismo. También al contemplar la historia se puede tomar la felicidad como punto de vista; pero la historia no es un suelo en el que crezca la felicidad. Los tiempos felices son en ella páginas vacías. Ciertamente que en la historia universal se da también la satisfacción, pero ésta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de fines que sobrepasan los intereses particulares» (Hegel, 2008, 88. Citado en Sánchez Ferlosio, 2008a, 89).

La felicidad sería, pues, el estado en el que el corazón «contiene por entero su propio contenido», concuerda consigo mismo «porque todo lo que tiene aquí y ahora es un mismo presente».

Es un presente *quieto*, en la medida en que se discurre por un tiempo distenso, literalmente un tiempo que *no tiende* ni es *tendido*, porque no sufre la tensión de estar a la vez *aquí* y *allí*, en otro lugar, o de estar en función de un «antes» y un «después», o, en una palabra, no está ensartado en un vector de sentido, en ese tiempo *tenso* como un elástico de la separación y la distancia, o de la incesante carrera de los fines, siempre *inquieta* porque cada instante está fuera de sí, por cuanto está en función del que le sigue, al igual que él es función del que le precede. Por eso la felicidad, ya que sólo reside en un presente quedo, siempre en sí, carece de sentido o, lo que es lo mismo, se encuentra tan colmada que no imagina siquiera que alguien pueda preguntar por algo así. Y de esto se deriva justamente el que, tal como afirma Hegel, los tiempos felices sean para la historia páginas vacías (...). La felicidad carece de cualquier posible «contenido histórico» porque, literalmente, «no tiene nada que contar». La función «capital» de la escritura consiste en haber ido creando y plasmando, mediante el instrumento de la historia de los hechos, el propio espectro configurador de los hechos de la historia en su condición de tales, que vendría a identificarlos y caracterizarlos bajo una especie de esencia o de manera de ser y acabaría siendo designada con el conspicuo nombre de «historicidad» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 90-91).

Aunque se puedan criticar sus apologías, lo cierto es que Hegel fue clarividente al distinguir tajantemente entre «satisfacción» y «felicidad» y excluir a esta última de la historia universal. Esta distinción, cuyas repercusiones van más allá de lo que propiamente se refiere a la historia, no es una ocurrencia caprichosa pues, efectivamente, los rasgos de «lo histórico» (o, lo que viene a ser lo mismo, los rasgos de la historia de la dominación), han penetrado profundamente el mundo de la vida, hasta llegar a apoderarse de «casi todas las cosas y acciones de los hombres» (Ibíd., 109-110).

5.1. La «concepción proyectiva de la historia».

La dominación es un elemento nuclear de la «concepción proyectiva de la Historia». El análisis de este concepto muestra una significativa afinidad con las reflexiones de Ferlosio sobre la narración, que es uno de los temas principales de *Las semanas del jardín* (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 81-83) (v. 2.1.); pero el primer desarrollo importante de esta noción lo encontramos en *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 408). Esta

¹²¹ Recordemos que, sobre la expresión «bienes de la vida», Ferlosio aclara: «decir "bienes de la vida" es, a tenor de mi propia concepción, una franca redundancia, pues la noción misma de "bienes" implica ya esa determinación y hace ocioso explicitarla» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 88-89).

concepción hace de la Historia una infatigable elaboradora de proyectos, de modo que todos sus hechos son contemplados en función de esa supuesta actividad proyectiva. Ejemplos de esto son el juicio indulgente que hacen los Santos Padres de la conquista y dominación romanas (ya que su concepción proyectiva lo interpreta todo en el horizonte de la creación de la Cristiandad universal), o la apología que hace Menéndez Pidal del Imperio Español (Ibíd., 409-411).

La concepción proyectiva de la historia *legítima* la dominación y, en cierto modo, *es* ella misma dominación. Sánchez Ferlosio considera a Polibio (siglo II a.C.) su formulador «*expressis verbis*» (Ibíd., 417) ⁽¹²²⁾. No proporciona nuestro autor demasiados datos concretos ni citas de Polibio (como sí hace con otras fuentes) para apoyar esta opinión, pero un vistazo rápido a sus *Historias* basta para confirmar que, efectivamente, se trata de un referente fundamental de la concepción proyectiva y, por tanto, de la concepción de la historia como historia de la dominación. Polibio se propuso narrar el periodo que va de 220 a 168 a.C. Los hitos de su relato son batallas, conquistas... hechos de dominación, en fin. Su intención es mostrar cómo se fue imponiendo el dominio romano (Polibio, 1986, 22). Se trata de presentar un todo orgánico, no una historia de hechos aislados e inconexos. Este todo orgánico se constituye en torno a un tema y objeto principal, que el mismo Polibio formula así: «conocer cómo y gracias a qué tipo de constitución casi todas las partes de la tierra habitada, en menos de cincuenta y tres años, cayeron bajo la dominación única de Roma» (Ibíd., 22-23). Lo que pretende describir es «cómo, cuándo y por qué cayeron bajo la dominación romana todas las partes conocidas de la tierra habitada» (Ibíd., 39). Por eso afirma que ha dejado a un lado las historias que consisten en reconstruir genealogías y en narrar fundaciones, decidiéndose por lo que él mismo denomina «historia pragmática» (Ibíd., 218).

Sin duda, la concepción proyectiva de la Historia tiene a Polibio entre sus antecedentes. Sin embargo, en su versión moderna, presenta una novedad: se vuelve extrema en la voluntad de dar razón del sufrimiento. Da así respuesta a una necesidad de sentido que tienen todas las ideologías (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 420). Aunque anteriormente, en este mismo ensayo, Sánchez Ferlosio ha atribuido más a la ideología izquierdista o revolucionaria el sentido sacrificial o «cristiano» del sufrimiento histórico, en realidad, concluye ahora, otras ideologías más conservadoras también parecen tener la necesidad de justificar el sufrimiento histórico e incluso rendirle culto:

Las posiciones revolucionarias serán, pues, naturalmente, en cuanto más fuertemente proyectivas, las que rindan más culto al sacrificio y se muestren más prontas a aceptarlo y a justificarlo. No obstante, como ha demostrado Menéndez Pidal, no le van muy a la zaga en indulgencia frente al sufrimiento las predisposiciones motivadas por cierta debilidad sentimental hacia la apología del pasado, especialmente si media en ello un lazo personal, por fantasmagórico que sea, que dé pábulo a sentimientos narcisistas. Mas parece que todos, a derecha e izquierda, por el ayer como por el mañana, necesitan justificar el sufrimiento histórico y a menudo también rendirle culto: *el sufrimiento no puede ser gratuito, infundado, e irreparable, ¡tiene que ser creador y motivado! ¡tiene que tener sentido!* (Ibíd., 414-415).

Esta necesidad de encontrar un sentido al sufrimiento para que no sea gratuito e irreparable sino «creador y motivado» la detecta Ferlosio en el ya mencionado Menéndez Pidal. El hecho de que Menéndez Pidal necesite encontrar un modo de justificación de la dominación,

¹²² La mención de Polibio es recurrente en los ensayos de Sánchez Ferlosio. Aparece también, por ejemplo, en *O Religión o Historia* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 350) y en *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 39.43-46.48-72.). También en un artículo periodístico: «La Humanidad y la humanidad» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 415-419).

aunque fuese «falaz y amañado», es una muestra de que no es posible una racionalización total del sufrimiento:

...el dolor jamás dejará de ocupar el primer puesto en la mala conciencia universal. Todas las trampas, todas las rebeliones, todos los cinismos, todas las hipocresías, todas las neurosis, todos los disimulos, todas las supersticiones, todos los dogmatismos, todos los rencores, se originan en esta universal mala conciencia y en el denodado empeño por rehuir el trance de mirar cara a cara el espantoso rostro del dolor (Ibíd., 427).

A Hegel, sin embargo, el dolor pasado parece haberle afectado menos. Reconoce el sufrimiento que acarrea la Historia, «el infinito suplicio de la dominación». Pero lo legitima, pues niega que la felicidad sea un criterio en la ponderación de las cosas de la Historia. La filosofía de Hegel es una respuesta a la pregunta por el fin último de tantos sacrificios. Pero la pregunta en sí ya es «fraudulenta, capciosa». Se apoya en una alegoría: la Historia es una ara sacrificial, pero ignora la posibilidad de preguntar «¿por qué un ara?» (Ibíd., 427-28). Si se renunciase a la alegoría, no habría fundamento para preguntar por el fin último. Hegel, por tanto no ofreció un consuelo propiamente dicho para el sufrimiento:

No le ofreció consuelo, pero le prestó sentido; y para el miserable estado de la condición humana en la era del Progreso, dar sentido es, por desgracia, también dar consuelo. El que expulsó de la Historia a la felicidad, hubo de hacer rentable para esa misma Historia el sufrimiento. Quien viene dando sentido al sufrimiento se hace marcadamente sospechoso de traer por secreto cometido el de impedir que el sufriente se rebele. Los hombres están siempre dispuestos a creer a muchos que les dicen «vuestro dolor será fecundo», cuando, por el contrario, deberían confiar en quien les dice «vuestro dolor es absolutamente inútil, gratuito, irreparable». ¿Acaso pide la felicidad tener sentido? Niégate, pues, a dárselo al dolor (Ibíd., 429-430).

Efectivamente, Hegel afirmó que la filosofía no es un consuelo sino que es «algo más». Llega a decir que la filosofía «purifica lo real», que «remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional» (Hegel, 2008, 78-79). Contra esta pretensión de que el «dar sentido» de la filosofía (reconciliándolo todo con lo racional) es algo superior, más purificador que el ofrecer consuelo, es contra lo que se rebela Ferlosio. Sobre todo a la vista de los «consuelos» que se ofrecen en el mundo actual. Porque Hegel, al menos, reconoció que una cosa es dar sentido y otra cosa es ofrecer consuelo. En cambio hoy, en plena era del Progreso, se considera que el mero hecho de que el dolor tenga sentido es ya un consuelo. Pero eso es un fraude. El consuelo proporcionado por el sentido es un consuelo que procede del engaño; el único consuelo no engañoso es el que sabe vivir en el tiempo consuntivo, el que no desprecia lo percedero:

El único consuelo no engañoso que hay frente a una muerte (...) nunca estará en el tiempo adquisitivo o proyectivo, sino tan sólo en el tiempo consuntivo, en el que en su propio presente se cumple y se consume; lo que implica que cada muerte buscará su consuelo en lo que tuvo la vida que por ella ha concluido (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 438).

Para Sánchez Ferlosio, la vida –que es pasajera– es un *bien*. Por tanto, no puede estar en función de un *valor*. Correlativamente, dar valor a una «Causa» por las vidas que se cobró solo es posible dentro de una mentalidad que va en detrimento del «bien» de aquellas vidas; lo cual es no dejarles que sean fines en sí mismas. Por eso añade:

El consuelo de una muerte (...) la mentalidad del tiempo consuntivo lo buscará en la generosidad con que a esa vida aquí acabada le haya sido respetado el derecho a no haber servido para nada, o, dicho de otro modo, le haya sido guardado el privilegio de ser fin en sí misma, lo que es, precisamente, «no tener sentido». (Ibíd., 438).

Se diría que la *tiranía del sentido* se verifica, antes que en las ideologías y en los actos humanos, ya en el mero uso del lenguaje para relatar la historia. Así lo ha puesto de manifiesto Sánchez Ferlosio al reflexionar sobre las convenciones de la narración y sobre la concepción proyectiva de la historia. La dominación, pues, no solo se da en los *hechos de la historia* sino que también es reconocible en la *historia (relato) de los hechos*. Lo que permite hacer esta apreciación es, por una parte, el tipo de uso del lenguaje que se hace al narrar la historia y, por otra, el hecho de que ese relato de la historia *imita* una acción y *es* en sí mismo una acción. La confirmación de estas afirmaciones la hallamos, respectivamente, en los análisis de dos autores contemporáneos que, desde perspectivas diferentes, han reflexionado sobre la relación entre la narración y la historia. Nos referimos a Arthur C. Danto y a Paul Ricoeur.

Danto analiza la clase de oraciones que es típica de los escritos históricos. Lo característico de estas frases es que se refieren, al menos, a dos acontecimientos temporalmente separados, aunque solo *describen* el primero de ellos (Danto, 1989, 99). Las oraciones narrativas están tan íntimamente relacionadas con el concepto de historia que su análisis indica cuáles son los principales rasgos de la misma (Ibíd., 101). Lo que nos interesa es que, en las oraciones de los escritos históricos, los acontecimientos adquieren significado «mediante referencia a una estructura temporal más amplia de la que son componentes» (Ibíd., 40) ⁽¹²³⁾. Pero, según da a entender Danto, son los filósofos de la historia, más que los historiadores, los que consideran que los acontecimientos solo tienen significado «en el contexto de una totalidad histórica» (Ibíd., 41). Así pues, aunque los intereses y los presupuestos de Danto son muy distintos de los de Ferlosio, nos interesa su análisis porque también muestra cómo determinado uso del lenguaje nos induce a subordinar las partes al todo:

Preguntar por la significación de un acontecimiento, en el sentido *histórico* del término, es preguntar algo que sólo puede ser respondido en el contexto de un *relato* (story). (...) Los relatos constituyen el contexto natural donde los acontecimientos adquieren una significación histórica (Ibíd., 45).

En cuanto a Ricoeur, conviene recordar que, en *Tiempo y narración*, advirtió sobre lo difuminadas que son las fronteras entre narración histórica y narración de ficción, hasta el punto de que se puede hablar de la narración como un único género, que consiste en la *representación de la acción* (Cf. Ricoeur, 2004, 39ss. 129). Esta representación, que confiere un carácter unitario a todo tipo de narración, es una determinada disposición de hechos, como ya supo ver Aristóteles en la *Poética*. De ello da cuenta Ricoeur en el capítulo 2 de la primera parte de su obra (Cf. Ibíd., 80-112). A diferencia de la naturaleza, objeto de la ciencia, la historia no puede ser explicada por leyes; la narración es la manera más adecuada de exponerla, no solo porque es un modo de comprensión, sino también porque la articulación narrativa de los elementos del relato es ya una explicación (Cf. Ibíd., 165. 294). Es cierto que la explicación histórica no consiste solo en la narración. Hay que introducir otra parte de la explicación que es específicamente histórica, pero la articulación narrativa es indispensable. Así pues, la historia *no solo* es narración, pero necesariamente *es* narración. La naturaleza narrativa de la historia no

¹²³ El término que aparece –en la versión castellana– es «significado» y no «sentido». También hay que advertir que los objetivos y los presupuestos del análisis de Danto son muy distintos a los de Ferlosio. Hechas estas advertencias, subsiste lo principal que pretendemos mostrar: que también Danto señala la subordinación de las partes al todo en la narración.

conduce a Ricoeur a deslegitimarla por completo, como una suerte de fraude que consistiese en la ocultación de su carácter de construcción, sino a evitar una comprensión de la historia que peque de ingenua con respecto a la narración. Esto es lo que vienen a mostrar el tercer capítulo y las conclusiones de la segunda parte de *Tiempo y narración* (Cf. *Ibíd.*, 290-371).

Ahora bien, a la luz de las tesis de Ricoeur, no parece tan obvio que el sentido (la explicación) emerja necesariamente como una imposición «tiránica». Tenemos, pues, motivos para preguntarnos: ¿cómo pensar el «tener sentido» una vida, o la historia? ¿Es inevitable que toda asignación de sentido sea tiránica? ¿Es posible un planteamiento que, sin renunciar al «sentido», no incurra en lo que Sánchez Ferlosio critica? Acaso la cuestión del sentido de la vida humana (o de la historia) no tiene por qué entenderse necesariamente en términos de utilidad. Es decir: ¿cabe pensar en un *sentido* para la vida sin que ello implique que esta ha sido *útil* o ha *servido* a un determinado fin? Reflexionando sobre la expresión «sentido de la vida», José Gómez Caffarena relacionó dicho sentido, no con la finalidad, sino con el deseo. Explicó el sentido a partir de la referencia a un «deseo constitutivo» en el hombre, de modo que la expresión «sentido de la vida» revelaría «toda la envergadura del deseo que subyace a la vida consciente humana». Si no se encuentra «sentido» en la vida es porque «*deseamos una vida conforme a nuestro deseo*», de modo que la consideración de que la vida ha tenido sentido sería «la alegre (o triste) constatación de lo bien (o mal) fundado de tal esperanza [la esperanza de la no frustración del deseo]» (Gómez Caffarena, 2007, 309). Sin embargo, lo que sí reconoce Gómez Caffarena es que cuando se habla de «sentido» para el «colectivo humano» el deseo constitutivo habría que universalizarlo de una manera «muy audaz» (*Ibíd.*, 310). Pues bien, en el caso de los sujetos diacrónicos («fantasmagóricos») a los que se refiere Ferlosio (*v.* 4.1.1.), el problema radica precisamente en que la audacia de esa necesaria universalización (que Caffarena reconoce) puede llegar a ser verdaderamente desmedida, tal como pone de manifiesto la argumentación de Hegel, con su recurso a la imagen del «ara».

Sin llegar a los extremos hegelianos, lo cierto es que Kant también pensó un sentido de la historia. No es caprichoso que Perry Anderson llegase a considerarlo la «fuente primaria de la idea de una historia universal» (Anderson, 1996, 19). Si decimos que no llegó a los extremos hegelianos, es porque el *fin* kantiano de la historia es más un *propósito* que una *conclusión* (¹²⁴). Cabría decir que Kant insiste, no tanto en la *finalidad* que se debería alcanzar como en la *orientación* misma. Para caracterizar esa orientación, no habló de un «deseo constitutivo» pero sí de una teleología constitutiva relacionada con nuestra condición racional. En «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» partió de la premisa de que todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada (Kant, 1978, 42) (¹²⁵). Pero con ello no se señala una meta determinada sino que se marca una orientación: lo que la naturaleza nos ha impuesto es solo la *aproximación* a esa finalidad (*Ibíd.*, 52). Por tanto, cabe hablar del sentido de la historia, pero habría que entenderlo como *aproximación* a una finalidad, y no como meta que, una vez alcanzada, ilumina y redime todo el camino recorrido. Así que la concepción kantiana del sentido de la historia es netamente

¹²⁴ Es también Anderson el que señala que en alemán no hay una palabra que combine los dos sentidos de nuestra palabra «fin»: final y propósito (Anderson, 1996, 19).

¹²⁵ Cuando ese gran kantiano que fue Gómez Caffarena habló de un «deseo constitutivo», ¿no reelaboraba en parte (rebajando la dosis de racionalismo) esta idea?

moral. A la cuestión de ««Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor», pudo responder afirmativamente, pero hay que tener presente que dicho progreso se realiza en el sentido moral (Ibíd., 105). Kant no omite la referencia a una situación ideal, pero pone el subrayado bajo el aspecto moral y bajo la evolución misma:

Aquello que nos muestra a la razón como pura (...) y cuyo esperanzado logro y cuya procuración nos entusiasma con una participación tan general y tan desinteresada, tiene que ser algo fundamentalmente *moral*. Este hecho no es el fenómeno de una revolución, sino (...) de la *evolución* que nos lleva a empeñarnos por una constitución que no es guerrera, a saber, la constitución republicana (pp. 107-108).

Pero todavía podríamos preguntar: pensar un sentido de la historia, aun en términos kantianos, ¿no es un abuso de la razón? Planteado en términos que aquí nos interesan aún más: ¿la crítica de Popper a la idea de una historia orientada no es afín a la crítica de Ferlosio a la concepción proyectiva de la historia? Consideramos que ambas críticas coinciden solo muy parcialmente. Es cierto que la crítica de Ferlosio a la *tiranía del sentido*, así como su característico aprecio por las partes frente al todo, recuerda a la crítica de Popper al holismo historicista (Popper, 2002, 37-38). Pero los dos planteamientos tienen unas intenciones y una forma de argumentar muy distintas. A Ferlosio no le interesa dilucidar si se pueden o no se pueden hacer predicciones; tampoco le interesa el estatuto epistemológico de ese tipo de enunciados, sino sus implicaciones *morales*. Pero, sobre todo, hay que señalar que Ferlosio, en repetidas ocasiones a lo largo de toda su obra, critica la miopía histórica del empirismo del que, a fin de cuentas, es heredero Popper. El empirismo (y sobre todo su actitud hermana: el nominalismo) no quiere ver la realidad única de la dominación; solo ve actos particulares de individuos particulares. Esta postura (que se acerca a la de Popper) es rechazada por Ferlosio porque sería ciega para la percepción de «el mal sin malo» (v. 5.2.). En un pecio que, precisamente, se titula «Anti-Popper», rechaza sus posiciones epistemológicas, por considerar que su modestia solo es aparente:

(*Anti-Popper*.) La aparente humildad de la frase «Sólo sé que no se nada» no logra encubrir la inmensa soberbia de quienes la escriben: ellos no andan mojando, como los demás mortales, la pluma en un tintero; la mojan en el Océano (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 80).

En la medida en que «La revocación de la historia» resulta afín a los planteamientos de Ferlosio (como él mismo ha señalado), la advertencia que Savater hace en este texto sobre su distancia con Popper nos sirve también para describir la distancia que hay entre Popper y Ferlosio. Según Savater, lo único que hay en Popper es una crítica metodológica; solo recusa la pretensión de ciertos historiadores de formular leyes (Savater, 1986, 74-75). En cambio la *revocación de la historia* de Savater plantea una cuestión más radical:

Ante todo quisiéramos preguntarnos públicamente si la historia es una de las instancias teóricas y críticas con las que el alma rebelde cuenta para enfrentarse con el dominio o es más bien la perpetuación teórica de la autorreproducción de ese dominio (Ibíd., 75).

Completamos este excursus con una nueva referencia a Paul Ricoeur, concretamente a *Historia y verdad*, obra de la que vamos a extraer tres tesis que, en este punto de nuestro estudio, podemos interpretar como posibles vías para pensar el sentido de forma no tiránica.

1. Según Ricoeur, el filósofo tiene una manera peculiar de asumir el trabajo del historiador: busca hacer coincidir su *propia* «toma» de conciencia con una reasunción de la

historia. Las filosofías de la historia suelen buscar asumir la información histórica mediante un *verdadero* acto de conciencia (Ricoeur, 1990, 33). Esto puede proseguirse: a) en la dirección de una «lógica de la filosofía» (búsqueda de un sentido coherente a través de la historia), y b) en dirección a un «diálogo», singular y exclusivo, con unos filósofos y unas filosofías individualizadas. A la primera vía la denomina Ricoeur «historia como advenimiento de sentido»; a la segunda, «historia como sector de inter-subjetividad». La filosofía de la historia de Hegel representa, por antonomasia, la primera vía. Aquí, el filósofo hace una historia de la conciencia, busca salir de la propia y privada subjetividad y experimentar el sentido «en uno mismo pero por encima de uno mismo» (Ibíd., 34). Cuando se relaciona así con la historia, lo que el filósofo espera es una justificación. Y esta expectativa parte de un doble presupuesto: se concede crédito 1) a la historicidad de la razón y 2) al significado de la historia. Son comprensibles, según Ricoeur, los recelos del historiador «de oficio» ante estas elaboraciones: se negará a aceptar sin más una interpretación de la historia que, en definitiva, no es sino una historia de la filosofía, y opondrá la objetividad de historiador a la subjetividad filosófica (Ibíd., 35). Estas resistencias del historiador son legítimas, porque una historia de la conciencia es obra de filósofo, mientras que la historia, en sí misma, es cosa del historiador. Ahora bien, establecida esta demarcación, el historiador no debería tener objeción a una historia de la filosofía (o historia de la conciencia) como empresa filosófica:

Me parece que esta puntualización atenúa no poco la enormidad y el escándalo que representa para el historiador la pretensión de los filósofos de tratar la historia como un advenimiento de sentido. Puesto que es gracias a un acto específico de «recuperación» como este sentido aparece, sigue habiendo un desnivel entre el *acontecimiento* y el *advenimiento*. La historia de los historiadores no se ve absorbida en esa historia significativa (Ibíd., 36-37).

Acaso la conciencia de la cesura entre el ensayo de lectura filosófica de la historia y la historia misma atenúe el carácter de imposición tiránica que el sentido parece revestir en ciertas filosofías de la historia. Sobre todo si, a la vista de la realidad histórica, y gracias al «historiador de oficio», tenemos presente que siempre persiste un resto de sin-sentido. En palabras de Paul Ricoeur: «la historia de los historiadores le recuerda al filósofo cuál es el sin-sentido que presta su base al sentido» (Ibíd., 37). Cabe, pues, una búsqueda de sentido en la que la historia de los historiadores (más fácilmente identificable con la historia de los sujetos concretos que sufren y mueren) no se vea *absorbida* en una «historia significativa».

2. En la segunda dirección de la lectura filosófica de la historia como búsqueda del *verdadero* acto de conciencia (la *historia como sector de inter-subjetividad*), la historia, en vez de desarrollarse como un movimiento, gira en torno a personas y obras. En este caso, el «filósofo-historiador» intentará acceder a «la cuestión que el otro filósofo es el único en haber encontrado y planteado», buscará acceder a una «cuestión viva» con la que identificarse. Esa especie de comunicación no puede extenderse a todos los filósofos o a todos los hombres. La historia se comprende entonces como una serie de *emergencias discontinuas*, cada una de las cuales exige un encuentro nuevo en cada ocasión (Ibíd., 37-38). Al lector atento de Ferlosio no le pasará inadvertido que, de ser transitable esta vía, la búsqueda del sentido no pasaría por encima de lo particular, sino que precisamente pasa por el encuentro con las mencionadas «emergencias discontinuas», consideradas en su singularidad. Téngase presente además que, según Ricoeur, la antinomia del tiempo

histórico (si lo hay o no lo hay como realidad, y como realidad única) no coincide con la antinomia del sentido y del sin-sentido (mientras que Ferlosio, a partir de sus consideraciones sobre la narración, tiende a identificar la cuestión del sentido con la unidad de lo narrado). Esta es la posición de Ricoeur:

La noción de sentido no se agota en la de desarrollo, en la de encadenamiento; esos lazos de la historia que son los acontecimientos no son ni mucho menos focos de irracionalidad, sino centros organizadores y, por eso mismo, centros de significado (Ibíd., 39).

Así que el significado de la historia no estaría *fuera* de los acontecimientos. De modo que la historia puede leerse, sí, como desarrollo extensivo del sentido, pero también como «irradiación de sentido a partir de una multiplicidad de focos organizadores», si bien advierte Ricoeur que, en este caso, «ningún hombre inmerso en la historia puede ordenar el sentido total de esos sentidos irradiados» (Ídem).

3. La tercera tesis que aquí nos interesa la hemos mencionado ya. Ricoeur distingue tres niveles de lectura de la historia: el del progreso, el de la ambigüedad, y el de la esperanza (Ibíd., 73). El plano del progreso es el de la acumulación de algo adquirido, concretamente los recursos instrumentales (entendidos en sentido amplio). Un segundo nivel de lectura (plano de la ambigüedad) es el de la historia como drama, como lugar de las decisiones, las crisis, los crecimientos y las decadencias. En este plano, los sujetos no son totalmente concretos pero sí son más concretos que el sujeto del progreso (anónimo y totalmente abstracto): dichos sujetos son ciertas unidades de memoria y de proyecto que definen la pertenencia de los hombres al mismo «espacio» de civilización (Ibíd., 78). El destino de una civilización es siempre incierto y, además, se dirime de forma compleja, en diferentes niveles. En una civilización, hay varias líneas que es posible seguir en cierto modo longitudinalmente (línea del equipamiento industrial, línea de la integración social, de la autoridad, de las ciencias y las artes, etc.). Las crisis, crecimientos, regresiones, en cada una de esas líneas no coinciden necesariamente. Esto muestra que la historia, que es *una* por el progreso de los instrumentos, tiene muchas maneras de ser *múltiple*. El resultado global, que sería la historia «integral», es algo que escapa a nuestra comprensión (Ibíd., 79-80). Por último, el *plano de la esperanza* es ya un nivel de lectura específicamente religioso, o teológico. Aquí se afirma un sentido último, pero se afirma como *misterio*: hay una unidad de sentido, pero ese sentido está oculto, «nadie puede decirlo, contar con él» (Ibíd., 84). Pues bien, lo que aquí nos interesa, como cuestionamiento de la supuesta exigencia de unicidad que apareja la búsqueda del sentido, es que, según Ricoeur, puede haber varios niveles en la respuesta a la pregunta por el sentido de la historia, según el plano en que nos situemos. Cada respuesta puede ser verdadera en su orden (Ibíd., 73).

Hasta aquí el excurso.

* * *

La intención del excurso anterior era mostrar que, quizá, no toda pretensión de sentido es tiránica. En cualquier caso, lo que Sánchez Ferlosio llama «sentido» está tan vinculado a su crítica de la concepción proyectiva de la historia que difícilmente se puede discutir el uso de este término fuera de este contexto. Lo importante es que, para nuestro autor, el consuelo buscado por la mentalidad del tiempo consuntivo no es engañoso porque solo remite la muerte

a la vida que trunca o que consume; «mide esa vida por el rasero propio de la felicidad», pero sin pretender situarla en ningún marco que le dé sentido, pues la felicidad no tiene «sentido». Por eso Hegel no ofreció verdadero consuelo. Aunque no restauró la «conexión mítica» entre el sacrificio y la protección de los dioses (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 376), sí mantuvo el sacrificio como dinámica inmanente de la realidad, a la que hay que prestar acatamiento:

No querría Hegel introducir la idea de sacrificio bajo la forma ciega de la conexión mítica, pero pidió para él y para su necesidad tan ciego acatamiento, que el ídolo que parecía querer dejar de serlo se vio forzado a renovar su condición de ídolo por el poder del acto de la ofrenda (Ibíd., 431).

Esta idea de una tendencia necesaria, presente en todas las concepciones proyectivas de la historia, legitima la *dominación*. Así que, efectivamente, la dominación pertenece a la esencia de la «Historia», los «dioses» y el «poder»:

No importa, pues, que el ídolo haya querido alegrar y aligerar sus rasgos; serán los tenebrosos, implacables rasgos del acatamiento prestado al sacrificio y a la necesidad del sacrificio los que al fin determinen el carácter de la relación, y, con ella, la propia fisonomía del ídolo. ¿Pero por qué, salvando a su inventor Polibio (¹²⁶), las demás concepciones proyectivas de la Historia cabalgan siempre, y con un énfasis particular, sobre la muerte y sobre el sufrimiento? ¿Se debe ello, tal vez, únicamente al hecho de que toda historia es, por naturaleza, historia de la dominación, y a la dominación siempre acompañan muerte y sufrimiento? Estos historiadores organizan proyectivamente el haz disperso de las dominaciones singulares en una convergencia polarizada hacia un único punto; esta tendencia centrípeta, esta querencia por la unicidad, podría, sencillamente, no ser más que una cualidad unida a la esencia misma de la dominación (Ibíd., 431).

Los dioses no han cambiado y, por tanto, nada ha cambiado. Y es la mentalidad sacrificial, íntimamente unida a la dominación –y a las dominaciones–, la que mantiene la vigencia de los dioses, cualquiera que sea su nombre:

Mientras la ofrenda de víctimas humanas no deje de bañar de sangre el ara de la Historia, Dios guardará y renovará a su pueblo su palabra de victoria y de engrandecimiento de su dominación, manteniendo sus planes de extenderla a nuevas tierras y sobre nuevos pueblos, hasta llegar a coronar su frente con el altísimo destino que le tiene reservado en el fin último de todo un solo «en diferido», y basto imperio. Así podrían decir las escrituras de cualquier mito de dominación, que tomaría también, en cierto modo la forma propia de la concepción proyectiva de la Historia, lo que me hace pensar en la posibilidad de si la concepción proyectiva de la Historia no pueda ser también algo inducido de la naturaleza misma de la dominación (Ibíd., 432).

Ni en Polibio ni en Hegel la mirada desde la totalidad es un mero «punto de vista» elegido por su utilidad científica; la unicidad de esa «totalidad» no es algo *puesto* por el conocer sino que se pretende propia de la naturaleza misma del objeto. En consecuencia, desaparece toda diferencia entre «la historia de los hechos» y «los hechos de la historia».

Polibio presenta una secuencia de hechos coincidente con lo que Hegel, en la *Filosofía de la Historia*, considera el periodo en que Roma «asume el papel de pueblo histórico-universal». Para Hegel, Polibio queda asociado a los hechos que representan el «contacto» entre Occidente y Oriente; hechos que, por tanto, representan la «epifanía» de la historia universal, que puede ya, en palabras de Polibio, ser considerada «un único hecho y un único espectáculo» (Sánchez

¹²⁶ En las páginas precedentes, Sánchez Ferlosio ha explicado que la concepción de la Historia de Polibio, aunque es proyectiva, no necesita otorgar un papel al sufrimiento. En esto se distingue de la concepción proyectiva de los modernos (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 429).

Ferlosio, 2008a, 51). Esta totalidad es para Polibio la única que da sentido a las historias particulares, en cuanto reveladora de su unidad y su verdad.

Así pues, en estas visiones de la historia, no hay «conocimiento completo» ni «juicio exacto» si no se tiene presente el todo. No cabe pensar un sentido para las partes si no es por el Todo del que forman parte. Así, la historia universal troca las historias particulares en «lugar de aparición» del Todo.

Por todo ello afirma Ferlosio que, si nos permitiésemos violentar el significado de la palabra «método», cabría decir que en Polibio y en Hegel, el «método» no es otro que el «sentido». Lo malo es que el «violento viento del sentido» no solo es tal en el aspecto lógico, o epistemológico, sino que se relaciona íntimamente con las dominaciones reales, históricas:

La violencia que sufre el acontecer particular por obra del Sentido no es sólo un achaque que virtualmente padezca en la «la historia de los hechos», sino que se corresponde con la violencia a la que los hechos mismos vienen siendo realmente sometidos al ser aherrojados por la condición de «hechos de la historia». Dicho de otra manera: *lo que hay de verdadero en esa Razón que hace violencia a la historia de los hechos es la violencia de la Sinrazón que es infligida de hecho a toda vida humana al ser marcada con el hierro del sentido y sometida a la servidumbre de acontecer histórico, y que no es sino la perdurable cabalgada de la Dominación*. Más todavía, si es que todo hay que decirlo, ya la propia Razón tiene en sí misma, congénita y constitutivamente, los rasgos propios de la dominación: es aquel *lógos hegemónikós* que un día se alzó con la unidad de mando del navío y sometió a latigazos a la miserable chusma amotinada de los apetitos desordenados, las pasiones del alma y las concupiscencias de la carne (Ibíd., 53).

Tanto Hegel como Polibio, al buscar los hechos más relevantes, cuya vinculación manifestaría la unidad del Todo, se refieren fundamentalmente a guerras y batallas, a victorias, conquistas y hegemonías, es decir a «los hechos de la dominación» (Ibíd., 53). Así pues, el *agón* es una constante de la visión proyectiva de la Historia, o de la Historia Universal⁽¹²⁷⁾. En este diagnóstico podemos apreciar las afinidades de Ferlosio con Walter Benjamin, especialmente con el Benjamin de las *Tesis de filosofía de la historia*, para quien la dominación (la opresión) no es la excepción de la historia, sino la regla (Cf. Benjamin, 1989, 182); para quien el «ángel de la historia», al volver el rostro hacia el pasado, no ve una cadena de datos sino «una catástrofe única», que amontona ruina sobre ruina (Ibíd., 183).

En su presentación de esos hechos de la dominación (batallas, victorias, conquistas...) Polibio hace intervenir a «la Fortuna». Pero la Fortuna de Polibio no es ciega. Tiene un «plan» y por tanto un designio, de modo que su función es establecer la historia como un Todo, mediante el trazado de una unidad orgánica (Sánchez Ferlosio, 2008a, 60). El establecimiento de esa unidad orgánica supone que la «verdad histórica», para ser única y común, exige la reducción de todos los «hechos de la vida» a «datos históricos» que integran esa unidad. Y aquí se ve, de nuevo, cómo una concepción de la historia puede ser, en sí misma, un acto de dominación, ya que se convierte en su razón (o más bien, en su sinrazón):

Ya he anticipado (...) la fortísima sospecha o hasta el tenaz prejuicio de que esa unidad de medida que convierte los «hechos de la vida» en «datos de la historia» no es sino el módulo de la dominación, y cómo lo que hay de verdad y de razón en la historia universal estaría, por desgracia, en ser realmente la verdad y la razón de la dominación, o sea de la Sinrazón que *de hecho* ha doblegado y aherrojado los *hechos de la vida* bajo la servidumbre del sentido impuesto de *datos de la historia*. En la obra de Polibio resalta hasta qué punto la historia es *historia de la dominación*, no sólo por el propósito general de hacer

¹²⁷ Pero con esto pasamos ya a otro aspecto de la cuestión: el antagonismo, del que nos ocupamos en el capítulo 6 de este estudio (v. 6.1. y 6.3.).

una historia que él llama «pragmática», en la que los *prágmata* son estrictamente los hechos políticos y militares (...) sino también porque el gran *pragma* de la historia universal se configura para él como una sucesiva convergencia de los distintos centros de dominación (...). Pero, además, en la historia de Polibio las grandes batallas forman como jalones divisorios, a modo de «calderones», por decirlo con la jerga musical; así la batalla de Cannas... (Ibíd., 62-63).

La dominación es el contenido y el sentido del «plan de la Fortuna» de Polibio, la violencia creadora es el *élan* constituyente de la Historia Universal.

Lo mismo vale para caracterizar en lo fundamental la visión hegeliana de la historia. De hecho, Ferlosio considera que Polibio es el inventor de la concepción proyectiva y que Hegel escribe su visión de la historia sobre la «falsilla» del historiador romano.

Parece ser que [el inventor de la legitimación de la Historia] fue, modernamente, Hegel, si bien, probablemente, sobre la falsilla del precedente antiguo de Polibio, inventor de la fórmula de la legitimación de la sincronía por la diacronía y de las partes por el todo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 350)

Hegel legitima las partes en función del todo hasta el punto de afirmar que en la historia universal encontramos «individuos que son pueblos», «totalidades que son estados», por eso no es suficiente hablar de una providencia divina o no-divina pero abstracta, sin determinaciones, sino que hay que referirlo todo a un principio universal pero determinado. Así pues, la «providencia» de Hegel está en estrecha dependencia del «acto intencional que apunta directamente la universalidad» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 68). De la Fortuna de Polibio sabemos la *función*, pero no conocemos la personalidad. En cambio, la personalidad de la providencia de Hegel aparece bien definida: *una inteligencia como razón autoconsciente, no un espíritu en cuanto tal*. Esta providencia es distinta de, por ejemplo, la razón que gobierna el Sistema Solar o el *nous* de Anaxágoras, que es externo y mecánico (Ibíd., 69). Sería injusto reducir la personalidad de la Fortuna de Polibio a algo como el *nous* de Anaxágoras pero, desde luego, tampoco se parece a la Idea de Hegel, cuyo concepto del espíritu corresponde a algo que atraviesa la mente y las pasiones de los hombres para dar cumplimiento a la función que Polibio atribuye a la fortuna.

Con todo, hay diferencias entre Polibio y Hegel (128). En el relato de Polibio, el ascenso de Roma hasta su dominación universal es un crecimiento *espacial*, mientras que la historia universal de Hegel es un proceso absolutamente temporal. Para Hegel, «universal» se refiere a la dimensión del tiempo, donde se da un *progreso evolutivo* que abarca «la totalidad del tiempo». «Universal» se refiere, en la filosofía de Hegel, a la historia del hombre y del mundo de principio a fin (Ibíd., 72-73) (129). Es, pues, una historia que cabe calificar como «escatológica» y «espiritual»:

¹²⁸ Löwith también ve discontinuidades entre Polibio y Hegel, a pesar de su parentesco. Son discontinuidades que Ferlosio no niega pero que tampoco se detiene a señalar: Hegel considera ingenuo a Polibio. Su «historiar» (como el de Herodoto y Tucídides) incluye lo particular en un todo, pero ese todo es siempre un ámbito limitado de la experiencia, que no se contempla con el «ojo de la razón» (Löwith, 1998, 318).

¹²⁹ En cuanto a las diferencias entre Polibio y Hegel, añade Ferlosio: «Tengo la impresión –salvo que sean suspicacias mías– de que a Hegel no le debía de gustar la obra de Polibio (...): Polibio traiciona totalmente, en las partes narrativas, su propia concepción. En efecto, al dar la primacía a la visión de la totalidad, como única portadora y dadora de «sentido», las partes, las historias particulares, no tienen interés por sí mismas (...); pero a despecho de este criterio, en las historias particulares periféricas, (...) se complace en detenerse en las más minuciosas y repetitivas hostilidades (...) domésticas o no tan domésticas, sin omitir detalle de las más menudas y anecdóticas envidias, rivalidades y conspiraciones de corte (...). El desdén –o quizá hasta aburrimiento– de Hegel por lectura semejante puede inferirse de su predilección por Tito Livio...» (Sánchez Ferlosio 2008a, 70-71).

Es [la de Hegel] una historia espiritual, y a la vez cristiana, en tanto que inspirada en el Nuevo Testamento, en los Evangelios; una historia de la conciencia humana y, por tanto, a su manera, una historia de la salvación, aunque quizá no tanto salvación de los hombres sino más bien del mundo. La historia universal es arquetipo de guerra escatológica, donde Dios da la garantía de la victoria: «Dios rige el mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la Historia Universal. La filosofía no aspira a otra cosa más que a comprenderlo, pues sólo lo que de este plan se lleva a efecto tiene realidad, no siendo más que corrupta existencia cuanto no sea conforme a ello. Ante la luz pura de esta Idea divina, que no es mero ideal, se desvanece todo lo aparente, como si el mundo fuera un acontecer demente y necio» (Ibíd., 72-73) ⁽¹³⁰⁾.

Hay, pues, dominación, en la historia misma, pero la razón que la interpreta también puede ser razón de dominio. De ahí la relevancia del concepto de *lógos hegemonikós*, que aparecía mencionado en una cita anterior. El atento lector de Adorno que es Ferlosio pone, en el curso de su reflexión, algunos acentos en los que se puede apreciar su afinidad con el filósofo de Fráncfort. La dominación no solo está en este o en aquel hecho «empírico», sino que su presencia puede rastrearse también en el pensar, e incluso en el concepto mismo de razón. Pero, en su personal formulación del tema, Ferlosio insiste en el modo en que la dominación está presente ya en el pensamiento occidental en el momento de su inicio, en la filosofía antigua. En efecto, en la conformación del concepto de razón, un episodio decisivo es la introducción del concepto de *lógos hegemonikós*. El *lógos hegemonikós* de los estoicos es el *lógos* concebido como *unidad de mando*, encargado de someter la concupiscencia en el individuo. Pues bien, a este *lógos* «regidor de la conducta», Posidonio también lo pone por modelo de la función propia del Estado (Ibíd., 74-75).

5.2. El *mal sin malo*.

La dominación, como hecho histórico, es algo más que una suma de las actitudes y acciones individuales; es una auténtica realidad «ultraindividual», un «universal histórico». Así lo muestra, según Ferlosio, la conquista española de las Yndias. A propósito de la actuación y la mentalidad de Hernán Cortes, afirma lo siguiente:

He establecido, por consiguiente, una dualidad de planos, esto es: el plano de lo claramente manifiesto a la conciencia de Cortés, como sujeto empírico, y el plano de una realidad ultraindividual, el universal histórico de la dominación. (...) Es esta dualidad de planos lo que el nominalismo del positivismo histórico se niega a reconocer, aceptando tan sólo la realidad del sujeto empírico y rechazando –tal como el dogma nominalista obliga– cualquier posible realidad u operatividad que no sea pura metáfora al universal (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 520-521).

Pero de la conquista y dominación de América hablaremos en el siguiente apartado. Lo que ahora nos interesa es la idea misma de un «mal sin malo», de un mal que deja sentir su acción en la historia pasando por encima del albedrío y la responsabilidad individuales. En este sentido, la evidencia estadística del condicionamiento sociológico de las conductas delictivas es clamorosa, según Ferlosio. Sin embargo, las instituciones de justicia ignoran este hecho, y cada

¹³⁰ El fragmento de Hegel reproducido por Ferlosio es de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (Hegel, 2008, 78), si bien Ferlosio maneja una edición distinta de la utilizada en este estudio. En cuanto a la referencia al Nuevo Testamento, y concretamente a los Evangelios, es llamativo que no se mencione el Apocalipsis, cuyo contenido más característico es precisamente la victoria final de Dios, la culminación de la Historia de la Salvación.

uno de nosotros estamos acostumbrados al infantil reparto de papeles (bueno y malo) que esa ignorancia provoca. Por eso puede ser difícil de aceptar esta idea del «mal sin malo»:

Acostumbrados (...) a este infantil reparto de papeles, bueno y malo, comprendo que a muchos pueda resultar tan arduo como turbador cualquier punto de vista que disminuya en algún grado la responsabilidad de los autores de tan tremendos e incontables crímenes como los que constituyen la trama dominante en la conquista y colonización de América, pero en esto consiste el mayor espanto de la Historia Universal (Ibíd., II, 521).

De la supresión del albedrío se desprende una posible matización a la argumentación de quienes denuncian la «historia escrita desde el punto de vista de los vencedores» y defienden una «historia escrita desde el punto de vista de los vencidos» (131):

Esta segunda sería, en cuanto historia, tan falsa e ingenua como la primera, a la que trataría de confutar, pues el nominalismo positivista igualmente implicado en las palabras «vencidos» o «vencedores», que entendería las cosas como si los sujetos empíricos fuesen los únicos protagonistas efectivos, escamotearía la percepción teórica fundamental: que el verdaderamente malo es Dios, o, lo que viene a ser lo mismo, la Historia Universal (Ibíd., 522).

En este punto es pertinente la referencia a Th. Adorno y su visión dialéctica de la realidad (o de la sociedad) como un todo. Ferlosio cita una frase de la *Dialéctica negativa*:

«La mediación dialéctica de lo universal y particular no autoriza a una teoría que opte por lo particular para pasarse de rosca, tratando lo universal como si fuese una pompa de jabón. La teoría se haría así incapaz de comprender tanto la funesta hegemonía de lo universal en lo establecido, como la idea de una situación que, haciendo descubrir a los individuos su verdad, despojaría a lo universal de su mala particularidad» (Ídem).

El verdadero mal no tiene un rostro ni un nombre humano concreto. Si se pregunta por el origen del ultraje, de la depredación, resulta que ese origen tiene «los rasgos informes de un mal sin malo», sus ejecutores solo son «despreciables mandatarios, enajenados y como arrebatados de sí mismos por el furor de la dominación» (Ibíd., 523). Esto puede incomodar tanto a los que celebran como a los que repudian los «hazañas» de los personajes históricos. No cabe tal adjudicación de méritos o deméritos. Lo turbador es que «todo, sin dejar de ser igualmente horrible y doloroso, es mucho más inexplicable, sobrehumano, infrahumano, gratuito, amén de mucho más sórdido, rastrero y miserable de cuanto pueda serlo incluso una leyenda negra» (como la que surgió sobre el dominio español en América) (Ibíd., 522-523). El «positivismo histórico» puede no tomar en consideración la idea de una «Historia Universal», versión moderna de lo que antaño se llamó «designios del Altísimo», ya que solo ve sujetos particulares y acciones concretas. Esa constatación de los hechos es «empíricamente indiscutible» y, sin embargo, no es menos cierto que la acción de esos sujetos se doblega a «las consignas del universal», haciendo de él «una fuerza real, superior y ya completamente sustraída al control de sus deseos y voluntades». En esto, el universal de la dominación se asemeja a Yahvé Sabahoz. Ningún nominalista podría negar que el Dios de Moisés era una fuerza real, capaz de lanzar al pueblo de Israel sobre la tierra de Canaán, «arrebatado por puro furor de dominación y de exterminio». Los nominalistas, pues, no pueden dar cuenta de la actuación de esta fuerza que mueve la Historia Universal y casi se confunde con ella:

¹³¹ La sensibilidad ante el mal estructural, o sistémico, más allá de los comportamientos o intereses individuales, se repite en otros lugares. Como ejemplos podemos citar dos artículos: «Sin condiciones», de 1983 (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 276-282) y «Sobre el sindicalismo», de 1997 (Sánchez Ferlosio, 2000, 445-452).

Mientras sigan diciendo, contra toda evidencia, que el nombre de la patria es un mero *flatus vocis*, no sólo no lograrán nunca explicarnos cómo es que los sujetos empíricos (...) se dejan llevar (...) al matadero del campo de batalla, sino, lo que es peor, nunca afilarán el aguijón teórico preciso para despanzurrar la muy real diosa siempre sedienta de sangre que lleva por nombre lo que un nominalismo, ya sospechosamente pertinaz y resistente a la evidencia, sigue despachando como puro *flatus vocis* (Ibíd., 523-524).

Parece que, en ocasiones, ese nominalismo que no quiere ver nada más allá de los sujetos y las acciones particulares (sobre todo cuando se reivindica «la historia desde el punto de vista de los vencidos»), no se atreve a ser «declaradamente ético». La actitud «declaradamente ética» consistiría no tanto en contar la historia «desde el punto de vista del vencido», queriendo ensalzar la grandeza de estos y condenar la miseria de los vencedores, sino en contar la historia sustituyendo las nociones de grandeza y miseria por las de «dolor» y «felicidad». Se trataría, según Ferlosio, de privar de protagonismo real al sujeto del vencedor. Solo así se privaría a la historia de su pretensión de *sentido*. Solo si se suprime el protagonismo de los sujetos se detendría «el violento viento del sentido» y se mostraría que es ahí precisamente –en la pretensión de sentido- donde reside lo maligno de la Historia ⁽¹³²⁾ (Ibíd., 525-526).

5.3. Un caso paradigmático: La dominación española en las Yndias ⁽¹³³⁾.

El interés de Ferlosio por este tema es antiguo pero, concretamente, fueron las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento de América ⁽¹³⁴⁾ (y, sobre todo, los prolegómenos de tal conmemoración) lo que suscitó una intensa labor de escritura que se plasmó, principalmente, en *Esas Yndias equivocadas y malditas*. Se trató, en principio, de una serie de artículos escritos en 1988 y publicados en *El País*. Posteriormente fueron reunidos y publicados junto con seis «Notas» y cinco extensos «Apéndices» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 515-803) ⁽¹³⁵⁾.

Dos son los motivos de interés de *Esas Yndias...* Por una parte, en el aspecto que podríamos denominar «especulativo», el estudio de la conquista y colonización de América confirma (o suscita con gran vigor) la expresión de ideas que ya hemos presentado sobre la Historia y la dominación. Así, por ejemplo, las crónicas de Yndias, hacen decir a Ferlosio:

¹³² Recuérdese lo expuesto sobre la relación entre la presencia de un protagonista y la aparición de un sentido de la narración (v. 2.1.1. y 2.1.2.).

¹³³ No siempre escribe Ferlosio «Yndias» en vez de «Indias», pero lo habitual –al menos en este ensayo- es que opte por esa grafía. No hay razones de especial peso para esta opción, salvo que se acerca más a la escritura habitual en la época que está estudiando.

¹³⁴ Ferlosio no ignora los recelos que muchos han manifestado ante el uso de la palabra «descubrimiento», por tener connotaciones eurocéntricas. A esta objeción responde que lo eurocéntrico no es la palabra, sino los acontecimientos: «¿Con que “descubrimiento” suena mal por “eurocéntrico”? ¿No será la verdad, la historia, lo que suena y hasta hiede horrendamente mal?» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 578).

¹³⁵ Hay una edición de *Esas Yndias...* como libro independiente. En este estudio se ha consultado la que aparece en la selección de textos titulada *Ensayos y artículos*. Otras referencias de Ferlosio al tema de las Yndias las encontramos, por ejemplo, en algunos pasajes de *Mientras no cambien los dioses...* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 392.412); de la primera sección de *La hija de la guerra y la madre de la patria*, titulada «Pedagogos pasan, al infierno vamos» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002]), o de *Non olet* (Sánchez Ferlosio, 2003, 186-208). También en diversos artículos: «Cinco siglos de Historia y desventura» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 364-376); «Del myrto a la yperita» (Ibíd., 773-780); «A propósito de Fujimori» (Sánchez Ferlosio, 2000, 438-439), etc.

«Historia Universal» no es más que el nombre, presuntamente laico, con que la modernidad pretende camuflar su religioso acatamiento de la Suma Omnipotencia y Prepotencia del viejo e iracundo Señor del Sinaí, renacido con nuevo vigor y como el Ave Fénix, en la universalización actual del principio de dominación» (Ibíd., 537).

El descubrimiento y la dominación de las «Yndias» representan la victoria de la *Historia Universal* y la derrota del *espíritu* (136). Además, este proceso histórico es significativo porque da pie a la emisión de un juicio sobre la modernidad, que en este momento está en su *despertar*:

No se trata exactamente de un «proceso a la conquista» por sí misma y en sí misma, sino de un proceso a la Historia Universal, para el cual el proceso al descubrimiento, la conquista y la colonización de América tiene especial interés por afectar al primer movimiento del último despertar de la gran bestia; la experiencia de los hechos españoles tiene particularísimo interés por situarse en el mismo umbral del despertar, entre el sueño y la vigilia. Sólo los españoles recibieron de lleno en sus sentidos el golpe anonadador de una novedad inconmensurable para su experiencia. Por eso sólo ellos necesitaron potenciar las reservas existentes; un inglés o un holandés, que ya habían aprendido de españoles y portugueses lo que era un indio, un indígena, un nativo, ¿qué necesidad tenían de averiguar si en la Summa Theologica había alguna previsión que hiciese al caso? Por eso, sólo en España se dejaron oír por algún tiempo los mugidos del Buey Silencioso, y el iusnaturalismo de Tomás de Aquino fue, justamente en virtud de su propia discronía con respecto al signo de los tiempos, el verdadero soplo del espíritu, la resistencia enfrentada a la arrolladora galerna de la Historia Universal (Ibíd., 759-760).

Por otra parte, este trabajo ofrece una cantidad ingente de información histórica (137) que, además de poner de manifiesto la «grafomanía» y la avidez de Ferlosio como lector, ilustran el modo en que actuó la dominación en aquellos episodios históricos.

Así como las apologías de la Historia Universal pretenden que esta es una y única, la impugnación de Ferlosio se dirige también contra la Historia como un todo, como una sola y única cosa. No se aviene, pues, a distinguir las partes más luminosas de las más oscuras. Hay, sin embargo, una serie de episodios que resultan, no objetivamente peores, pero sí especialmente significativos, adecuados para presentar el modo en el que se ejerce y se legitima la dominación. Uno de esos episodios, que ha movido a escribir a Ferlosio en repetidas ocasiones, es el descubrimiento de América y su colonización (138).

El siguiente párrafo expresa este doble motivo de interés del tema de las Yndias en el conjunto de la obra de Sánchez Ferlosio, además de las razones de su rechazo a los «fastos» del V Centenario del descubrimiento:

La historia no admite imparcialidades ni puntos intermedios. La historia es, por esencia, historia de la dominación; y el modelo de la dominación es la batalla; ésta, aunque sea pírrica, no tiene cantidad, sino tan sólo signo, esto es, carece de cualquier valor ajeno a la estricta alternativa de vencido o vencedor. En América, a despecho de todo el pataleo de los reventadores del siglo XVI, venció la dominación, venció la Historia y venció, por consiguiente, el mal. La actitud no admite ambivalencias, como las de quienes dicen «hubo de todo»; ni siquiera el rechazo puede ser relativo, tiene que ser radical. De poco vale que reconozcamos que, en efecto, «hubo de todo» (...); tal reconocimiento vale tan poco, a la hora

¹³⁶ En diversos textos, Ferlosio entiende por «espíritu» el rechazo de la autoridad de lo fáctico o, lo que es lo mismo, de la Historia Universal y, por ende, de la dominación (v. 8.2.3.).

¹³⁷ Sin embargo, Ferlosio, que no se considera profesional de nada, se refirió en este estudio a su «total inexperiencia como investigador» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 583).

¹³⁸ Hay otros ejemplos de hechos que han despertado el interés de Ferlosio y son recurrentes en sus ensayos y artículos: el bombardeo norteamericano del barrio de «Chorrillo» en Panamá, ciertas maniobras diplomáticas de Kissinger al final de la guerra de Vietnam, las dos «Guerras del Golfo»... Pero se trata de situaciones más localizadas en el espacio y el tiempo. Por otra parte, aunque estas referencias sean recurrentes en su obra, sobre ninguna de ellas ha publicado Ferlosio tantas páginas como lo ha hecho sobre las «Yndias».

de echar las cuentas con la historia, y en eso está precisamente el mal, como el reconocimiento paralelo, por parte de la facción apologética, de que hubo, sin duda, grandes abusos, «como es inevitable en toda gran empresa histórica». Ni en uno ni en otro caso lograrán superar su efectiva nulidad de particularidades empíricas o irrelevantes en el seno, prepotente y desdeñoso, de lo universal, que nos impone la triste disyuntiva, indeseablemente facciosa, del rechazo radical de la tragedia, o de su glorificación como efeméride digna de ser conmemorada (Ibíd., 562).

5.3.1. Actitud ética y actitud estética ante la Historia Universal.

En el primer aspecto (el especulativo), las consideraciones sobre «el mal sin malo» se completan con una distinción entre dos posibles actitudes ante la Historia Universal: la actitud *estética* y la actitud *ética*. La actitud estética, propia de las apologías de la Historia Universal, es la que juzga los hechos de esa historia a partir del criterio de la *grandeza*; la actitud ética es la que, ante todo, se muestra sensible ante el sufrimiento e impugna las hazañas históricas, debido al dolor y la muerte que producen (Ibíd., 527). Los defensores del criterio estético suelen envolver sus argumentaciones en criterios pragmáticos; no suelen confesar el predominio que el sentimiento de *grandeza* tiene en sus posiciones, sino que insisten en la funcionalidad política de las sangrientas hazañas que ensalzan. Convalidan así «los más feroces atropellos» como acciones dolorosas, sí, pero necesarias para «las grandes creaciones de la historia» (Ibíd., 528).

Según Ferlosio, Menéndez Pidal y Ortega son ejemplos de actitud estética. Para el primero, los imperios son el mejor exponente de «la grandes creaciones de la historia». Ciertamente, la cita que hace Ferlosio de Menéndez Pidal lo confirma no solo como exponente de la actitud estética sino también como autor de una verdadera apología de la dominación que, al mismo tiempo, es una teodicea. Para Menéndez Pidal, los imperios, a pesar de las odiosas injusticias y calamidades que conllevan (como, por lo demás, ocurre con toda vida) son «el grandioso instrumento con que la providencia divina gobierna a los pueblos» (Ibíd., 528). Así que Menéndez Pidal participaría a su manera de la visión hegeliana de la historia, visión que, en esta ocasión, Ferlosio emparenta con la marxista:

Aunque piense, indudablemente, en bien distinta clase de engendros de la historia, Menéndez Pidal concede, sin embargo, a la violencia, a la muerte de unos hombres por mano de otros hombres, un papel análogo al que se le concede en las concepciones de Hegel y de Marx: el de instrumento de creación histórica. Para Menéndez Pidal ya hemos visto que esa creación se encarna bajo la forma de los grandes imperios. Y la grandiosa tachunda wagneriana, que, a tenor de su concepción inconfesadamente estética (como en el fondo lo eran la de Hegel y, en alguna medida, incluso la de Marx), venía a ser para él la Historia Universal, no podía detenerse ante las «calamidades de muerte», que por ser «inherentes a toda vida» tenía que acarrear para dar vida a sus grandes creaciones (Ibíd., 529).

Lo interesante de la referencia a Marx es que permite introducir un nuevo elemento de juicio sobre las ideologías revolucionarias. Aunque estas ideologías denuncian el totalitarismo *sincrónico*, incurren, en el curso de sus argumentaciones, en un totalitarismo *diacrónico*:

Es curioso observar cómo incluso quienes condenan el totalitarismo como forma de Estado, incriminándolo de estar dispuesto a sacrificar al individuo en beneficio de la totalidad, no sientan el mismo escándalo ni adviertan lo oportuno de análoga incriminación cuando no es en la sincronía de un régimen político estatuido, sino en la diacronía de un proceso histórico de formación de una entidad política, imperial o no, donde sin el menor reparo se llevan al matadero de la historia todos los individuos que requiera la construcción de la totalidad, en una especie de auténtico y más feroz totalitarismo histórico diacrónico (Ibíd., 530).

En cuanto a Ortega, Ferlosio lo considera una apologeta «descarado» de la grandeza histórica. Los apologetas «descarados» son aquellos que, a diferencia de los «vergonzantes», se liberan de la necesidad de reconocer que, ciertamente, hubo grandes abusos. Con su juicio matizado, el apologeta «vergonzante» legitima en último término la Historia como historia de la dominación; no comprende que la Historia debe ser negada como una única cosa. Condenando solo una parte de los hechos de la historia, el apologeta vergonzante «legítima y santifica» la otra parte, considerando implícitamente que la dominación puede ser y ha sido, en algunos casos, justa y necesaria (Ibíd., 530). En cambio, los apologetas «descarados», no sienten necesidad de encontrar disculpas para el «estilo de acción de la Historia Universal», y no es otra la actitud que Ferlosio encuentra en el ensayo de Ortega *El origen deportivo del Estado*, del cual cita el siguiente fragmento:

«La palabra que más sabor de vida tiene para mí y una de las más bonitas del diccionario es incitación (...). ¡Da pena cuando uno piensa que le ha tocado vivir en una etapa de inercia española y recuerda los saltos de corcel o de tigre que en sus tiempos mejores fue la historia de España! ¿Dónde ha ido a parar aquella vitalidad? (reproducido en *Esas Yndias...*, Ibíd., 532).

Esta actitud estética es, al tiempo, un biologismo que proyecta la idea de vitalidad sobre las representaciones de la historia, de modo que transfigura lo que, realmente no son sino «arrebatos históricos del furor de sojuzgamiento y predominio». Esta mirada presenta como «generosa efusión», como «eclosión de vida», lo que en verdad es «el más tenebroso y asolador desencadenamiento de muerte» (Ibíd., 532-533).

De los apologetas «descarados» rechaza Ferlosio el desdén hacia el sufrimiento infligido y el sentido de su juicio sobre las grandes «empresas históricas», pero comparte con ellos el presupuesto de que la Historia Universal ha de juzgarse como totalidad. Por eso considera abyecta la pretensión (propia de los apologetas vergonzantes) de salvar la bondad y la benignidad de los designios de la Historia Universal y, al mismo tiempo, pedir disculpas por los «abusos» cometidos, pues estos serían inevitables en toda gran empresa humana:

Estos son los que incurren en la abyección de echarles a indios, negros u otras cualesquiera gentes de color el brazo por la espalda, tratando de venderles su propio pasado de martirio y el reconocimiento de la legitimidad de sus autóctonos valores culturales a cambio de recabar su beneplácito para la común Historia Universal (Ibíd., 532).

Uno de los aspectos o consecuencias de la actitud estética es la tendencia laudatoria. Esta tendencia, que más bien habría que considerar «vicio» ⁽¹³⁹⁾, se reconoce en aquellos que, no siendo en fin sino apologetas de la historia (si bien, quizá, del tipo «vergonzante»), exclaman: «¡La Humanidad, con sus grandezas y miserias!». El carácter de la exclamación es estético en la medida en que se sirve del claroscuro: recargan las sombras de una parte para resaltar la luminosidad de la otra. Y, sobre la expresión «¡La Humanidad, con sus grandezas y miserias!» concluye Ferlosio:

Nunca, dicho sea de paso, hubo especie animal, vegetal ni mineral que se admirase y alabase tanto a sí misma como la especie humana, a menos que incluyamos la divina, al cabo mera proyección eterna y celestial del hombre mismo, que de este modo salva en el invento su irreprimible y compulsiva neurosis

¹³⁹ De esta tendencia ha hablado Ferlosio en otros lugares. Por ejemplo, en «Compulsión apologética y márketing de estado», conferencia leída en la Universidad de La Rábida, en agosto de 1992 (Sánchez Ferlosio, 2000, 75 ss).

laudatoria, hurtando, en el fetiche de Dios –aun bajo el nombre falsamente laico de «Historia Universal»–, la propia categoría de lo laudable a los feroces y sangrientos asaltos de la duda (Ibíd., 579).

Para completar la descripción de la actitud estética es necesario añadir que en absoluto es una actitud superficial y frívola; responde, ciertamente, a unas tendencias que están antropológicamente arraigadas ⁽¹⁴⁰⁾. Estas tendencias explican, por ejemplo, la generalizada preferencia estética por los carnívoros depredadores (Ibíd., 527). Piénsese, por ejemplo, en la preferencia estética por el águila frente a otras aves o por el león frente a otros mamíferos, y en cómo estos animales están presentes, desde antiguo, en los símbolos de la aristocracia y del poder político. Estas consideraciones podrían motivar algún tipo de apelación a la antigüedad o al arraigo antropológico de la actitud estética, pero Ferlosio mantiene su crítica de dicha actitud ya que, incluso en el caso de que, efectivamente, existiese tal arraigo, los defensores de la actitud contraria podrían responder que no hay obligación de apelar a «antiguallas» ni a «sinceridades anímicas» (Ibíd., 527-528) ⁽¹⁴¹⁾.

5.3.2. La maquinaria de la dominación.

El «furor de la dominación» no nació con el descubrimiento y la colonización de América, ni tuvo en ese proceso su único momento álgido. Pero, ciertamente, el dominio español de aquellas tierras es un privilegiado exponente del mal que Ferlosio detecta en la Historia Universal y en sus apologías:

Ira de Dios, azote de vesania y de martirio fue el desatado furor de dominación con que el huracán de la Historia Universal, reactivado por un descubrimiento que desbordó las conciencias de los descubridores tanto como dejó atónitas las de los indios, arrebató a los españoles en la conquista del imperio de ultramar, configurándolo desde el principio como una pura fábrica de sufrimientos y, como tal, renovado sin alivio, y a veces hasta agravado por un aumento de la productividad, por el criollaje que se alzó con la herencia de los padres fundadores y que aún se cuida periódicamente de engrasarla aquí y allá como máquina de infelicidad y de injusticia, con arreglo al modelo de cuya construcción los inescrutables designios del Señor de los Ejércitos hicieron ejecutores a los españoles (Ibíd., 565-566).

Las atrocidades concretas perpetradas por los conquistadores no deberían estorbar la percepción del «universal real», es decir, del principio de dominación en cuanto «mal sin malos» (este fue, precisamente, el error de Las Casas). Sin embargo, a esos conquistadores tampoco hay que dejar de «hacerles el honor de aborrecerlos» (Ibíd., 566-567), aunque solo sea por lo que infelizmente representan. Y, en cualquier caso, no ha lugar a una celebración que ensalce sus hazañas. En esta línea, Ferlosio describe a Hernán Cortés como un «sujeto especialmente dotado para la depredación» y explica su uso de la religión como instrumento de dominación (Ibíd., 519); también se refiere a la *Historia general y natural de las Yndias* de Gonzalo

¹⁴⁰ Además de las menciones expresas que hace Ferlosio (Menéndez Pidal y Ortega), también se puede apreciar una afinidad entre la actitud *estética* y otras teorías que, de un modo u otro, se refieren igualmente al arraigo antropológico de esta actitud. Pensamos en el conflicto entre la «moral de los señores» y la de los siervos, presentado por Nietzsche en *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2005, 53-54. 59), y en la sustitución del poderío individual por el de la comunidad al que se refiere Freud como paso decisivo hacia la cultura, paso cuya dificultad pone de manifiesto que, en parte, el carácter indomable de la Naturaleza se manifiesta en nuestra propia constitución psíquica (Freud, 2005, 31. 40-41).

¹⁴¹ Efectivamente, aun en el caso de que estuviese inscrita en nuestra naturaleza esta o aquella tendencia, nada nos obliga, si es que nos queda algo de albedrío, a acatar esa «facticidad» solo por el hecho de serlo. Esta es una de las ideas fundamentales de *O Religión o Historia* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 311-251), ensayo al que nos referimos en el capítulo 8 (v. 8.2.).

Fernández de Oviedo (la más completa de las crónicas de la época) y señala que hubo hechos que ni siquiera este cronista (nada dispuesto a la denuncia de los abusos cometidos por los conquistadores) pudo callar (Ibíd., 534-538); desmonta el relato que presenta la presencia de europeos en América como una «fusión de razas», y afirma que es «asombroso y hasta cínico» sostener todavía esa opinión, ya que las uniones sexuales que se produjeron no fueron simétricas y bilaterales hasta muy tarde (Ibíd., 547-548); rechaza también las interpretaciones que destacan lo que el descubrimiento y la conquista supusieron para la extensión del Cristianismo (así, por ejemplo, cierto discurso de Juan Pablo II), y achaca dicha extensión, principalmente, a la muerte de la población indígena, de modo que «la cristianización del Nuevo Mundo no era ganar nuevas gentes para la fe de Cristo, sino más bien nuevos territorios para la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, pero sobre todo, no lo olvidemos, Romana» (Ibíd., 549-552); rechaza, en fin, el relato del descubrimiento y la conquista de América como un «encuentro» de dos mundos, y habla, más bien de «encontronazo»:

La diferencia, percibida desde el primer instante, no fue recorrida sino allanada. Quienes irrumpen bruscamente en lo distante, atropellando a largos trancos discontinuos los pasos intermedios, saltan del mismo modo, sin recorrer las transiciones intermedias de la aproximación, a la presencia inmediata de lo extraño; la diferencia de lo extraño, incomprendida, no analizada como tal diferencia, se presenta, así, como pura otredad abstracta, impenetrable a cualquier intento de descomposición en factores diferenciales, a los que la propia inmediatez, violentamente producida de un golpe, no ha ajustado siquiera la retina, impidiendo no sólo la comprensión sino también la justa percepción, pues destacar la otredad no es percibir ni distinguir lo diferente, sino acusar el choque producido en uno mismo por lo extraño, que justamente llamamos *chocante*, cuando no lo entendemos. Detectar no es percibir: el que percibe *cualifica*, el que detecta, solamente *extraña* (Ibíd., 557) ⁽¹⁴²⁾.

También cuestiona Ferlosio la idea de un «Imperio Español»: a este respecto, las conmemoraciones del Quinto Centenario inventan algo que, en realidad, no llegó a existir. A España nunca se le reconoció haber tenido imperio, como sí se lo reconocieron a Roma y a Gran Bretaña sus observadores contemporáneos. En verdad, nada hay que envidiar, ni a estos imperios ni a ningún otro («la envidia tiende a proyectarse sobre las cosas menos envidiables»), pero lo cierto es que la «infamia humana» que encarnaron esos imperios sí fue reconocida por sus contemporáneos, mientras que no ocurrió esto con el supuesto «Imperio Español». No faltaron «reventadores» que, con sus críticas a los desmanes de la dominación española, frustraron la posibilidad de que el pretendido Imperio presentase una imagen de grandeza mayoritariamente reconocida. Entre estos reventadores, destacan algunas figuras que no plantearon esa crítica en nombre del humanismo renacentista, sino a partir del iusnaturalismo medieval (tomista concretamente). Así, por ejemplo: Las Casas, Bernardino de Minaya, y, sobre todo, Vitoria y Melchor Cano (Ibíd., 559-560).

Todo lo cual me sugiere que, en lugar de una festiva conmemoración, lo indicado sería, precisamente, resucitar la noble tradición de los reventadores del Imperio Español (...), y revolverlos de nuevo no sólo contra el Imperio Español (...), sino contra la propia Historia Universal (Ibíd., 560).

El único logro de aquellos reventadores fue desprestigiar el «espectáculo» del Imperio (más ante la crítica extranjera que ante la crítica nacional). En todo lo demás, fue la Historia Universal la que venció, pues lo que se implantó fue «esa imperial industria de dominación y sufrimiento que logró ser América». Bien estaría, por ejemplo, la repulsa ante cierta exposición de

¹⁴² Repárese en la afinidad de este pasaje con las ideas expresadas por Ferlosio sobre la significación (v. 1.3.1.).

instrumentos de tortura, por su «mal gusto», pero lo deseable sería que esa repulsa se convirtiese en «repudio de la historia misma». Tampoco cabe una conmemoración que se pretenda valorativamente neutra. En primer lugar, porque toda conmemoración es, por naturaleza, apologética; pero, sobre todo, porque «la historia no admite imparcialidades ni puntos intermedios» (Ibíd., 560-563).

En cuanto a los cinco «Apéndices» de *Esas Yndias...*, en ellos se muestra lo que podríamos llamar los *entresijos*, o la trastienda de la dominación, sus maquinaciones, el complejo mecanismo ejecutivo, burocrático e ideológico con el que se impone sobre los hombres ⁽¹⁴³⁾. Encontramos en este trabajo multitud de datos e informaciones que testimonian el amor de Ferlosio por la digresión, su afán por exponer las circunstancias del hecho estudiado atendiendo incluso a la cuestión planteada por el más insospechado cabo suelto. Pero, aparte de la información histórica proporcionada, el interés de estos apéndices radica, sobre todo, en la pertinencia que los hechos históricos estudiados tienen a la hora de ilustrar –o justificar– las afirmaciones de tipo más especulativo que se contienen en este y en otros trabajos sobre de Ferlosio sobre la historia, mostrando que no se trata de meras conjeturas, sino que proceden de un profundo conocimiento de los procesos que motivan su reflexión.

Los cinco apéndices son estos:

Apéndice I: «La Peregrina».

Es una de las muchas perlas obtenidas en cierta sangrienta expedición de Gaspar de Morales. Esta perla tuvo varios dueños hasta que, finalmente, pasó a ser propiedad de la emperatriz doña Isabel de Portugal, que la lleva puesta en el retrato que le pintó Tiziano y que puede verse hoy en el Museo del Prado.

Apéndice II: «Mire vuesa merced que es extremeño».

El punto de partida es un episodio extraído de las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. Los datos referidos en este apéndice dan pie a comentar, entre otras cosas, el modo en que los mismos ilustran algunas ideas de Walter Benjamín y Carl Schmitt ⁽¹⁴⁴⁾.

Apéndice III: «Corona de bulas, corona de espinas».

La historia de las bulas papales relativas al reparto de las tierras descubiertas o conquistadas ilustran diversas opiniones de Ferlosio sobre algunos conceptos como «dominación» o «territorio». Ferlosio sostiene que las expediciones y conquistas en América se llevaban a cabo sobre el modelo de la cruzada, es decir, que en un principio, se realizaron a título de prolongación de las conquistas de territorios dominados por los musulmanes. Este apéndice hace un recorrido por una serie de bulas que consagran y legitiman el poder de los reyes en Ultramar, poder que se convierte en una misma cosa con la extensión "territorial" del cristianismo. Lo que se fue fraguando es «la identidad política, respecto de cada concreto territorio o demarcación marítima, entre los titulares del dominio temporal y los gestores de la evangelización». Pero, según Ferlosio, en esto no hay tanto una injerencia del poder

¹⁴³ En *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Ferlosio habló de las monografías como forma de estudiar la historia (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 47-63). Aquí, y en otros lugares, ese ha sido realmente su «método» (v. 10.4.3.).

¹⁴⁴ Nos referimos más extensamente a estos autores en el capítulo 7 (v. 7.1.).

religioso en asuntos civiles como una progresiva subordinación de la religión, que quedó puesta al servicio de los intereses de la dominación.

Apéndice IV: «Réplica a Julián Marías y a José María García Escudero y defensa de Vitoria contra sus apologetas».

El apéndice comenta dos artículos: «Una forma de antiespañolismo» (ABC, 12-8-1988), en el que Julián Marías justifica la conmemoración que Ferlosio rechaza; y «La nueva izquierda, Salamanca y el V centenario» (Ya, 31-7-88), de José María García Escudero. A propósito de la Escuela de Salamanca Ferlosio adopta una posición ante la Modernidad que resulta muy relevante para nuestro estudio. Se suma al aprecio por el «gran dominico», Francisco de Vitoria, y por sus discípulos, entre los que destaca Melchor Cano. Pero lamenta que se hable de esta Escuela sin decir que, a pesar de algunos logros, representa «la causa derrotada por la prepotencia de la historia».

También alude Ferlosio a cierta carta de Vitoria que fue «miserablemente manipulada» por Menéndez Pidal, quien, para defender su tesis de que Vitoria *no osaba* juzgar los hechos de la conquista de América, ignoró datos de los que se desprende que el dominico de San Esteban sí juzgaba. La exposición incluye alusiones a la tradición en la que Vitoria se ubica, y ello es ocasión de que Ferlosio exprese su aprecio por Tomás de Aquino, en cuyo pensamiento se encuentra la base de las intervenciones de aquellos teólogos españoles contra los abusos de la dominación:

Vitoria osaba juzgar y, al menos en privado, juzgaba (...). Y si en público optó por guardar más discreción, ello probablemente se debió a un último escrúpulo de conciencia de no poner en aprietos insalvables la conciencia de aquel a quien, a pesar de todo, seguía reputando, en sus luchas de Alemania, como el defensor de la Cristiandad frente al protestantismo. Por eso mismo tal vez, dejó la salida de poner en el primer lugar de los *justos títulos* –escogido, sin duda, por el criterio de la mayor inocuidad– el del derecho de comunicación y comercio, extraído del pagano *ius gentium*, con arreglo a la más alta tradición dominica: la del iusnaturalismo de Tomás de Aquino, *el verdadero gigante de esta historia* (Ibíd., 754).

Un rápido repaso al tratado de Vitoria sobre la Justicia confirma la raigambre tomista de su iusnaturalismo. El que Ferlosio insista en ello será un dato relevante en las conclusiones de este estudio, cuando nos refiramos a su actitud ante la Antigüedad y la Edad Media. Por eso conviene presentar brevemente lo que, en los mismos escritos de Vitoria, confirma las tesis de Ferlosio.

Apoyándose en Santo Tomás, sostiene que el derecho se divide en derecho natural y derecho positivo (Vitoria, 2001, 14). A diferencia del derecho positivo, que depende de la voluntad de los hombres, el derecho natural se caracteriza por ser un derecho necesario (Ibíd., 15); un derecho que se reconoce porque consiste en aquello justo y conforme a la razón que conocemos por la luz natural, aunque también es derecho natural lo que se deduce de principios conocidos (como, por ejemplo, la «regla de oro») o aquello cuya condición de derecho natural se ve con suficiente claridad (Ibíd., 17-19). En buena medida, la actitud de Vitoria ante la conquista y dominio de América responde a sus ideas sobre del derecho natural. Ahora bien, Vitoria no solo apela al derecho natural; también apela al derecho de gentes, y es necesario advertir que uno y otro no son el mismo derecho. En este punto, también se basa en Santo Tomás:

Decimos, pues, con Santo Tomás, que el derecho natural es un bien por sí mismo, sin orden alguno a otro. En cambio, el derecho de gentes no es un bien de suyo, esto es, se dice que el derecho de gentes no tiene en sí equidad por su propia naturaleza, sino que está sancionado por un consenso de los hombres (Ibíd., 26) ⁽¹⁴⁵⁾.

Ferlosio aprecia más este iusnaturalismo que lo que Vitoria pueda haber aportado como supuesto «padre del derecho internacional». Se muestra especialmente crítico con las alabanzas que se recrean en la adjudicación de tal «honor» a Vitoria. Según Ferlosio, lo que en realidad hizo Vitoria es establecer el derecho de comercio como principio de legitimación. Pensaba en el comercio como una forma de relación entre los pueblos que sería mediación de paz, pues colocaría los intereses de las partes en simbiosis, y no en oposición. He ahí el «fatídico» error de Vitoria y el origen de los honores que le han rendido los apologetas de las glorias de la historia:

... ningún error pudo haber cometido más fatídico ni de consecuencias más patéticamente contrarias a la buena voluntad de su intención y su mejor deseo. Muchas veces me he preguntado qué horror no sentiría el padre Vitoria si levantara la cabeza y extendiera la vista sobre la infinitud de prepotencias, crímenes y depredaciones que, esgrimiendo el derecho de comercio bajo el sutil pero decisivo *quid pro quo* que lo invierte de título de legitimación en patente de corso y en coartada de designios anteriores, ha perpetrado desde entonces el colonialismo europeo, empezando por las compañías comerciales inglesas y holandesas, que, pronto (...) recibirían el refrendo teórico del *Mare Liberum* (1604), de Hugo Grocio, que es casi el manifiesto fundacional del liberalismo, y que, por cierto, no deja de citar, aunque reorientando y pervirtiendo *ad hoc* la intención propia de los argumentos, a Vitoria y a Vázquez Menchaca. ¡Con qué infinita amargura y repugnancia el buen padre Vitoria arrojaría lejos de sí, como una condecoración del mismo Satanás, los entorchados de benemérito «padre del derecho internacional moderno» con que toda la piratesca canalla blanquirrubia del colonialismo y del liberal-capitalismo ha querido pagarle, agradecida, los favores recibidos, sin pararse a considerar hasta qué punto tal forma de recibirlos y aplicarlos era totalmente inopinable, ajena y hasta diametralmente contraria a las intenciones del autor! (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 755-756).

Ferlosio presume que Vitoria tenía en mente una forma «simbiótica» de relación, y funda esta presunción en la siguiente frase de la III parte de sus *Relecciones*: «Téngase en cuenta que los portugueses tienen mucho comercio con pueblos semejantes a estos, *sin haberse enseñoreado de ellos*, y sacan, en verdad, grandes provechos».

Cierto patriotismo con «manías de grandeza» se empeña en ensalzar a Vitoria porque, como padre del derecho internacional, sería una gloria nacional. Este patriotismo no concibe que se puedan examinar y seleccionar las «condecoraciones y alabanzas» para rechazar «las que huelen a sangre y hieden a bandido»; este patriotismo no concibe...

...que haya quien, tal vez equivocadamente, pero con toda buena fe, no crea que se pueda echar sobre las espaldas de Vitoria toda la infamia secular que con la coartada de su justo título del derecho de comercio han perpetrado después sobre otros pueblos las naciones blancas. (...) No pueden imaginar que su rechazo pueda proceder del deseo, tal vez ya inútil y desesperado, de restaurar la memoria y el buen nombre del malcondecorado (Ibíd., 756-757).

Por mucho que el iusnaturalismo pueda considerarse una ilusión, lo cierto es que se trata de «una hipótesis ética milenariamente resistente»; una hipótesis que reviste carácter utópico y que, precisamente por eso, está relacionada (al menos en su versión tomista) con

¹⁴⁵ Es la Cuestión 91 de la I-IIae de la *Suma de Teología* la que establece que existe una ley eterna (artículo 1), que existe en nosotros una ley natural. (artículo 2), y que, si bien existe una ley divina (artículo 4), existe también una ley humana (artículo 3). Y en la cuestión 93 afirma Santo Tomás que la ley natural es la misma para todos (artículo 4) y que no puede cambiar (artículo 5) ni ser abolida en el corazón humano (artículo 6). La versión consultada ha sido la edición en castellano, de la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 2001).

una frase evangélica: «Mi reino no es de este mundo». Esta es la parte de la doctrina de Vitoria que más parece interesar a Ferlosio.

También interesa a Ferlosio el modo en que Santo Tomás legitima el poder civil de los príncipes aun en el caso de que no sean cristianos. Para Santo Tomás, la soberanía de los príncipes infieles o paganos era legítima, ya que el poder temporal no se funda en un derecho divino sino en un *derecho natural* anterior a la Revelación ⁽¹⁴⁶⁾. Es verdad que tal *derecho natural* puede considerarse, en última instancia, de origen divino, ya que dimana de la Creación. Sin embargo esto no es verdad revelada. En este punto, Tomás de Aquino se aleja de la doctrina de Enrique de Susa, que considera ilegítimo el poder de los príncipes infieles.

El artículo de García Escudero hablaba de los críticos con los fastos del V Centenario como «necrófilos, obstinados en desenterrar el pasado para destruirlo en un insensato arrebato patológico». Sin embargo, a Ferlosio le parece que esa opinión responde al deseo, a la necesidad, de defender la base de la legitimación, no ya solo de la dominación española en América sino, en general, de los imperios, ya que eso significaría «poner en entredicho la propia Edad Moderna y aun la Contemporánea, tan acriticamente engreídas y autocomplacientes con las sumarísimas contabilidades macroeconómicas con que hacen el balance general de sus dividendos de progreso histórico» (Ibíd., 784-785).

Para terminar esta parte de nuestro estudio, vamos a referirnos a un autor que, si bien no es citado por Ferlosio, creemos que ejemplifica el tipo de elogio que, a tenor de lo que nuestro autor dice, convendría hacer del padre Vitoria: un elogio no movido por un patriotismo empeñado en ensalzar al dominico de Salamanca como «gloria nacional». Se trata del aún insuficientemente reconocido José M^a Gallegos Rocaful, quien, en un trabajo sobre «los teólogos españoles de los siglos de oro», comenzó por tener el acierto de situar a Vitoria en su contexto: una modernidad que nacía «en la guerra y de la guerra», un mundo lleno de «estrépitos de armas» que siempre implicaban a españoles (Gallegos, 1946, 25); una país en cuya corte no faltaban «letrados cesaristas» abogados del imperio de su rey, «mezclando en curiosa mezcolanza los preceptos del derecho romano con las revelaciones de la Sagrada Escritura». Pues bien, en ese contexto, el mayor mérito de Vitoria consiste en que «al pretendido dominio del Emperador sobre todo el orbe opone el derecho natural que hace a todos los hombres libres» (Ibíd., 27-28). Pero Gallegos sabe bien que Vitoria no era un pacifista a la manera del siglo XX o del XXI; le escandalizaba, sobre todo, la guerra entre pueblos cristianos, y lo que pretendía era buscar el modo de «cerrarle la puerta» a estos conflictos. No concluye que la guerra es siempre ilícita (como sí hizo Lutero) sino que, considerándola inevitable, se pregunta qué debe hacer un pueblo si injustamente se la declaran (Ibíd., 30).

¹⁴⁶ También sigue Vitoria a Santo Tomás en este punto cuando, en su Relección *Sobre el poder civil*, afirma que «todo poder público o privado por el que se administra la república secular no sólo es justo y legítimo sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que no puede ser abrogada ni suprimida ni siquiera por el consenso de todo el mundo» (Vitoria, 1998, 7). Esta legitimidad de los gobernantes infieles se fundamenta, en último término, en Aristóteles. En efecto, según Vitoria, la vida en sociedad fue necesaria para remediar la indigencia de los hombres (Ibíd., 11). Por otra parte, Vitoria sostiene que los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente (Ibíd., 59). Eran verdaderos dueños a pesar de su "infidelidad", y esta conclusión -Vitoria lo apunta- es de Santo Tomás (Ibíd., 73).

Apéndice V.

Este apéndice compara el modelo de colonización español en Sudamérica con el modelo anglosajón, en América del Norte. Considera que, mientras el modelo español era propio de un imperio «minero», en el que se necesitaba a los nativos, siquiera como mano de obra extractora de materiales, el modelo anglosajón se basa en la actividad agrícola de colonos para los cuales los nativos son, en el mejor de los casos, población inútil y, en el peor, obstáculos a eliminar. Por eso, aunque el dominio español en las Indias supusiese la muerte de millones de individuos, no cabe hablar, según Ferlosio, de «genocidio», pues tal eliminación de un pueblo entero ni era el objetivo de los conquistadores ni convenía a sus intereses. No hubo, pues, genocidio propiamente dicho (lo cual no mojera la opinión de Ferlosio sobre la actuación de los españoles).

Además, al describir los rasgos de la colonización anglosajona, Ferlosio relaciona la religiosidad de los colonos de origen holandés con el sionismo contemporáneo, especialmente con la corriente extremista «Eretz Yishraël». Los colonos puritanos protagonizaron un modelo de colonización poco duradero en Norteamérica pero muy exitoso en Sudáfrica. La inclinación veterotestamentaria que caracterizaba su religiosidad les llevó a interpretar su colonización a la luz de la historia de Moisés (¹⁴⁷).

Surge así la fortísima sospecha de que el sionismo no es algo reflorecido en el seno de las propias comunidades judías, a partir de una tradición autóctonamente conservada, sino una artificiosa reinención secundaria rebotada del veterotestamentarismo rehabilitado *ad hoc* por ciertas sectas cristianas reformadas, como comunidades religiosas minoritarias perseguidas, especialmente inglesas y holandesas. «Eretz Yishraël» no sería, así pues, sino el último caso de arreglo mediante emigración y establecimiento colonial de una comunidad blanca minoritaria discriminada y perseguida, como en el caso de los *pilgrims* del *Mayflower*. (...) Pero yo digo: entonces, ¿por qué precisamente Canaán? ¡2000 años de consanguinidad desparramada –y sin embargo, conservada– por cinco continentes no pueden ser realmente más que un caso muy grave de histrionismo historicista! (...) A tenor de lo cual, el éxodo sionista sería una *expatriación* colonizadora, urdida sobre el precedente de la de las ya referidas minorías cristianas reformadas. (...) Al retomar, de este modo, la tradición mosaica de una ya artificiosa rehabilitación cristiana, «Eretz Yishraël» sería como *repatriación*, desde el punto de vista de móvil ideológico, algo aun más gratuito y fantasmal de cuanto podría llegar a serlo un pretendido «retorno» de los sefardís de Sefarad (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 801).

5.4. Otras caras de la dominación.

La crítica de la dominación no se relaciona solo con la filosofía de la historia. También está viva esta actitud cuando Ferlosio habla de otros temas. Veamos algunos ejemplos:

Dominación y patriotismo.

Los discursos patrióticos y sus símbolos esconden (o disimulan mal) una realidad de dominación, ya sea efectiva o solo pretendida. Este tipo de análisis lo hace Ferlosio, por ejemplo, en un artículo de 1987: «Tal para cual» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 290-297). A propósito de cierta polémica sobre la *Ikurriña*, Ferlosio relaciona la existencia de banderas y de otros símbolos con la «fetichización abstractiva» en virtud de la cual la acción dominadora

¹⁴⁷ Este es el tema de un artículo publicado en la misma época de la redacción de los Apéndices a *Esas Yndias...*: «Un Moisés de tercera mano», publicado en *El País*, el 3 de noviembre de 1991 (Sánchez Ferlosio, 2000, 333-340).

convierte un «hábitat» en «territorio». Y es que el «territorio» no es sino el «hábitat» en cuanto que objeto de dominación. La dominación fetichiza un hábitat y expresa esa fetichización, entre otros medios, mediante las banderas. En cuanto que hábitat, la tierra es «el suelo de la vida»; en cuanto que territorio, es «el solar de la dominación». Por tanto, el único contenido del patriotismo territorialista es el «instinto de dominación». Volveremos a citar este artículo en el siguiente capítulo.

Dominación y antagonismo en el deporte.

Del tema del deporte nos ocuparemos en otra parte de nuestro estudio (v. 10.2). Podemos, sin embargo, adelantar aquí que, para Sánchez Ferlosio, el deporte es una manifestación privilegiada del antagonismo y, por tanto, del instinto de dominación. En un artículo de 1997, por ejemplo, afirma que si los estados democráticos no han renunciado a ensalzar el deporte de competición (o «agónico») es porque esta actividad rinde culto al puro antagonismo, y eso la convierte en instrumento educativo que no solo prepara para las relaciones competitivas propias de la economía de mercado, sino que también inculca los impulsos elementales del nacionalismo en cuanto puro impulso de dominación. Por otra parte, el deporte se revela como el medio y el lugar privilegiado en el que realizar y constatar el *dominio* sobre la carne y las pasiones (dominio que puede ser ejercido por el «lógos hegemónikós» o por «la férula de la santidad cristiana»). Lo que se esconde tras esta voluntad de dominio sobre la carne y las debilidades del alma son «los fines de la dominación». Ferlosio llega a afirmar que en la autocomplacencia por ese dominio de sí mismo estaban prefigurados «los furores de la dominación» (Cf. Sánchez Ferlosio, 2000, 475ss).

Dominación y uso desleal del lenguaje.

La crítica de los «lenguajes adaptados» incluye la idea de que el «adaptador» mantiene una relación de dominio sobre el destinatario. En virtud de esa relación, aquel juzga a este como no-maduro y lo hace «desde el canon de sus propias maneras de existencia». Por tanto, la adaptación es «una perversión lingüística» y «un acto de desprecio hacia el receptor» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 86-88). Por otra parte, cuando se bloquea o se inhibe la significación en cuanto que movimiento centrífugo hacia las cosas (v. 1.3.1. y 1.3.2.), el sujeto pone en marcha un mecanismo de protección frente a lo *otro* (principalmente, frente a la naturaleza). Esta actitud es la que Ferlosio detecta en el «movimiento mágico del denominar». Lo que con ella se pretende es «conjurar» lo distinto e irreductible a lo humano mediante ciertos usos del lenguaje, pretensión que, ciertamente, tiene mucho de *dominación* (en el sentido más propio de la *Dialéctica negativa* de Adorno) (Ibíd., 21-22). En el texto en el que expone estas ideas, Ferlosio está criticando, ante todo, la costumbre de precipitar el uso del nombre propio para referirse a los recién nacidos, y comenta: «la sociedad trata así de defenderse contra la amenaza de lo indeterminado, de abortar *in nuce* aquello que cada nuevo nacimiento puede traer de posibilidad, de originalidad capaz de confundirla y desbordarla» (Ibíd., 25).

Resumen

Ferlosio otorga prioridad al *furor de la dominación* como factor explicativo de la historia. Tiene prioridad frente a los factores económicos, puestos en primer plano por «la historiografía moderna». En *God & Gun*, la impugnación de la historia como historia de la dominación se formula a partir de la distinción de Hegel entre *felicidad* y *satisfacción*. La apología hegeliana de la Historia y las que siguen un patrón similar ensalzan, de un modo u otro, la satisfacción, lo cual implica una justificación del sacrificio de la felicidad en el altar del sentido. Hegel, en efecto, declara incompatible la felicidad (en el lenguaje de Sánchez Ferlosio valdría decir «los bienes de la vida») con la satisfacción (que cabe identificar con los «valores»).

La *concepción proyectiva de la Historia* legitima la dominación y, en cierto modo, es dominación. Sánchez Ferlosio se refiere a Polibio como antecedente de ese modo de pensar la historia cuyo máximo exponente es Hegel. Polibio es el formulador «*expressis verbis*» de la concepción proyectiva, pero la versión moderna de esta concepción presenta una novedad: extrema su voluntad de dar razón del sufrimiento. Da así respuesta a una necesidad de sentido que es común al impulso generador de todas las ideologías. Ferlosio tiende a interpretar la adjudicación de un sentido a la Historia como una imposición dominadora y legitimadora de la dominación; tiende a interpretarla, en fin, como *tiranía del sentido*. Hay que advertir sin embargo que, a la luz de las tesis de filósofos como Kant o Paul Ricoeur, no es obvio que el sentido emerja necesariamente como una imposición «tiránica».

La crítica de Ferlosio a la concepción proyectiva de la historia está muy relacionada con sus recelos ante la pretensión de «sentido». En la concepción proyectiva no hay «conocimiento completo» ni «juicio exacto» sobre la historia si no se tiene presente el todo. La historia universal troca las historias particulares en «lugar de aparición» del Todo.

Que la Historia Universal es historia de la dominación (y es ella misma dominación), lo anuncia ya el hecho de que, tanto Hegel como Polibio, al buscar los hechos más relevantes, cuya vinculación manifestaría la unidad del Todo, se refieren fundamentalmente a guerras y batallas, a victorias, conquista y hegemonías, es decir a «los hechos de la dominación».

Hay, pues, dominación, en la historia misma, pero la razón que la interpreta también puede ser razón de dominio. Ferlosio pone, en el curso de su reflexión, algunos acentos en los que se puede apreciar su afinidad con Adorno. La dominación no solo está en este o en aquel hecho «empírico», sino que su presencia puede rastrearse también en el pensar, e incluso en el concepto mismo de razón. En su personal formulación del tema, Ferlosio insiste en el modo en que la dominación está presente ya en el pensamiento occidental desde sus inicios en la antigüedad. En la conformación del concepto de razón, un episodio decisivo es la introducción del concepto de *lógos hegemonikós*. El *lógos hegemonikós* de los estoicos es el *lógos* concebido como *unidad de mando*, encargado de someter la concupiscencia en el individuo.

La referencia al *mal sin malo* expresa el hecho de que la dominación, como hecho histórico, es algo más que la suma de las actitudes y las acciones individuales de dominación; es una auténtica realidad «ultraindividual», un «universal histórico».

El descubrimiento y la colonización de América es un episodio paradigmático de la historia como historia de la dominación. Lo estudia Ferlosio en *Esas Yndias equivocadas y malditas* (1988-1991). El estudio de la conquista y colonización de América confirma el carácter de la historia como historia de la dominación. Además, este proceso histórico es ocasión de un juicio sobre la modernidad. La conquista y la colonización de América tienen especial interés por situarse en el mismo umbral de la modernidad, que es una época especialmente marcada por el furor de la dominación. En el siglo XV empieza a ser perceptible, con especial claridad, «la arrolladora galerna de la Historia Universal». Ferlosio manifiesta su aprecio por figuras como Francisco de Vitoria, que intentó paliar el furor destructivo de esta tempestad apelando, no al naciente humanismo de la época, sino al iusnaturalismo de Santo Tomás, al que se refiere como «el verdadero gigante de esta historia».

6

El antagonismo

Toda identidad vive y se nutre del antagonismo. La frase se encuentra en un texto de 1984: el *Discurso de Gerona* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 250). El antagonismo nutre las identidades y, en tanto esto es así, Ferlosio considera que no hay sujeto sin antagonismo. Esto es especialmente cierto para las identidades colectivas, como las patrias y los imperios. Por eso el antagonismo es, al mismo tiempo, suelo nutricio de las identidades y elemento esencial de la Historia (*en cuanto historia de la dominación*).

La cuestión del antagonismo ya se planteó a propósito de la narración, en la Primera de las *Semanas del jardín*. En efecto, toda narración implica *agonismo*. Aunque, *de hecho*, esto no tenga que ser siempre así, el *derecho narrativo* incluye este principio (v. 2.1.1.). La convención narrativa en virtud de la cual ha de haber una *polarización* proporciona *sentido* a la narración:

Dar sentido consiste fundamentalmente en despejar la opacidad de lo que se padece por el recurso a una proyección y polarización, en concebirlo y plantearlo a manera de contienda (hay quien no conoce otra racionalidad [...] que la de los ejércitos desplegados frente a frente: sólo al formalizarse la batalla considera llegada la verdadera claridad [...], como si no se cumpliese justamente entonces la extrema coagulación de las tinieblas): una neta y unívoca distribución de los papeles, piezas blancas y negras en tablero blanco y negro (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 84-85).

Así que toda narración es, de un modo u otro, la narración de una contienda: lo es cualquier narración cotidiana; lo es la narración relativa a un sujeto individual; lo es la narración de la historia de un sujeto colectivo; lo es esa gran narración que llamamos *Historia Universal*.

Cuando Ferlosio habla de la historia, o de las relaciones entre los hombres, el término que más emplea no es «contienda» sino otro más genérico: *antagonismo*. Ya tuvimos ocasión de explicar cómo, según Ferlosio, es insuficiente la lectura de la historia que ve en lo económico el factor determinante ya que, en su opinión, ese factor no es otro que el *furor de la dominación* (v. 5.1. y 5.2). Pues bien, la dominación está íntimamente relacionada con el antagonismo, y la principal forma de antagonismo es la guerra.

La «historiografía moderna» tendería a pensar que la guerra está subordinada a la economía, a los intereses materiales, de modo que sería (de modo más o menos consciente) un medio para conseguir fines de naturaleza económica o productiva. Ferlosio no comparte esta visión. En «El poder del fusil» (*El País*, 10 de noviembre de 1988) se refiere a una polémica clásica del marxismo: la que se explicitó en el *Antidürring* de Engels. Ferlosio afirma que siempre ha tenido la impresión de que Engels partía de una petición de principio: la necesaria racionalidad económica del todo. Asumido este presupuesto, no se puede aceptar que persistan las relaciones de dominación como un «negro grumo de irracionalidad», no se puede tolerar tal dimensión de la historia y del hombre, irreductible a la racionalidad económica del proceso histórico tal como el marxismo lo concibe (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, I, 617-618). Sin embargo, Ferlosio afirma esa irreductibilidad. Considera que afirmar, como hace Engels, que la violencia es el medio y el fin es el provecho económico, es despachar la cuestión de un modo demasiado pedestre (Cf. *Ibíd.*, 618-619) ⁽¹⁴⁸⁾.

Que, para Ferlosio, el principal antagonismo es la guerra, y que esta es una manifestación del antagonismo antes que un medio para lograr fines económicos (o de cualquier otra clase), es algo que se pone de manifiesto en «Las azoteas de Damasco», texto escrito «a manera de prólogo» a la cuarta parte del volumen I de *Ensayos y artículos* (*Ibíd.*, 457-461). Evocando los ataques israelíes sobre Damasco en la guerra del Yom Kippur, en la que hubo combates entre aviones y baterías de cohetes tierra-aire, Ferlosio se representa a la población de Damasco reunida en grupos sobre las azoteas y lanzando (como en realidad parece que ocurrió) «un inmenso alarido de triunfo y alegría» cuando un phantom enemigo era derribado (Cf. *Ibíd.*, 459-460). Ante esta escena, Ferlosio plantea la cuestión: ¿qué es la guerra?, ¿es «el terrible flagelo de las gentes», el «diezmador o destructor de las familias»? ¿o es «la exultante autorrealización y autocumplimiento de los pueblos», el momento de la plenitud colectiva? Se inclina a pensar que es más bien lo segundo, y no le arredra hacerse responsable de mostrar la guerra como algo hasta tal punto banal. Es el absoluto de la victoria (cuya persecución viene exigida por el antagonismo) lo que revela a verdadera naturaleza de la guerra:

Lo que es, en verdad, una guerra, hay que preguntárselo primordialmente a la victoria. (...) Todo intento de crítica pacifista, toda polemología que no empiece por rechazar drásticamente cualquier suerte de racionalizaciones (en sentido freudiano, y por ende fraudulentas) de la guerra, y no contemple cara a cara el elemento de tenebrosa y arcaica irracionalidad que se manifiesta en el amor a la victoria como fin en sí mismo, es un fatal error antropológico y está abocado al fracaso. Al hombre le gusta ganar, y la mera existencia del deporte competitivo (y más aun con el añadido de las adscripciones nacionales de los equipos), como contienda sin causa, y sin más fin que la victoria en sí, nos lo demuestra (*Ibíd.*, 460-461).

¹⁴⁸ Sin embargo, Ferlosio no ignora que, en lo relativo a la «querrela» entre la prioridad de las relaciones de dominación y la prioridad de las relaciones de producción, y especialmente al respecto del asunto militar, parece haber consenso sobre la prevalencia del criterio que se atiende a las segundas (o sea, a las relaciones de producción) (*Ibíd.*, 619).

6.1. El antagonismo y el «fetiche de la identidad» (segundo ataque).

El antagonismo es una realidad básica en los *hechos de la historia* y en la *historia de los hechos* (v. 2.1.5.). La historia es una narración y, como tal, sigue un esquema antagónico, por muy genérico que sea, y por muchas que sean las transgresiones de esta convención narrativa. Pero es que, además, los hechos mismos (o al menos los hechos relevantes para esos narradores de la Historia Universal que siempre son, de un modo u otro, sus apologetas) también son realidades antagónicas: batallas, conquistas... guerra.

El tema del antagonismo es antiguo en la obra de Ferlosio. Hemos visto cómo se plantea en *Las Semanas del jardín*. También es recurrente en diversos ensayos y artículos de los años 80 y 90. Pero se convierte en el tema fundamental, o al menos uno de los fundamentales, en *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008), que ya hemos mencionado en capítulos anteriores (¹⁴⁹).

El punto de arranque de este libro es una constatación que ya conocemos: «historia» ha pasado, de designar la «historia de los hechos», a designar también los «hechos de la historia». No hay que apresurarse a rechazar esta «anfibología» pues, aunque la «historia», en cuanto que narración, esté hecha de «ficciones», lo cierto es que dichas ficciones desencadenan auténticos «hechos». Las contiendas humanas no son, por lo general, encuentros fortuitos entre seres carentes de una representación de sí mismos y de su mundo. No, sino que las partes se enfrentan «bajo la mediación de una virtualidad de representación y en nombre de ella». A esto se atiene «la inmemorial institución de la batalla». En virtud de estas dinámicas, la contienda ve nacer (o al menos confirma y fortalece) la identidad de los sujetos, especialmente de los sujetos colectivos:

De ahí le viene la realidad de representación, de alegoría, que hace a las huestes enfrentadas representantes de sus símbolos respectivos. Esta subrogación de todos los combatientes de una hueste en el símbolo único que representan hace de la victoria un haber *pro indiviso*, absolutamente irrepartible, de todos ellos, de los supervivientes y de los muertos. [...] Pero ésta [la victoria], propiamente, en cuanto tal victoria, sólo lo es del símbolo en sí mismo. Si de Lepanto no podría decirse cabalmente tan siquiera que la espada rumí probase su calidad superior en cuanto arma frente a la cimitarra sarracena, menos aún podría decirse que la Fe de Cristo demostrase su mayor verdad o mejor bondad sobre la de Mahoma; fue estrictamente el símbolo de la Cruz el que simbólicamente se ganó la prez o el «más valer» de símbolo frente a la Media Luna (Sánchez Ferlosio, 2008a, 15).

La enemistad, cuya expresión por antonomasia es la batalla, es «la verdadera madre de los pueblos o patrias o naciones» en cuanto que sujetos que toman parte en una «Alta Alegoría» que se llama «historia». La batalla hace que el conjunto total de los miembros de la parte vencedora –incluidos los muertos– sean uno; lo mismo ocurre con la parte derrotada. Así es como la virtualidad simbólica, la ficción de la narración, toma cuerpo en la historia, se hace efectiva en la vida de los hombres.

Embebidos de este juego de representaciones, enajenados por el poder creador de identidades que tiene el antagonismo, los sujetos implicados en la contienda (o los relatores de la misma), solo pueden concebir el resultado de la batalla como *destino* (Ibíd., 16-19). Por el hecho de entrar en batalla, las suertes de ambas partes están «trabadas». No solo es que el lugar

¹⁴⁹ Aunque este libro se refiere constantemente al «antagonismo», el subtítulo es «Apuntes de polemología». En una nota al comienzo del libro, Ferlosio expresa su extrañeza por la ausencia, hasta 1946, de estudios publicados en los que se hable explícitamente de «polemología». Gaston Bouthoul –dice Ferlosio– «inventó» esta palabra que hoy es «de dominio público» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 8).

de la victoria admite un único implemento, sino que la victoria de una parte y la derrota de otra es la misma cosa. Derrota y victoria están en relación dialéctica: no existe ni se concibe la una sin la otra (Ibíd., 22-26). Así la noción de *destino* se impone a la mente de quien cae bajo el hechizo de la batalla y su poder sugestivo con respecto a las patrias y a la historia, con una fuerza similar (si es que no idéntica) a la que imponía el *sentido* a la narración, disolviendo la significación de las partes como algo independiente del todo:

La noción de «destino» vacía a los hechos de su carácter y su consistencia de hechos y los convierte en mera explicación, en la medida en que los nexos de sentido que pretenden resolverlos y explicarlos como su razón y su verdadero contenido se ponen usurpatoriamente en su lugar (Ibíd., 41).

Aunque no se puede ignorar la relevancia de los aspectos económicos (tal como ha señalado la historiografía moderna) las sucesiones en el poder, las luchas por conseguirlo, las guerras y las batallas no son meros accidentes. Hay que tener presente la relevancia de las guerras y sus batallas, no porque tengan, en sí mismas, un gran interés, sino porque, al considerarlas algo accidental, se deja de apreciar que «la esencia de la historia consiste en ser historia de la dominación» (Ibíd., 112) ⁽¹⁵⁰⁾.

Y bien, ¿cuál es el origen del *agón*? Es difícil establecerlo. Adorno, en su *Dialéctica negativa*, parece descartar que a este respecto se pueda ir más allá de la especulación, según este pasaje que Ferlosio reproduce:

No son superfluas las especulaciones sobre si el antagonismo originario de la sociedad humana es un pedazo de historia natural prolongada, que hemos heredado según el principio *homo homini lupus*, o si ha sido producido, *zēsei*; o también, si, en el caso de ser un producto, surgió de las necesidades de la supervivencia de la especie o, por el contrario, cuasicontingentemente, a partir de arcaicos actos arbitrarios con que fue asumido el poder. Ciertamente en este último caso la construcción del Espíritu universal se desmoronaría. Lo universal históricamente, la lógica de las cosas que se condensa en la necesidad de la tendencia de conjunto, se basaría en algo casual y externo a ésta, no se habría originado necesariamente (Ibíd., 123) ⁽¹⁵¹⁾.

El *agón* está profundamente arraigado en la conciencia humana. La palabra podría proceder de un lugar *sin ángulos* en el que los griegos peleaban. De ahí la hipótesis según la cual, entre los helenos, el *agón* fue la primera forma de un «espacio público», no ya como lugar de la lucha entre cuerpos, sino como lugar de cruce de «razones». Siguiendo a Marcel Detienne ⁽¹⁵²⁾, Ferlosio afirma que la conexión que le importa es la que existe entre el espacio público como espacio *agónico* y los orígenes de la razón. También la asamblea que deliberaba tenía forma *agónica*, las decisiones se tomaban según el criterio de «la palabra vencedora», de modo que la capacidad para vencer con la palabra en la asamblea se equiparaba a la destreza y al valor en el combate. Por tanto, el ejercicio de la razón es ya, en sí mismo, una forma –refinada– de antagonismo.

Toda identidad vive y se nutre del antagonismo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 250). En otras palabras: el pretendido *ser* (de los individuos, y sobre todo de los pueblos) se fragua en el

¹⁵⁰ En esta ocasión, no nombra Ferlosio explícitamente al marxismo pero todo indica que se refiere a esta corriente.

¹⁵¹ El pasaje está tomado del párrafo titulado «¿Es contingente el antagonismo?» (Adorno, 2005, 295-297)

¹⁵² La obra que cita Ferlosio es una de las más conocidas de este autor, de la cual existe versión en castellano: Detienne, M., *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1986.

antagonismo. En el ya citado *Discurso de Gerona* (153), Ferlosio sostiene que, cuando se plantea la pregunta por el *ser* de esta o aquella patria, no se nos pregunta con el «vacío» *ser* copulativo del gramático (único *ser* «noble, limpio»), sino con ese temible *ser* que es el «ser» con pretensiones ontológicas. Y no es necesario presentar una «enmienda a la totalidad» contra la ontología para presentarla, eso sí, y con toda rotundidad, «contra la *ontología histórica*, o por decirlo gramaticalmente, contra la ontología de nombres propios» (Ibíd., 246). La «Conciencia Histórica» -tan ensalzada por tantos- y el consecuente compromiso con la «Identidad» son un culto «supersticioso» (Ibíd. 249).

La patria, pues, es hija del antagonismo. En ocasiones (cuando se la concibe de modo territorialista) es, especialmente, hija del puro y desatado furor de la dominación. Si hay algo que la historia demuestra de modo «apabullante» es que la identidad de toda patria está fundamentalmente constituida por el nombre de sus victorias. Así lo expresa el siguiente pecio: «La verdad de la patria la cantan los himnos: todos son canciones de guerra» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 154).

De ahí la insuficiencia que Ferlosio detecta en la definición Ortega, para quien la patria es «un proyecto sugestivo de vida en común» (Ortega y Gasset, 2000, 33). En primer lugar, tal definición omite la referencia a lo esencial de la patria: su dependencia del antagonismo. Pero Ferlosio insiste en otra insuficiencia de la definición: si se habla de un proyecto hay que justificar debidamente, documentalmente, la existencia real de dicho sujeto, del mismo modo hay que mostrar cuál fue ese proyecto, quién lo hizo y cuándo. Por lo demás, en cuestión de sujetos, si cabe «andar jugando con plurales y nombres colectivos» es solo de un modo muy condicionado (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 260). En cambio, y probablemente contra las intenciones del formulador, hay algo «clarividente y certero» en una definición de José Antonio Primo de Rivera: «Una unidad de destino en lo universal». La unidad de destino es la unidad de los que se unen como una de las partes en la batalla. La batalla es, por excelencia, el momento del destino: la batalla «hace las partes entre los contendientes» (Ibíd., 261).

Todos los combatientes –fuera cual fuere su avatar individual en la batalla– a cuya insignia el destino se digne conceder la parte del vencedor constituyen un mismo y único sujeto: no otra es su unidad de destino. Pero es que, además, esta unidad de destino constituye (...) el resorte fundamental de la creación, consagración y plasmación de patrias. La patria es la unidad de sujeto en el reparto de las partes de vencido y vencedor. En cuanto a «lo universal», que se le añade en la definición de José Antonio tampoco encierra ningún mayor arcano que el de referirse al exterior común que engloba a todos los «otros» - y en cuanto tales siempre virtuales enemigos– respecto de los cuales, vencida o vencedera, cada patria vendrá a ser tal unidad de destino compartida, en el más implacable pro-indiviso. (...) la violencia creadora es el criterio último y secreto al que a la postre tendrá que remitirse toda noción de «identidad» en sentido histórico, que así, por ende, se muestra indisolublemente vinculada con el antagonismo (Ibíd., 262).

Es precisamente Israel, el pueblo con una «conciencia histórica» más exacerbada, el que ha construido y conservado su identidad «sobre la contraimagen permanentemente invocada y repintada de un enemigo eterno» (Ibíd., 263). Moisés ya supo del insustituible papel de la

¹⁵³ Ferlosio indica que este texto se preparó con ocasión de unas jornadas celebradas en Gerona, en febrero de 1984, bajo el título «¿Qué es España?» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 245). Venció la vergüenza ajena que dice haber sentido ante el mero enunciado de este tipo de problemas y asistió a las jornadas con la convicción de que los actos solo se podrían tener por exitosos si el resultado fuese «una tan completa destrucción de los fetiches de la Identidad y la Conciencia Histórica como para que sesión como ésta no vuelva a repetirse» (Ibíd., 249).

guerra como creadora de pueblos, como contenido constituyente del Yo colectivo en cuanto «nación». En la guerra, la colectividad cuaja en «un común y único Yo». A su vez, y por lo mismo, la unidad de ese Yo solo puede definirse por referencia a su destino bélico (Ibíd., 264). Modernamente, una «beata» concepción racionalista tiende a concebir la violencia como medio. Solo algunos autores –Ferlosio menciona a Fanon– han reconocido en la violencia misma la función creadora de pueblos y de patrias. La fuerza cruenta no solo produce el efecto deseado, agotándose entonces como fuerza, sino que ella misma se conserva y termina confundándose con el fin perseguido.

La guerra es la única cosa que hace patrias, que constituye unidades de destino; es la acción misma de tejerlas, y la patria, la unidad de destino, la identidad, no es sino lo tejido (Ibíd., 265).

Volvemos así a toparnos con la «mentalidad expiatoria», pues esta dependencia entre la identidad nacional y la contienda de la que surgió no es sino creación de *valor* mediante un sacrificio (v. 4.1.1.). En efecto, en el ensayo dedicado a la mentalidad sacrificial o expiatoria (*Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*) encontramos la siguiente aseveración: «nadie logró jamás tener tanta razón como los muertos, ni hubo nunca argumento más poderoso que sus muertes para dejar a la Causa irrefutablemente convencida de sí misma y convencidos de ella a los demás» (Ibíd., 360). Y, sin duda, la patria es una de las *causas* que, con más frecuencia, ha sustentado en la guerra (y en los que en ella murieron) tanto su autoridad como su arraigo en el corazón y la mente de los hombres.

Volviendo al *Discurso de Gerona*, lo más significativo que encontramos sobre la relación entre el patriotismo y la mentalidad expiatoria es el paso del tono descriptivo al valorativo. En efecto, Fanon era más bien descriptivo, y no dio el que, para Ferlosio, era el paso más importante: hacer el juicio de valor a partir del cual habría que criticar y revisar «todo irredentismo y nacionalismo». El juicio de valor no consiste sino en señalar «el carácter mítico, oscurantista, sangriento, opresor e inhumano de la identidad, el siniestro fetiche hoy renaciente y portador de la mayor amenaza de regresión» (Ibíd., 265-266).

Uno de los síntomas del carácter supersticioso de la Identidad y la Conciencia Histórica es la apelación al sentimiento como elemento de la argumentación. Ante todo, es de señalar que el sentimiento se dirige a una abstracción. Ciertamente, las abstracciones tienen una función muy digna en el conocimiento, pero «no deberían bajar al corazón». Constituido en pasión, el *ser* de la patria se sustrae a toda posible impugnación.

Pero lo único que demuestran estos hechos es la capacidad del hombre para vincular y comprometer pasionalmente su Yo con cualquier cosa por abstracta que sea, con cualquier fetiche mental, y especialmente si es de índole agonística. La realidad de la pasión no demuestra absolutamente nada sobre la realidad de su presunto contenido (Ibíd., 253-254).

Cualquiera tiene derecho a *sentirse* de esta o aquella patria. Lo criticable es la pretensión de que el contenido de ese sentimiento no sea discutible. Se puede discutir la racionalidad, la utilidad e incluso la respetabilidad del contenido de esa pasión. En esto, el nacionalismo no se diferencia de otras creencias (muchas veces religiosas), que suelen confundir el derecho a ser respetadas con la intocabilidad.

Ser y sentirse catalán es una decisión abstracta pasionalmente asumida (...). (Y no es que tenga nada yo contra las abstracciones; hacen un papel dignísimo en el órgano del conocimiento, pero no deberían bajar al corazón). Constituidos en pasión, el *ser de Cataluña*, la *esencia* catalana, se sustraen a toda posible

impugnación presentando por carta credencial la incontestable facticidad de toda pasión en cuanto tal. No habiendo piedra más ciega y más concreta que la de la pasión, la presentan por prueba irrefutable de la concreción y de la realidad ontológica de una esencia catalana (Ibíd., 253) ⁽¹⁵⁴⁾.

Lo único que en el nacionalismo podría ser humano y respetable es lo que cabría llamar «querencia del lugar» o «amor de aldea» ⁽¹⁵⁵⁾. Pero una cosa es que el hombre necesite un lugar propio que le sirva como última y primera referencia (incluso como lugar con respecto al cual ejercer su libertad, abandonándolo) y otra muy distinta es que vea algún tipo de mérito o valor intrínseco en el hecho de tener ese «ombligo» y de tenerle la querencia que le tiene (Ibíd., 269). Cuando este natural sentimiento o querencia se convierte en programa político, cuando se institucionaliza, es «irremediabilmente pervertido o destruido» (Ibíd., 256).

Es cierto que el antagonismo no solo está implícito en la idea de la patria. También está presente, en general, en toda *identidad*. Pero la pretensión y exaltación de la identidad nacional es especialmente irritante para Ferlosio:

Lo que más poderosamente excita mi atención e irritación crítica es el hecho de que exista entre los hombres una necesidad tan eminentemente abstracta y huera como el prurito de amor propio que les mueve a sentirse complacidos por una manifestación tan puramente verbal como la de gritar a coro por las calles: «¡Somos una nación!» (Ibíd., 259).

Y es que el antagonismo no es sino una polarización de la diferencia; lo que podría ser mera diferencia que «vive en paz» pasa a ser antagonismo; la cualidad se abstrae en identidad (Ibíd., 269). De ahí la importancia de los símbolos; de ahí que lo que se enfrenta en la contienda sean abstracciones y, necesariamente, los símbolos de esas abstracciones. Y, dado que la función del símbolo de identidad es, virtualmente, la diferenciación antagónica, la polarización absolutiza la diferencia en incompatibilidad (Ibíd., 269-270).

El *nefasto fetiche de la identidad* -que surge de la polarización abstractiva de la cualidad, concomitante a la absolutización de la diferencia en antagonismo o de la conversión de la cualidad en pretexto de una actitud antagónica- hoy en día imperante en todas partes, no es sino el espectral ectoplasma inevitablemente exhalado o emanado de las necesidades de autoafirmación antagonística a través de la cual las comunidades humanas, reducidas a un grado de indiferenciación cultural y de impotencia personal en la gestión de los negocios públicos cada vez más grande y más desesperado, buscan recompensarse de su nulidad social frente al poder en las satisfacciones sucedáneas de la superstición nacionalista (deportiva, si es que no cabe otra mejor), como, por lo demás, quizá en menor medida, ha venido ocurriendo desde antiguo una y otra vez (Ibíd., 270) ⁽¹⁵⁶⁾.

¹⁵⁴ En la mayor parte de este texto, Ferlosio se refiere al nacionalismo catalán. En otras ocasiones (y en algunos pasajes de este mismo texto) ha criticado igualmente el nacionalismo español y, en general, los discursos identitarios y las apelaciones a la *patria*. Como ejemplos de ello podemos mencionar dos artículos periodísticos: «Rabiosamente español» (*El País*, 23-2-1984) se escribió ex profeso para ser publicado en las mismas fechas de las jornadas gerundenses (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 142-147); «Andalucismo» (*El País*, 28-4-1996), detecta en el caso andaluz ciertos mecanismos reforzadores del discurso y el sentimiento identitario, como por ejemplo la tendencia a la sobreactuación para confirmar la imagen que los demás aplauden y ver así confirmada y exaltada la propia identidad (Sánchez Ferlosio, 2000, 341-348).

¹⁵⁵ Ferlosio recuerda y analiza «tres definiciones» de la patria: las ya mencionadas (Ortega y Primo de Rivera) y otra que, a pesar de ser «*un sangriento sarcasmo en labios de quien la profería*», es, tomada en sí misma, la que más se acerca a este único posible contenido de la idea de la patria como «querencia de lugar». Se trata de una definición que al parecer profirió en alguna ocasión Francisco Franco: «el hogar común de todos los españoles». Comenta Ferlosio que esta definición «nos viene a devolver precisamente aquel hogar del que semejante par de mangarranes quería oxearnos y desalojarnos (...) y nos reencienda aquella lumbre hospitalaria en torno de la cual hace ya siglos estamos esperando poder sentarnos de una vez en paz los unos a la vera de los otros» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 267).

¹⁵⁶ En uno de los apéndices de este *Discurso de Gerona*, Ferlosio reproduce un texto de Adorno en el que se expresan ideas afines a esta interpretación del nacionalismo. El texto está tomado de «Opinión, locura, sociedad», y

El título de un ensayo de 2002 recapitula todas estas ideas de Ferlosio sobre el antagonismo y las identidades colectivas: *La hija de la guerra y la madre de la patria* (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002]). La patria es hija de la guerra y, por tanto, no hay patriotismo que no se nutra del antagonismo. De ahí los recelos ante el patriotismo; recelos ante el patriotismo como tal, sin atender a posibles atenuantes: si las bienintencionadas distinciones entre las partes luminosas y oscuras de la Historia Universal ignoraban que, a fin de cuentas, toda ella es *dominación*, de modo similar, la bienintencionada distinción entre el sano sentimiento del patriota y los excesos del *patriotero* ignora que, en definitiva, la patria es siempre hija de la guerra ⁽¹⁵⁷⁾. Un mismo virus produce la dolencia «aguda» (patriotismo) y la dolencia «crónica» (patrioterismo); ni siquiera es el patriotismo una cepa benigna que pueda actuar como vacuna contra el patrioterismo (Ibíd., 209-212).

Tres casos ilustran en este ensayo la íntima relación entre la patria y la guerra: el patriotismo del Estado de Israel, el francés, y el de los Estados Unidos.

En cuanto al primero, ya conocemos algunas hipótesis sobre sus orígenes paradójicamente cristianos (v. 5.3.2.). Lo que ahora se añade es la referencia a la importancia que, en su formulación actual, tiene la Guerra Judaica narrada por Flavio Josefo. Según parece, la medalla conmemorativa de los reclutas israelíes está adornada con la inscripción: «Siempre seremos libres, Masada no caerá otra vez». Masada es el lugar en el que se supone (o se quiere creer) que los romanos infligieron a los judíos una derrota histórica que determinó su dominación. Ahora bien: ¿está justificada la identificación? Con demasiada desenvoltura se emplea la palabra «identidad» y se da por supuesto que el acto de identificación de los sujetos del presente con los del pasado está justificado. Estos actos de identificación –el de los reclutas israelíes como el de cualquier patriota– apenas esconde su gratuidad. El acto de identificación de los reclutas israelíes con los derrotados de Masada es, o quiere ser, un sacramento cuyo efecto (la identificación de los reclutas del presente con los derrotados del pasado) se obtiene *ex opere operantis* ⁽¹⁵⁸⁾, es decir, por la pura voluntad de identificación de los que lo llevan a cabo. De modo que la identidad que se afirma no solo es totalmente indiferente a lo remoto del correlato de la identificación, sino que también se siente dispensada de cualquier comprobación sobre la verdad o la falsedad del relato al que se apela. *La «identidad» no es, pues, más que el fetiche proyectado por una determinada voluntad de identificación; y el más imperativo de tal clase de fetiches es, huelga decirlo, este que nos ocupa: el de la patria* (Ibíd., 226).

de él seleccionamos estos fragmentos: «La forma característica de la opinión absurda es, hoy, el nacionalismo. Brota, con nueva virulencia, en todo el mundo, en una hora en que, sea por el nivel alcanzado por las fuerzas de producción técnicas, sea por la determinación unitaria de la tierra como planeta, ha perdido, por lo menos en los países desarrollados, todo fundamento en los hechos, habiéndose convertido completamente en una ideología, como en realidad siempre lo fue. (...) El nacionalismo les devuelve [a los individuos] parte del propio respeto que la colectividad les sustrae y cuya recuperación esperan de ella, al identificarse ilusoriamente con la misma. La creencia en la nación es, más que cualquier otro prejuicio emocional, la opinión como fatalidad: la hipóstasis al nivel de bien supremo en general de lo que de hecho nos pertenece, de la situación en que se está ocasionalmente. Infla al nivel del bien la miserable sabiduría de emergencia, de saber que todos vamos en el mismo bote, convirtiéndola en una máxima moral (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 285-286).

¹⁵⁷ Tampoco satisface a Ferlosio el «patriotismo constitucional», pues también el derecho fue creado por la violencia. Considera a esta idea un «novísimo embeleco» (Sánchez Ferlosio, 2002, 227). De la violencia creadora de derecho nos ocupamos en capítulo 7 (v. 7.1).

¹⁵⁸ La teología cristiana distingue dos formas de explicar la eficacia de los sacramentos: «ex opere operato» (por la mera realización del rito) y «ex opere operantis» (por la intención del celebrante).

Lo relevante del patriotismo francés es que, debido a sus orígenes, puede considerarse el patriotismo *moderno y contemporáneo* por antonomasia, el que concibe la patria como el conjunto de los ciudadanos. Mas tampoco se libera este patriotismo de la dependencia con respecto a las armas. Incluso se redobla esta vinculación pues, según el imaginario de la Francia revolucionaria y posrevolucionaria, el ejército es uno con la nación. El ejército era «la nación en armas» y, no en vano, el himno de esta nación es una marcha militar adoptada para tal función. El hecho de que La Marsellesa tenga letra y, sobre todo, el que en ella hable una primera persona del plural, tiene una función ideológica: sugestionar a quienes la cantan o la escuchan para que piensen que los soldados y la patria son una misma cosa. «Y lo más grave es que se lo creyeron», comenta Ferlosio. Es grave porque ese patriotismo, paradigma de los patriotismos contemporáneos, es el que impulsó, mantuvo y justificó las guerras napoleónicas en toda su desmesura (Ibíd., 226-227).

En cuanto a Estados Unidos, Ferlosio se fija en los sentimientos que embargaron a sus ciudadanos tras el atentado contra «los dos edificios iguales» del 11 de septiembre de 2001, así como en la forma de expresarse de sus más altas instituciones. Todo ello da pie a hablar de las manifestaciones de patriotismo como euforia colectiva dependiente de la guerra:

Una tal explosión de patriotismo, en que la patria se demuestra, de modo indiscutible, hija congénita de la guerra, es la explosión de una droga euforizante que manifiesta hasta qué punto la guerra es el momento de plenitud de un pueblo en cuanto pueblo, de una nación como nación (Ibíd., 242-243).

Terminamos esta parte de nuestro estudio con un breve repaso de algunos artículos en los que, a propósito de circunstancias concretas, Sánchez Ferlosio hace algún tipo de referencia al tema del antagonismo:

- «El acto de afirmación» (*El País*, 24 de noviembre de 1981) aplica al caso concreto de las afirmaciones identitarias españolas los mismos criterios que hemos explicado a propósito de los reclutas israelíes. El acto de afirmación reviste carácter sacramental: las palabras realizan (o pretenden realizar) lo que expresan. Es un acto voluntarista, por tanto. También es un acto tautológico, pues viene a decir «Yo soy yo». Pero es también, y ante todo, un acto antagónico:

Necesitando de un anti, como en el caso de la Antiespaña, el acto de afirmación se nos revela como un acto de autoafirmación, por cuanto hace referencia a una tensión hostil. En fin, que viene a ser en su función biológica idéntico al rugir y aporrearse con los enormes puños el hercúleo pecho del gorila en la selva, al decir: «Yo soy yo», o mejor: «¡Aquí estoy yo!», o incluso: «¡Antes que Dios fuera Dios y los Velascos Velascos, los Quirós eran Quirós!», o, finalmente: «¡A la bin, a la ban, a la bin, bon, ban, nosotros, nosotros y nadie más!», como en un partido de fútbol de colegio (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 141).

- «Tal para cual» (*El País*, 30 de agosto de 1987) ya se citó en el capítulo anterior, a propósito del antagonismo. Ferlosio lo escribió con motivo de una polémica sobre las banderas española y vasca, situación que ilustra la función de los símbolos en el antagonismo. Estas polémicas muestran, a un tiempo, el deseo de provocar de unos (los despreciadores de cualquier bandera) y el deseo de ser provocados de otros (los defensores de esa bandera cualquiera). Unos y otros buscan autoafirmarse. Lo que hay detrás de estas actitudes no es otra cosa que soberbia y, por tanto, antagonismo:

Sólo la efervescencia del antagonismo activo enciende y vivifica el color de las banderas, en tanto que su falta las lleva a la palidez y al desvanecimiento. (...) Las soberbias contrarias se

ceban mutuamente en el encuentro que las contraponen de poder a poder. (...) Nada dice, por tanto, a favor de las banderas la enfática afirmación de su índole simbólica (...). La bandera no sólo propende a convertirse ella misma en un fetiche, sino también a transfigurarse en fetiche la identidad que determina y representa y el suelo que señala por espacio de su dominación. En su función congénita y originaria de símbolo de dominación, la bandera tramita la fetichización abstractiva con que la acción dominadora convierte en hábitat un territorio. O, invirtiendo la frase, un territorio es un hábitat convertido en fetiche por la violencia abstractiva de la dominación. Tal abstracción consiste en allanar o dejar en suspenso las concreciones y determinaciones adquiridas por tal o cual tierra a través de una larga continuidad de relaciones, cada vez más cualificadas, con una determinada actividad viviente humana o animal. (...) La tierra como hábitat es el suelo de la vida; la tierra como territorio es el solar de la dominación. Es esta fetichización, que allana toda concreción cualificada de la tierra como hábitat y la convierte en territorio, la que, abstrayendo de la patria cualquier rasgo de querencia o madriguera, constituye el hueco y desnudo patriotismo territorialista, cuyo único posible contenido es el instinto de dominación. No obstante, es justamente este crudo y vacío fetichismo territorialista, tan estrechamente atado a la idolatría de la bandera, lo que hoy la gran mayoría de los hombres –ya estén en contra, ya estén a favor– suele entender por patriotismo. (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 293. 295-296).

- «Austerlitz» (*El País*, 6 de enero de 2006) trata, entre otras cosas, sobre el rechazo que mostraron muchos franceses ante la celebración del segundo centenario de la batalla de Austerlitz. No faltaban razones para ello pero, para el patriotismo tradicional y popular francés, negar Austerlitz es negar a la mismísima Francia. Y es que la patria, que puede concebirse como una suerte de «patrimonio hereditario», es como una «corona de batallas» en la que Austerlitz es la joya más valiosa. El patriotismo –francés en este caso– no ve en Austerlitz (o en los sucesos guerreros que jalonan la historia de cada patria) un mero objeto pasivo a cuyo usufructo se pueda renunciar. No, sino que, para el patriotismo, esa batalla es un objeto activo: todo francés pertenece a Austerlitz y Austerlitz pertenece a todos los franceses. Cabe renegar de ese vínculo, romper con él, pero no un neutral distanciamiento. El patriotismo es una presión transpersonal, reflejo del fuero de la guerra: el que duda sufre la extorsión consistente en recibir la acusación de ofender a los muertos. Así, una vez más, el dolor se convalida como sacrificio, se sacraliza la sangre, la muerte se transfigura en martirio. Se trata, en fin, de «operaciones de capitalización». Y la conservación de este capital necesita de conmemoraciones:

«La función sociológica del patriotismo es mantener la cohesión nacional; el instrumento oficial para la conservación de la historia, de la mémoire, son las conmemoraciones (...), la exhibición de banderas en los edificios públicos y, sobre todo, la celebración anual que todo Estado, viejo o nuevo, se preocupa de tener: la Fiesta Nacional, que es siempre fiesta militar, porque militar, guerrera, es siempre la naturaleza de la patria. Publiqué hace años un «pecio» titulado precisamente Alonsanfán, que me permito transcribir: “La verdad de la Patria la cantan los himnos: todos son canciones de guerra”» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 318).

- «La victoria es un absoluto» (*El País*, 4-10-2006) se escribió en el contexto de la «Segunda Guerra del Golfo». El artículo comienza refiriéndose a los estudios sociológicos que apoyan los análisis de las perspectivas electorales en Estados Unidos. Ferlosio se une a quienes opinan que la sociedad norteamericana es una sociedad asustada e insegura; una sociedad que, necesitada de mantener su poder y seguridad, «sigue convencida de que la victoria es algo insustituible». En la mente de los que así piensan y sienten, la victoria llega a ser un absoluto: no necesita ser justificada por su carácter de medio para ninguna otra cosa. Pero esto no es privativo de los norteamericanos, sino que es lo que le ocurre a todo contendiente en la guerra: «la victoria es un absoluto, que se tiene derecho a

*perseguir a ultranza», ya que «la derrota es la muerte del Yo de la nación, que es, por definición, un yo de guerra». Ese absoluto que es la victoria tiene poder incluso para integrar a los muertos en el Yo que vence; solo la victoria puede dar sentido a la muerte de los soldados anteriormente muertos. El carácter absoluto de la necesidad de la victoria llega hasta el extremo de justificar en base a ella la suspensión de las prohibiciones reguladas por el *ius in bello* (Ibíd., 392-399) (159).*

- La victoria como fin en sí misma es también el punto central de un artículo escrito poco después: «Nenikékamen» (*El País*, 13-2-2007). Las consideraciones que en esta ocasión hace Ferlosio ponen este tema en relación con la idea –ya aludida– del antagonismo como confrontación de símbolos y representaciones. Este carácter de la batalla explica la importancia de la «notificabilidad»:

La índole esencial de la victoria connota un componente simbólico imposible de eludir; certeramente lo decía mi malogrado amigo don Jacinto Batalla y Valbellido (160): «Lo que hace victoria a una victoria no es el hecho, sino la noticia» (Ibíd., 400).

De ahí la necesidad de un momento en el que se pueda decir «¡Hemos ganado!». Y es que la *notificabilidad* es lo único que parece poder lograr esa euforia que caracteriza al patriotismo, «esa mala pasión de borrachos de aguardiente de alcohol de quemar». Por otra parte, este artículo vuelve a mostrar la relación entre el patriotismo, el antagonismo y la «mentalidad expiatoria», al referirse a la frase de un general británico, vencedor en las Malvinas, que dijo: «Ahora las Falkland son nuestras porque las hemos *pagado* con vidas de jóvenes británicos; todo intento de cuestionar este derecho es, sin más, una ofensa a los muertos». Cómo ofensa a los muertos se percibe, según esta mentalidad, no ya solo la defensa de una opinión o una causa distinta a aquella por la que se considera que aquellos murieron, sino también el pacifismo o las políticas de apaciguamiento (Ibíd., 402ss). Todo ello conduce a una concepción en la que la guerra no es sino la lucha entre el bien absoluto y el mal absoluto. De ahí el concepto de «guerra escatológica», del que nos ocuparemos en otro apartado de este capítulo.

- El último texto que vamos a citar nos puede servir para recapitular lo dicho hasta ahora y para anunciar otros aspectos del tema, a los que nos referiremos a continuación. Se trata de un fragmento del artículo «Restitución del fariseo», publicado en *El País* el 25 de noviembre de 1979:

La guerra es el momento de plenitud, de exaltación y euforia de los pueblos, de su autoafirmación y cumplimiento, pues el antagonismo es la raíz de toda identidad. Los helenos sabían candorosamente bien lo que es el ser, la identidad del pueblo, cuando por toda carta de identificación proclamaban los nombres de sus grandes jornadas victoriosas: «Nosotros somos los de Maratón y Salamina, los de Platea y Micala». Identidad es negación, execración y destrucción del otro, y el otro es siempre el malo sobre quien se expulsan y proyectan todos los propios demonios interiores. La ingenuidad idílicamente racional del economicismo marxista y no marxista, que mira las guerras como conflictos de intereses, sobrevuela como un factor superestructural lo que está en la estructura de la guerra misma: su poder catártico, su poder

¹⁵⁹ La amenaza de iniciar la guerra es un compromiso del yo consigo mismo en el que este pierde su albedrío. Ferlosio llama a este fenómeno «síntesis de la fatalidad» (v. 6.4.). Del *ius in bello* y del tema de la guerra justa nos ocuparemos también en este mismo capítulo (v. 6.3).

¹⁶⁰ A lo largo de su obra, Ferlosio atribuye varias sentencias a Jacinto Batalla y Valbellido. Todo indica que se trata de un apócrifo. Sin embargo, en su obra publicada no hay confirmación expresa de esta suposición.

purificador y santificador, la inmensa gratificación moral que la guerra es capaz de ofrecer a la conciencia individual y colectiva de pueblos empedernidos en la concepción expiatoria de la existencia. De aquí la destrucción y la degradación moral que inevitablemente parecen suceder a toda guerra, la regresión a la niñez –siempre sentida como rejuvenecimiento–, la vuelta a Caperucita y el lobo feroz, al punto cero de la experiencia moral: aquel en que el bueno y el malo aparecen absolutizados y encarnados como figuras ontológicas (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 133).

6.2. El farisaísmo ⁽¹⁶¹⁾.

Al análisis general del fenómeno del antagonismo ya ha mostrado su estrecha relación con los discursos identitarios. También hemos visto que una de las posibles lecturas de todo antagonismo es la lectura moral, es decir, el antagonismo puede tener, como una de sus dimensiones, la erección de la propia bondad sobre maldad de los otros. De modo que, en la medida en que el antagonismo construye identidades, podemos decir también que esa construcción de identidades tiene un aspecto moral. Este aspecto del antagonismo ha interesado especialmente a Sánchez Ferlosio. Siguiendo a Max Weber, lo ha denominado «farisaísmo» (Cf. Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 145). Desde su punto de vista, la moral tiene un peligro: puede ser utilizada como instrumento para alimentar antagonismos y, por eso mismo, para cimentar identidades. Podemos decir, pues, que la experiencia del antagonismo, en cuanto que experiencia moral, se llama farisaísmo, que el farisaísmo es la consecuencia de una contaminación antagonística de la moral, o que el farisaísmo es un antagonismo cuyo aspecto moral se ha hipertrofiado. En cierto modo, ambos fenómenos se implican mutuamente. Por una parte, el antagonismo es causa del farisaísmo cuando la confrontación (no necesariamente armada) es la experiencia fundamental que determina los juicios sobre el bien y el mal. En sentido inverso, el farisaísmo es causa del antagonismo en la medida en que la autopercepción que un colectivo tiene de sí mismo como «los buenos» (y, en consecuencia, de «los otros» como «los malos») alimenta o favorece el enfrentamiento (no necesariamente armado) con esos «otros» ⁽¹⁶²⁾.

Los buenos son los nuestros. Esta es la identificación que surge como consecuencia de esa peculiar amalgama de antagonismo y moral que es el «farisaísmo». A esta identificación, Ferlosio la ha denominado «la tautología originaria»:

«Los buenos son los nuestros»; la tautología del agón, donde no hay buenos ni malos, sino sólo los nuestros y los enemigos. ¿Los buenos? ¿Pues quiénes van a ser? El que lo ponga en duda es un traidor (Sánchez Ferlosio, 2008a, 264) ⁽¹⁶³⁾.

¹⁶¹ La Real Academia acepta tanto «fariseísmo» como «farisaísmo». Ferlosio utiliza más «farisaísmo». Mantenemos la forma utilizada por cada autor que citamos. En cuanto al sentido moral del término, obviamente tiene su origen en la secta judía de los Fariseos, y especialmente en el relato evangélico del fariseo y el publicano (Lucas 18, 9-14).

¹⁶² Un caso extremo de antagonismo en el que se puede achacar a las partes –o al menos a una de ellas– el estar afectadas por el farisaísmo es para Ferlosio la guerra justa, que él caracterizará en ocasiones como «guerra escatológica». De ello nos ocupamos en el siguiente apartado.

¹⁶³ Esta idea encuentra expresión literaria en un pasaje de la última novela de Sánchez Ferlosio: *El testimonio de Yarfoz*. Cuando los viejos generales de uno de los bandos en guerra, deseosos de ir a la batalla, reclaman a sus príncipes «cuando menos, una expedición punitiva», un joven oficial pregunta: «¿Punitiva? ¿Pues qué nos han hecho?». A lo que un viejo general replica: «¿Que qué nos han hecho, pregunta un guerrero? ¡Ser nuestros enemigos! ¡Eso nos han hecho!» (Sánchez Ferlosio, 2010, 92-93).

El fragmento pertenece a *God & Gun*. Es lógico que en este libro, dedicado casi en exclusiva al antagonismo y sus manifestaciones, se hable del farisaísmo. Concretamente, en el «Libro VIII» encontramos una descripción de la génesis de cierta idea del mal como Mal absoluto. Siguiendo a Weber, Ferlosio se remonta al dualismo griego y da cuenta de su incorporación (tardía) al judaísmo, desde donde pasó al cristianismo a través de Pablo. Pero, según Ferlosio, Weber omite un dato: la recuperación del mito del pecado original, para lo que fue decisiva la interpretación que «el neoplatónico Filón» hizo del relato del Génesis, viendo en él, no tanto los orígenes del pueblo judío como de la Humanidad. Filón interpreta el pecado original a la luz de la idea -griega- del antagonismo entre el cuerpo y el alma, antagonismo hereditario para la estirpe humana. Posteriormente, se retrotrajo el antagonismo entre el Bien y el Mal hasta el pecado original para fijarlo como principio de la historia de la salvación ⁽¹⁶⁴⁾. Ferlosio considera que esa idea de «el Mal» es un «barato comodín ideológico», y recuerda cómo, a pesar de su extensión, fue rechazado por San Agustín. Pero el repudio de la idea de «el Mal» que interesa a Ferlosio es el de Weber, quien, en *El político*, tacha de «abyecta» esa «manía clerical de querer tener razón». Esa «manía» también puede formularse así: es la «utilización de la moral como instrumento para tener razón» (Ibíd., 137). Esto es lo esencial del «farisaísmo» ⁽¹⁶⁵⁾.

El uso habitual del término «fariseo» en castellano es distinto: «fariseo» suele llamarse al que tapa hipócritamente su vicio con una apariencia de virtud. Pero, si nos ceñimos más al texto del Evangelio, el fariseo parece ser, más bien, el que mira con complacencia su superioridad moral sobre el vicioso o sobre el pecador. Este sentido se acerca más al concepto que hemos perfilado, pero no coincide del todo con él, ya que Ferlosio considera que el «farisaísmo» es toda una forma de juzgar sobre el bien y el mal, «una personalidad moral entera y veraz». El artículo «Restitución del fariseo» (*El País*, 25-11-79), se refiere a este asunto y propone esta definición:

En la esencia del fariseo están la relación, la comparación y la autoedificación por contraste. El fariseo puede, pues, definirse como el que construye su bondad o santidad con la maldad o iniquidad ajenas. Necesita del malo y lo cuaja ontológicamente en el aire con una sobrehumana maldición, para constituirse él, por contraposición, en bueno (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 132).

Un ejemplo paradigmático de farisaísmo lo encuentra Ferlosio en el desfile de la victoria celebrado en París el 14 de julio de 1919. Este episodio permite apreciar la estrecha relación del farisaísmo con el antagonismo, ya que pone de manifiesto cómo las guerras acrecentan la convicción de «tener razón». En efecto, las posguerras parecen ser tiempos propicios para el farisaísmo; Ferlosio llama la atención sobre el hecho de que, en las posguerras, la guerra recién terminada suele considerarse como «un amanecer», como el momento en que el pueblo ha emprendido «una nueva vida». Estas sugerencias muestran el carácter moralmente destructor de las guerras (Ibíd., 133).

¹⁶⁴ De ahí que la guerra, cuando se lee y se justifica utilizando esta «falsilla» se pueda denominar «guerra escatológica». En la teología cristiana, la escatología es el tratado de las «postrimerías», que pueden interpretarse como la culminación de la Historia de la Salvación.

¹⁶⁵ Una cosa es el farisaísmo histórico y otra el farisaísmo como fenómeno moral. Sin embargo, los estudios de Weber hacen ver que el movimiento histórico tenía algunos de los rasgos que definen la actitud moral que interesa a Ferlosio. En los Ensayos sobre sociología de la religión, al estudiar el fariseísmo como «religiosidad de secta», Weber señala su carácter reactivo: era una reacción contra el helenismo (Weber, 1988, 411); también definía a los fariseos su reacción contra la casta sacerdotal; y, en general, se sentían segregados de los judíos que no llevaban una vida santa (Ibíd., 412-413).

El fariseo es reactivo, y el escándalo es el «momento crucial» de su actitud moral. Por eso lo describe Ferlosio como una regresión al *punto cero de la experiencia moral*. En «La conciencia débil se lava la sangre» (*El País*, 10-12-82), Ferlosio afirma: «El esquema, fácilmente ontológico, de los buenos y los malos, es el punto cero de la experiencia moral» (Ibíd., 270). Esta experiencia del «punto cero de la experiencia moral» está presente en lo que Ferlosio entiende por «farisaísmo» y, a su vez, hace que el fariseo tenga algunos elementos en común con el «justiciero»¹⁶⁶.

También conviene señalar la relación que existe entre el sentido que Ferlosio da al «farisaísmo» y la idea de sacrificio (v. 4.1.1.). En efecto, en el «Apéndice» a *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, que lleva por título *La mentalidad expiatoria*, hay otra referencia al mencionado desfile de París en 1919. En esta ocasión, Ferlosio comenta ese hecho en un sentido similar al que acabamos de reseñar pero añade otra consideración: era la lógica propia de la mentalidad expiatoria la que guiaba a los organizadores del desfile, los cuales echaron mano de la «acrisolada concepción del sacrificio como creador de valor», refrendando en los franceses la convicción de haber acumulado en sí, como nación, «un inconmensurable capital moral, junto con el más pleno, total, inapelable autoconvencimiento de tener razón» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 472-473).

Para completar esta caracterización del «fariseo» tal como lo concibe Ferlosio hay que advertir que la guerra no es la única forma de antagonismo en la que se verifica la realidad del farisaísmo, ya sea como causa, como consecuencia, o como una dimensión de la disputa. Como ejemplo, se refiere Ferlosio al farisaísmo en la política, que llega a ser «casi profesional».

Por tanto, podemos decir que la crítica del farisaísmo es una constante de la obra de Sánchez Ferlosio como ensayista y articulista. La referencia a este tema la volvemos a encontrar en diversos textos, entre los que aquí vamos a destacar, por una parte, ciertos «pecios» de *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* y, por otra parte, algunos artículos a los que nos referimos más brevemente.

Algunos pecios de *Vendrán más años...* confirman que, desde el punto de vista de Ferlosio, los fenómenos del antagonismo, el farisaísmo y la mentalidad expiatoria están vinculados (todos ellos, generalmente, al servicio de la «identidad»). Los siguientes se citan solo a modo de ejemplo:

La poderosísima seducción catártica de la guerra se manifiesta en la popularidad de quien promete sacrificios. Nadie lo demostró ni lo explotó mejor que Winston Churchill con su discurso de «Sangre, sudor y lágrimas». El fariseísmo ha penetrado y corrompido hasta lo más profundo almas y cuerpos: la seducción del sacrificio y el placer de la laceración están en la catarsis, o sea en el sentimiento de estar acumulando un capital moral (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 93).

Tan sólo la Justicia pudo enseñarle a la moral esta otra perversidad: que ser bueno y ser malo son la misma cosa, sólo que del revés. Así, poniendo entre una y otra cosa al mismo tiempo la identidad de lo simétrico y el abismo de la especularidad, pecaba por dos veces, terriblemente, contra el hombre (Ibíd., 100).

¹⁶⁶ De esta última actitud nos ocuparemos en el capítulo de este estudio dedicado al Estado, concretamente, cuando presentemos las opiniones de Ferlosio sobre la moral y el derecho (v. 7.3.).

Además de los textos citados, en este libro se puede reconocer cierta unidad en una serie de fragmentos que parecen formar una sección dedicada a la tolerancia y la indulgencia (Ibíd., 105-111). El tratamiento de estos temas es ocasión de una audaz vuelta de tuerca al tema de la crítica del fariseísmo, mostrando a los afectados por este vicio como los verdaderamente perversos, y por tanto como objeto de indulgencia. Ferlosio descubre una mala interpretación de la indulgencia que llevaría a una crítica del farisaísmo –así como de la mentalidad «justiciera» y de aquellos que denomina «moralistas ontológicos»-. Algunos pecios de esta sección son los siguientes:

(«Admonición») Quien, como tú, Rafael, tanto presume de haber sabido labrar su propio corazón hasta aprender a no olvidar ni relajar jamás el más empecinado impulso de indulgencia ante los vicios, los pecados o los más tremendos crímenes de aquellos a quienes los moralistas ontológicos dejan clavados, como un reo a su cruz, al congénito estigma y veredicto inapelable de Malvados, si quisiese de veras demostrar que esa indulgencia no está condicionada ni es mera presunción, tendría que someterla a la prueba de fuego de acertar a sonreír con igual benignidad ante la petulancia narcisista –y a veces farisaica- de los que bajo esos mismos fundamentos ontológicos se tienen por virtuosos.

Ser indulgente con los malos es algo que el corazón aprende fácilmente desde niño; es saber ser igualmente indulgente con la insoportable, y aun a menudo cruel, arrogancia y petulancia de los virtuosos lo que el corazón suele aprender sólo tarde y con esfuerzo, y en ocasiones nunca.

¿Quién te ha metido en la cabeza –me dice la Indulgencia- ese funesto error de que yo era un hada mediadora o abogada defensora de los malos ante el severo tribunal de los virtuosos? ¿Nunca he argüido ante ese tribunal, puesto que nunca he legitimado tampoco la virtud! ¿Cómo podría yo mediar acuerdos o propiciar lenidades entre partes, si está en mi condición precisamente disolver y confundir la dualidad de cualesquiera dos partes enfrentadas? Y si, por la limitación inevitable de las experiencias más tempranas, me conociste como compasiva ante el pecado y con los pecadores, nada te daba, sin embargo, derecho o fundamento para suponerme (sin advertir que de este modo no hacías más que copiar, salvo que inversamente, la eterna parcialidad de todo tribunal humano) severa y hasta cruel con la virtud y con los virtuosos.

(Ibíd., 105-107).

Al farisaísmo también lo retrata una expresión del castellano que ha llamado la atención de Sánchez Ferlosio: estar «cargado de razón». Extractamos un pecio dedicado a esta expresión:

(«Cargarse de razón») En la noción de «cargarse de razón» está implícitamente entendido que el que se carga de razón no es alguien que haga algo, sino alguien que permanece inmóvil mientras otro, añadiendo torpeza sobre torpeza, error sobre error, injusticia sobre injusticia o maldad sobre maldad, viene de alguna forma a convertirse en un auténtico motor que carga de razón (y creo que cuadra la eléctrica metáfora) la dinamo o la batería del primero, como si acumulase un potencial moral a favor de éste. Tan sorprendente representación activa al que, inmóvil, se carga de razón por obra y gracia de la acción ajena, y merced a la cualidad de sinrazón que se le supone a ésta, es la imagen más viva del fariseísmo y el testimonio lingüístico fehaciente de su realidad. Quiero decir que ninguna evidencia más segura podría haber de la realidad psicológica del fariseísmo, como mecanismo moral definido por «construir la propia bondad con la maldad ajena» (Cf. Max Weber, «utilización de la moral como instrumento para tener razón»), que los inequívocos rasgos conceptuales de esta expresión tan natural – y genial- del castellano que es «cargarse de razón». (...) Percibo una clara conexión entre el fariseísmo y las representaciones «contables» (de contabilidad) características de lo que en otros lugares he descrito bajo la denominación de «mentalidad expiatoria», en la medida en que también aquí nos encontramos ante una nítida relación de intercambio –y aún de equivalencia con inversión de signo- entre el saldo positivo (o sea, de razón) que en su HABER va acreditando el que se carga de razón y el saldo negativo (o sea, de sinrazón) que combinadamente va gravando la columna del DEBE del contrario. (...) Pero lo que más especialmente conviene recalcar en este peregrino tráfico moral tan genialmente definido por la lengua castellana como «cargarse de razón» es la singularísima peculiaridad de que aquí, a

diferencia de lo que –según dicen- suele darse en cualquier otro fenómeno económico, la auténtica creadora de riqueza sea, paradójicamente, cierta especie que por su propia índole –y aun por su nombre mismo- inscribiríamos bajo el epígrafe de «deuda», esto es, la sinrazón. En efecto, no es sino el ajetreo empedernido, el infatigable movimiento de la sinrazón lo que genera las rentas positivas de razón que vienen a engrosar cada vez más el capital moral (¿de los virtuosos?, ¿de las naciones?, ¿de la Humanidad?) que acaba siendo acreditado en el HABER del Cargado de Razón, sin que éste mueva tan siquiera un dedo. (...) (Ibíd., 145 ss).

En cuanto a los artículos en periódicos, podemos citar tres:

- «Rayado como una cebra» (*El País*, 18-2-1990) se refiere a la tendencia al escándalo (característica del farisaísmo). Además, encontramos en este artículo otra referencia a la expresión castellana «cargarse de razón». Ferlosio cita un artículo de Antonio García Trevijano, en el que dice que la sensibilidad moral de la sociedad española está cambiando y que «el escándalo público ante las mentiras del poder es síntoma de libertad y sanidad moral». Lo que interesa a Ferlosio es, ante todo, distinguir entre «sensibilidad moral» y «sensibilidad política». La sensibilidad política se asocia, acaso, a la atención que despierta un asunto en los periódicos, pero esa atención no es directamente proporcional a la sensibilidad moral de los lectores. Es la propensión a escandalizarse, y no la sensibilidad moral, lo que explica la atención que despiertan ciertos asuntos, y esa tendencia es, para Ferlosio, una «enfermedad» propia del que tiene afianzado el sentimiento de la propia virtud (no otra, por cierto, es la actitud de quien «se carga de razón»):

La denuncia de esta miseria es tan antigua como la parábola del fariseo y el publicano. El fariseo es el que encarece y eleva a modo de torre su virtud por comparación y por contraste especular con la hondura del pozo del pecado ajeno. (...) El escándalo es el medio específico de la autoafirmación moral; tal autocomplacencia explica la avidez de drogadicto con que el virtuoso corre constantemente en busca de motivos para escandalizarse (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 750).

- En «¿Tú de qué lado estás?» (*El País*, 7-12-96), un caso de asesinato da pie a un comentario sobre la reacción de «ira» que puede provocar en la sociedad la más mínima vacilación en la emisión de un juicio moral sobre ciertos reos. Esta actitud se expresa, por ejemplo, en la frase «¿tú de qué lado estás?», propia del «primitivismo americano» que hoy, según Ferlosio, domina el mundo.

La abolición de Dios ha derramado menos bendiciones que las que era verosímil esperar. No sólo es que su culto haya sido rápidamente reemplazado por el de otros fantasmones semejantes, como el Individuo autónomo y emancipado, la Razón, la Historia Universal, el Progreso, la Grandeza del Hombre y de la Marcha de la Humanidad, etcétera, sino que cuando había Dios eral al menos un buen comodín para poder decir que sólo Él sabía lo que hay en la mente y en el corazón humano (Sánchez Ferlosio, 2000, 427-428).

A este respecto, Ferlosio reivindica «la benigna figura cristiana del pecador». A diferencia del «réprobo», el pecador seguía siendo «de los nuestros». Pero esta figura fue suprimida por Calvino (mediante la idea de la predestinación), o por Campanella (que pretendía considerar no humano a quien no se integrase en su Ciudad del Sol) (Ibíd., 428) ⁽¹⁶⁷⁾. Parece, pues, que el sentido moral actual se ve bastante afectado por cierto

¹⁶⁷ Nos referiremos en varias ocasiones a este juicio de Ferlosio sobre Campanella. Será en el capítulo 8 cuando lo discutamos (v. 8.2.2., nota 258).

calvinismo, pues se tiende a no ver más que sujetos absoluta y definitivamente «malos» y sujetos absoluta y definitivamente «buenos».

- «Catarsis» (ABC, 28-5-2002) abunda en el carácter de «renacimiento moral» que suelen comportar el farisaísmo y, en general, los juicios contaminados por el antagonismo. Lo que en esta ocasión subraya Ferlosio es la idea de «purificación» que dicha renovación suele aparejar. Cuando un pueblo se siente impuro (por insatisfacción, por hastío, por rencor hacia sí mismo...), está indefenso ante la seducción del ángel que le canta la purificación. La catarsis que el nazismo supuso para los alemanes se explica, en parte, por lo sugestión de purificación que este movimiento provocó. Por su parte, la catarsis inglesa durante la Segunda Guerra Mundial apeló a la «ideología cristiana», «la única de las concepciones de este mundo que le ofrecía el instrumento de catarsis del que podía ya esperar la salvación: el amor del sufrimiento» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 29).

Nada denuncia más el grado de embrutecimiento, perversión y necesidad que aquella frase que suele aparecer tras la victoria y nadie llega a oír como un sarcasmo: «Hoy se abre ante nosotros una nueva Era». Un sentimiento de inocencia originaria, de primer día, de amanecer, que da el alcance de miseria extrema que la catarsis consigue producir (Ibíd., 30).

6.3. La guerra y la moral ecuménica. O los problemas del universalismo.

El sujeto que se apresta a entrar en guerra ve comprometido su *ser* en ese trance. Pero el elemento moral (siquiera en cuanto que mera necesidad de sentir la propia acción como buena o justa) forma parte de los discursos identitarios. Por eso no es extraño que la bondad del YO que va a la guerra (o, en general, del yo que tiene cualquier tipo de relación antagónica) se construya a partir de la maldad o la iniquidad de la otra parte, de modo que la propia acción -antagónica con respecto a aquella- se concibe como buena y justa.

Buena parte de *God & Gun* trata sobre el problema de la guerra justa. Nos referiremos aquí, especialmente, a los libros V y VIII (Sánchez Ferlosio, 2008a, 135-164. 237-279). El punto clave de estas consideraciones de Ferlosio sobre la «guerra justa» es la distinción entre «guerra entre partes» y «guerra escatológica». En la guerra entre partes los contendientes se enfrentan por una querrela concreta, pero ello no les impide reconocer al contrario un estatus, un derecho. Por eso existe un *ius in bello*. Un ejemplo de esto, citado recurrentemente por Ferlosio a lo largo de su obra, es el episodio de Camilo en el sitio de Falerios (siglo IV a.C.), recogido por Plutarco en sus *Vidas paralelas*. El maestro público de la ciudad sitiada ofreció a Camilo por rehenes a sus niños. Pero Camilo lo rechazó. Para él, la guerra, aunque cruel, tenía sus leyes, y los Faliscos supieron reconocer la virtud de aquel hombre que había sabido «poner la justicia por encima de la victoria». Lo relevante está en la diferencia entre la actitud de Camilo y la actitud pragmática que hubiese argumentado que no hay mal en aprovecharse de una traición que uno no ha cometido, sin hacer daño a los niños y evitando además un mayor derramamiento de sangre (Ibíd., 135-136).

Pero esa actitud pragmática no es la única que se opone a la de Camilo. Su respeto al *ius in bello* se distingue de la mentalidad de quien, por creer que representa al *bien* en su lucha contra el *mal*, deja de ver en el enemigo a un semejante. En *Economía y sociedad* (Parte II, Capítulo V), Weber se refiere a la distinción entre guerras *justas* e *injustas*, considerándola «un producto

farisaico desconocido por la antigua y auténtica ética de la guerra». Y es que en el sentido antiguo –continúa ya Ferlosio–, la guerra no era «justa» en virtud de la querella, sino que la justicia dependía de la observancia de una serie de prescripciones formales (rituales a la postre). Así, por ejemplo, en el *sanctissimum ius fetiale*, alabado por Cicerón, lo que hacía justa a la guerra era el cumplimiento por los «sacerdotes» faciales de unas formalidades rituales que, a su vez, debían su sentido a la conciencia de un deber de *pietas* para con la parte demandada, es decir, de un reconocimiento de su personalidad jurídica. La mayor o menor justicia tanto de la causa propia como de la causa del enemigo en nada afectaba a estas obligaciones de reconocimiento del derecho de la parte contraria. Esto es lo propio de la «guerra entre partes».

El reconocimiento de la personalidad jurídica del adversario implica algún sentimiento de afinidad. Pero esta ética guerrera no podía trascender el contexto, por así decirlo, «familiar», y era débil más allá de él. En efecto, la legitimación de las grandes empresas históricas, ya se trate de la creación y extensión de imperios o de la lucha contra *el mal* en nombre de *la humanidad*, no pueden asumir esta indiferencia de la antigua moral guerrera ante la justicia del *contenido* de la querella; dicha legitimación exige la distinción entre guerras *justas* e *injustas*. Una de las cuestiones más importantes de la polemología es la que se plantea con este desplazamiento desde la concepción antigua (el respeto de un principio de origen religioso, relativo al trato entre hombres, como criterio de la justicia de la guerra) hasta la concepción relativamente más moderna que adoptó por criterio de la justicia de la guerra la determinación «objetiva», fundada en el contenido material: ¿quién tiene razón? (Ibíd., 143). Este desplazamiento es el primer paso que nos conduce a la idea de «guerra escatológica», es decir, a la idea de la guerra como lucha entre el bien absoluto y al mal absoluto.

La idea de guerra justa implica el establecimiento (al menos en grado de tentativa) de una especie de código previo y ajeno a la concreción de la contienda y a la determinación de las partes en conflicto, no *según la forma* sino *según el contenido*. De modo que, junto al *ius in bello*, aparecen las consideraciones relativas al *ius ad bellum*. Es decir: ya no se habla de la justicia o injusticia de las acciones en el trance de la batalla, sino que se juzga sobre la justicia de la guerra misma ⁽¹⁶⁸⁾. Mas, con ello, se ha abandonado ya el campo de lo que puede denominarse «guerra entre partes».

Las doctrinas de la guerra justa se extienden en una cultura que es ya, predominantemente, una cultura cristiana. Sin embargo, la idea de «guerra justa» no es por completo ajena a la cultura greco-latina. Ferlosio recuerda algunos ejemplos de referencia a la justicia de la guerra, por ejemplo en Cicerón (*oratio Pro Milone*) y, sobre todo, en Aristóteles (*Política*, libro I, § VIII, 2, 12) ⁽¹⁶⁹⁾ (Ibíd., 148-151). Ahora bien, estas aportaciones de la cultura greco-latina representan,

¹⁶⁸ Ferlosio apunta que, paradójicamente, el «producto farisaico» en que según Weber consiste la distinción entre guerras justas e injustas hace que, en última instancia, toda guerra sea justa, pues si es injusta para una de las partes, es justa para la parte contraria (Sánchez Ferlosio, 2008a, 146).

¹⁶⁹ Para Aristóteles, es justa por naturaleza la guerra que emprenden los hombres llegados a la perfección (los que se han constituido en comunidad política, en *polis*) para someter a los que tienen una condición inferior y «han nacido para ser regidos» (dicho de otro modo: son «esclavos por naturaleza»). Pero, en relación con la esclavitud, distingue Aristóteles, en otro lugar (libro 1, § VI, 1, 1) entre lo que llamaríamos «derecho natural» y «derecho positivo», al reconocer que habría esclavos que lo son por derecho, refiriéndose a la convención positiva del derecho de guerra: todo lo tomado por el vencedor le pertenece. La admisión de este carácter positivo del derecho de guerra podría deberse a «un cierto horror filosófico ante la otra alternativa posible: que la victoria en la guerra, sobre todo entre dos ciudades helenas y, por tanto, antropológicamente iguales entre sí, pueda “crear” un derecho natural del

simplemente, el paso de la guerra justa *según la forma* a la guerra justa *según la causa*, es decir, el paso de una mentalidad en la que prima el respeto a ciertos procedimientos y rituales a otra en la que priman los motivos de la guerra. Pero estas concepciones antiguas aún no implican el abandono de la idea de «guerra entre partes» para pasar a la concepción «escatológica» de la guerra. Por lo demás, la aparición de esta concepción tampoco hizo desaparecer la guerra entre partes como la situación a la que, normalmente, se refieren los teóricos de la polemología jurídico-moral cristiana.

Sánchez Ferlosio señala que tanto Aristóteles como Cicerón habían apelado a una instancia exterior al contexto de la guerra, y de algún modo superior y absoluto con respecto a ella. Cicerón, influido por el estoicismo tardío de Panecio y Posidonio, aceptó incluso la idea de una «Providencia (*prónoia*) divina». Parece que Panecio y Posidonio no identifican esa *prónoia* o «Providencia» con los designios de los dioses de la religión positiva romana, sino con el «orden de la naturaleza». En cualquier caso, esta operación (poner el decreto de una «Providencia» tras la sucesión de los hechos de la historia) supone, sobre todo en Posidonio, neutralizar en cierta medida la diferencia entre «el derecho natural» –intemporal y universal– y el «positivo». Se tiende así a reabsorber el «orden de la historia» en el «orden de la naturaleza» (Ibíd., 162).

Pero, aunque hay un cierto elemento «teológico» en las aportaciones que hace al asunto la cultura greco-latina, lo cierto es que los referentes de la guerra justa como concepto derivado, a su vez, de la idea de un enfrentamiento entre el bien y el mal absolutos (no otra cosa representa la noción de «guerra escatológica») los encuentra Ferlosio, sobre todo, en la tradición bíblica. A estos elementos bíblicos, o «judeo-cristianos», se refiere el libro VIII de *God & Gun*, en el cual, la primera cita que hace Ferlosio es del relato del Génesis sobre Abraham (Gn 11, 26 – 25, 8). Lo relevante de esta historia es que presenta los orígenes y la identidad del «pueblo elegido» a través de una serie de separaciones, de rupturas. El pueblo elegido es, antes que nada, un pueblo segregado, el fruto de una historia hecha de segregaciones (Sánchez Ferlosio, 2008a, 246-247) ⁽¹⁷⁰⁾. La *berit* –Alianza– no es sino la expresión de esta segregación y de los compromisos que impone para ambas partes (Gn 17, 1) (Ibíd., 249-250).

Lo que aquí nos interesa es, ante todo, la parte del pacto que corresponde a Yavé ⁽¹⁷¹⁾ pues, en la medida en que se compromete a proteger a la descendencia de Abraham y hacer de ella un pueblo grande, la Alianza hará de él un «Dios de la guerra». He aquí el «Sabahoz» que ha sido objeto de las invectivas de Ferlosio a lo largo de su obra, pues representa el furor guerrero y dominador (la Historia Universal no será sino la secularización del «Sabahoz») ⁽¹⁷²⁾.

vencedor sobre el vencido, lo cual comportaría nada menos que reconocer al siempre incierto y aleatorio «veredicto de las armas» la misma autoridad para fundar –o refundar– condiciones naturales» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 150-151).

¹⁷⁰ Ferlosio dice atenerse a un estudio de Gerhard von Rad: *El libro del Génesis* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 237). La edición consultada en este estudio es: von Rad, G., *El libro del génesis*, Sígueme, Salamanca, 1982.

¹⁷¹ De entre las distintas y posibles transcripciones del nombre de Dios en caracteres latinos, «Yavé» es la utilizada por Ferlosio en este libro.

¹⁷² El siguiente fragmento es una buena muestra de las connotaciones que para Sánchez Ferlosio tiene este apelativo de Yavé: «No sé quién fue el que dijo: *‘Mientras no cambien los dioses, nada habrá cambiado’*, y hoy el dios imperante sigue siendo, a la postre, el de Moisés, el siempre cruento señor de los ejércitos, rejuvenecido, recrudescido, reensoberbecido en el Yavé Sabahoz hegeliano, que no es sino aquel mismo viejo iracundo y sanguinario, rehabilitado, racionalizado, hecho «científico», bajo el nombre supuestamente laico de "Historia Universal"» («Cinco siglos de historia y desventura», Sánchez Ferlosio, 1992, I, 367). Otros lugares en los que se hace mención del

Israel parece ser, por tanto, el pueblo cuya identidad es, por excelencia, hija del antagonismo, hija de la historia de su confrontación con los pueblos vecinos y, sobre todo, de su segregación con respecto a ellos. Pero, más que la Alianza con Abraham, parece ser la «nueva *berit*», establecida con Moisés, la que hace que Yavé quede investido como dios de la guerra. Yavé es el dios de la confederación guerrera llamada a cumplir la promesa hecha a los patriarcas: apoderarse de la tierra prometida. El pueblo, por su parte, es responsable ante Yavé como si fuese un solo hombre. Y no es casualidad que esta corresponsabilidad *pro indiuiso* nazca y se exprese en un contexto guerrero. Como ya sabemos, la batalla crea una sola suerte y un solo destino para todos los que se integran en cada una de esas partes contendientes. El contrato (la Alianza) es de uno a uno: Yavé es uno e Israel es uno. Así que la historia del pueblo elegido es un exponente privilegiado del fenómeno de la creación de la identidad mediante el antagonismo: ante Yavé –dios guerrero- y en la guerra con los otros pueblos, una pluralidad de individuos se hace pueblo, se integra en un *Nosotros* (Ibíd., 256).

Esta integración no es solo un fenómeno espiritual o psicológico, es una exigencia material de la guerra. La batalla exige simultaneidad en la acción. La fuerza de un ejército depende de la *sinergia*. Y esta sinergia favorece la aparición del *nosotros*. Ferlosio relaciona este hecho con la idea de la responsabilidad moral colectiva de todo el pueblo: «Yavé, Dios de la guerra (173), jefe supremo de la Confederación guerrera, le ha impuesto, por la Alianza, el *pro indiuiso* de la culpa, que no es sino la ley de la sinergia» (Ibíd., 256) (174).

Pero aún queda por subrayar otro elemento de la tradición veterotestamentaria que, en lo que se refiere a la guerra, resulta capital. Conforme a lo establecido en la Alianza, Dios es el garante de la victoria. He aquí lo característico de la «guerra escatológica». Como ya señaló Weber, el que se embarca en una guerra escatológica considera al enemigo como el «sin Dios» (175). Es también Weber el que señala cómo, en estos casos, no se dan las actitudes «caballerescas» propias de la antigua moral guerrera, más propia de la «guerra entre partes» (Ibíd., 257-258).

En la guerra escatológica (y sobre todo en la «guerra santa», que es su paradigma), el término de referencia que orienta la conciencia y el discurso del combatiente es la divinidad. Para lo que aquí importa, resulta poco relevante la convicción religiosa de esos combatientes. Independientemente de cómo haya de interpretarse la «teología» de la guerra escatológica, en

«Sabahoz» son: «Eisenhower y la moral ecuménica» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 306 ss.); «Sharon-Josué» (Ibíd., 385); *Esas Yndias equivocadas y malditas* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 524); «Ordalía» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 71); y un pecio de *Vendrán más años malos...* (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 43)

¹⁷³ Weber –que sin duda es una de las principales fuentes de información para Ferlosio- informa de que la confederación israelita era «una alianza guerrera bajo y con Yahweh como dios de la guerra de la federación, garante de sus estructuras sociales y hacedor de la prosperidad material de los confederados» (Weber, 1988, 107). La confederación solo se hacía realidad práctica cuando entraba en guerra (Ibíd., 116). Del Dios bíblico como Dios de la guerra nos ocupamos también en el capítulo 8 (v. 8.1. y 8.3.3.).

¹⁷⁴ La sinergia es uno de los asuntos tratados en un ensayo de 1986: *El ejército nacional* (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 462-549); también es el tema del artículo «La trompeta y la sirena», publicado en *ABC*, el 2 de septiembre de 2001 (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 138-142).

¹⁷⁵ Ferlosio parte de Weber para hablar de la «guerra santa». Sin embargo, una vez más, no parece que Ferlosio se limite a repetir lo que dicen los autores que cita, sino que, más bien, encuentra en ellos una confirmación, o una formulación alternativa, de sus propias ideas. Ferlosio afirma que lo escrito por Weber «le anima» a proponer la conciencia de tener a Dios por garante de la propia victoria como nota específica de la «guerra escatológica» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 257-258).

ella, la función de Dios es garantizar la victoria (a diferencia de la «guerra entre partes», en la que la función de Dios es garantizar el veredicto) (Ibíd., 258). Los dos tipos de guerra suponen, pues, dos formas distintas de relación con la divinidad: en la guerra escatológica el pueblo elegido tiene que ganar siempre, a menos que falte a la Alianza; en cambio, en la guerra entre partes, lo normal es que los dos combatientes tengan el mismo dios. Los bandos combatientes en la «guerra entre partes» se reconocen mutuamente como partes legales y reconocen a un mismo dios como árbitro de la contienda y garante del veredicto, es decir, el arbitraje de Dios garantiza al vencedor el acatamiento del veredicto por parte del vencido.

Parece importante el matiz introducido por Ferlosio cuando puntualiza que no importa cuál sea la «teología» del que se embarca en la guerra con una mentalidad «escatológica» pues, del mismo modo que la mentalidad sacrificial se presta a una secularización, también la idea de la guerra escatológica es susceptible de ser vertida en discursos «laicos» que sustituyen a Dios por otras *divinidades*. Sin embargo, la principal concepción de Dios con la que Ferlosio relaciona los orígenes de la idea de la «guerra escatológica» es el monoteísmo bíblico. Y no solo en la versión veterotestamentaria, a la que nos hemos referido, sino también en la específicamente cristiana. La universalización de la idea de Dios, en virtud de la cual el Dios cristiano es también el Dios de los gentiles, no acaba con el antagonismo como tal sino que lo reconduce, definiendo un nuevo «enemigo». En efecto, cuando San Pablo ratifica las universalizaciones de la divinidad que, de forma dispersa, aparecen en la Antigua Alianza, sucede que el *Enemigo* no solo no pueden ser ya los otros pueblos, adversarios del «pueblo elegido», sino que, en última instancia, ni siquiera puede ser ya un enemigo humano (Ibíd., 265).

Con todo, Ferlosio advierte que en esta mutación del «enemigo» ya había influido la filosofía helena. Recurriendo a información proporcionada por Weber recuerda que el judaísmo (tanto el antiguo como el farisaico) estaba lejos del dualismo que separa radicalmente *espíritu* y *materia*, o del que separa la pureza de Dios y la corrupción del mundo. Intelectuales judeo-helenistas como Filón tomaron de aquí el dualismo, y después pasó al cristianismo de Pablo, que lo convirtió en la concepción fundamental de su «representación» ética del mundo (Ibíd., 266). Pero, según Ferlosio, Weber omite la referencia a algunos hechos relevantes que tienen que ver con las aportaciones de Filón, como la recuperación del mito del pecado original (prácticamente olvidado por el Judaísmo antiguo) y el legado de la idea de antagonismo universal entre Yavé y Satán. La pugna entre ambos es un antagonismo cósmico que, al mismo tiempo, también tiene un campo de batalla en el alma de cada hombre (Ibíd., 266-267).

La consecuencia de esta extensión universal y cósmica del antagonismo es que el enemigo ya no puede ser un enemigo humano, sino que ha de ser sobrehumano y universal, tanto en la guerra interior de cada hombre como en la guerra omnitemporal y cósmica. No obstante, el hecho de que, para la Nueva Alianza, el Enemigo tenga que ser –en última instancia– sobrehumano, no quiere decir que en la historia, y hasta hoy, no pueda haber guerras singulares con un enemigo humano (Ibíd., 269). Esto ocurrió y sigue ocurriendo. Lo que ocurre es que, con no poca frecuencia, se hará una lectura «escatológica» de estas guerras, lo cual permite considerar al enemigo como un no-igual. De modo que la interpretación de la guerra contra un enemigo no humano (contra el cual se lucha «en nombre de la humanidad») conduce a olvidar lo que Camilo sí tuvo presente: que el enemigo tiene personalidad jurídica y que, por eso, incluso en la guerra hay reglas.

En *God & Gun*, Ferlosio hace estas consideraciones a propósito de la «guerra contra el terrorismo», emprendida a raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Dicha guerra fue concebida como guerra escatológica (se hablaba del «eje del mal») y casi hasta santa. Por eso la por entonces Secretaria de Estado norteamericana -Condoleezza Rice- pudo expresar su idea de la condición (o, más bien, la no condición) jurídica del nuevo enemigo afirmando que «los terroristas capturados en el siglo XXI no encajan fácilmente en los sistemas tradicionales de justicia criminal o militar que fueron diseñados para otras necesidades». Así pues, la justificación de la «guerra contra el terrorismo» (y de las medidas extra-legales que aparejó) ejemplifica una idea característica de la «guerra escatológica»: la lucha tiene lugar entre la humanidad y un enemigo no-humano:

La prohibición de hablar, parlamentar, tratar, etcétera, con terroristas tiene, igualmente, el propósito de no contradecir la condición de «no-humano» que define el abismo escatológico entre las huestes del Bien y las del Mal. En un opúsculo sobre el campo de concentración de Mauthausen, con fotografías en blanco y negro tomadas por los nazis, mientras estaba todavía en activo, llamaba la atención la manifestación del abismo visualmente realizada en la diferencia del aspecto entre los guardianes y los prisioneros: de una parte los alemanes, bien alimentados, robustos, con sus uniformes «en perfecto estado de revista»; de la otra, los prisioneros, demacrados, cuando no esqueléticos, con sus pijamas blancas, como espectros de la condenación que recordaban las figuras de Brueghel el Viejo, empujadas hacia el túnel del infierno, en *El triunfo de la muerte*. Esta manifestación visible del abismo escatológico entre los guerreros del Bien y los representantes no-humanos o infrahumanos del Mal me la han recordado imágenes con la misma intención expresiva, con figuras vestidas con un mono color butano, caminando torpemente y agachadas, quizás a causa de unos grillos que les unían tobillos y muñecas, y llevadas casi a rastras por dos soldados de uniforme, avanzado hacia otros cuatro que esperaban de frente, atravesados en el paso, con las piernas abiertas y las manos con los pulgares metidos tras el ancho cinturón, altos, de hombros muy anchos, rasurados y con los uniformes impolutos. De Mauthausen a Guantánamo la intención y el procedimiento de materializar visualmente el abismo entre hombres y no-hombres no ha cambiado (Ibíd., 278-279).

Por lo tanto, las guerras históricas, que obviamente se emprenden contra un enemigo humano, pueden imbuirse del espíritu de la guerra escatológica. Cuando esto sucede, las naciones (o sus guerreros) pueden arrogarse la condición de representantes de la Humanidad y de sus ideales más altos. En consecuencia, es probable que se extienda la idea de que la propia nación solo puede hacer una guerra justa ya que, cuando una patria emprende una guerra y se arroga la condición de representante del Bien, o de «la causa de la humanidad», el bien siempre se considerará que está en el propio bando. Se acabara, en fin, por pensar que «los buenos» siempre son «los nuestros». Correlativamente, el adversario será satanizado, desaparecerá su personalidad jurídica y, con ella, las restricciones propias del *ius in bello*. De ahí la aseveración que Ferlosio ha hecho en repetidas ocasiones:

Por mi parte, siempre he comentado cómo se equivocaba aquel personaje de Dostoyesqui [sic.] que decía: «Si Dios no existe, todo está permitido». Es cuando hay Dios cuando todo está permitido. Así que nadie tan ferozmente peligroso como el justo, cargado de razón (Ibíd., 273) ⁽¹⁷⁶⁾.

¹⁷⁶ Efectivamente, Ferlosio ha repetido en varias ocasiones esta aseveración. Apareció en forma de «pecio» en *La hija de la guerra y la madre de la patria* (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 116) y en algunos de sus artículos, por ejemplo dos publicados en ABC: «Luna Nueva», del 4 de marzo de 2003 (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 361) y «Sgrena-Polinices», de los días 15 y 16 de mayo de 2005 (Ibíd., 378). En cuanto a la grafía «Dostoyesqui», es poco habitual pero optamos por utilizarla, por ser la que hallamos en los escritos de Sánchez Ferlosio.

6.3.1. «Buena universalidad» y «mala universalidad».

El análisis de la concepción «escatológica» de la guerra exige una reconsideración del significado y el valor del universalismo. El universalismo es un rasgo del pensamiento ilustrado, pero ya está presente, como hemos visto, en la tradición judeocristiana, al menos desde San Pablo. Son dos las actitudes de Ferlosio ante el universalismo: hay, por una parte, una actitud de recelo, relacionada con la crítica de la «guerra escatológica». Pero, por otra parte, también hay en su obra referencias a una universalidad entendida como algo netamente benigno y deseable, según veremos en el capítulo siguiente.

Veamos, en primer lugar, cómo se formulan las críticas de Ferlosio al universalismo. El universalismo (como el «derecho natural») es algo que jamás puede ser concretado, que queda en la condición de «ente de razón» o «fantasma del intelecto» porque, concretado, se falsifica, se convierte en su contrario (Ibíd., 275 -nota-). Para presentar el tema del universalismo y su relación con la «guerra escatológica», hemos de remitirnos, no solo a *God & Gun*, sino también a otros textos entre los que podemos destacar tres: «Eisenhower y la moral ecuménica» (*El País*, 27 y 29 agosto; 8 y 13 octubre, 1981); «Teodicea del universalismo» (*ABC*, 5 de enero de 2003) y «Universalismo como escatología» (inédito hasta su inclusión en *Sobre la guerra -2007-*)¹⁷⁷.

«Eisenhower y la moral ecuménica» expresa las ideas ya expuestas sobre la «guerra escatológica» a propósito de un episodio histórico protagonizado por el conocido general norteamericano. Lo que más nos interesa ahora de ese artículo es la descripción que contiene del proceso por el que la doctrina de la guerra justa surge en un contexto teológico para terminar secularizándose y perviviendo en diversas ideologías modernas. Originariamente, la moral cristiana era pacífica, por lo que no podía considerar justa la guerra. Por eso, cuando el cristianismo se unió al poder imperial, la legitimación moral de la guerra hubo de buscarse, no en la guerra misma, sino en un criterio o instancia exterior, en una *Causa* con respecto a la cual aquella -la guerra- fuese un simple *medio*. Este procedimiento es una *racionalización* «indigna de otros claros y felices hallazgos del iluminismo cristiano» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 293). Pues bien, en la cultura moderna y contemporánea, la racionalización cristiana de la guerra se ha secularizado, expresándose como moral secular. El trato que el general Eisenhower quiso dar al general alemán Von Armin (negándose a tener con él cualquier gesto propio de la tradicional cortesía entre generales) representa la mencionada mentalidad moderna: «la moralidad moderna exigía a Eisenhower que nada humano quedase por encima de su causa» (Ibíd., 299). Eisenhower veía en su *causa* un absoluto, sentía su guerra *a nivel de universal*. Participaba de una mentalidad que integra el propio compromiso con la guerra en un contexto «universal» que le daría sentido; el compromiso con el propio bando respondía a una necesidad cuasi cósmica. La acción bélica responde a un mandato histórico, natural o teológico. En esto consiste la moral «ecuménica». A la moral ecuménica no le interesa el *albedrío*, sino que en todo ve *necesidad*; no quiere *voluntad*, sino *destino*. Asistimos así a un fenómeno paradójico: la moral es un instrumento para suprimir la responsabilidad del agente. En efecto, el sentimiento y la idea de necesidad absoluta que, para la moral ecuménica, apareja el compromiso con la guerra, suprimen el albedrío humano, el cual, de existir, siempre podría desobedecer dicho mandato

¹⁷⁷ Otro artículo sobre el mismo tema es «La amenaza del universalismo», publicado en *ABC* el 11 de septiembre de 2002 (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 331-335).

(178). Esta paradoja nos permite vislumbrar un inquietante significado de la verdadera responsabilidad: ser responsable consistiría en renunciar a integrar la propia acción en un marco de *sentido*; consistiría en negar cualquier tipo de necesidad histórica o natural, ya que eso suprimiría el albedrío. En consecuencia, cabría afirmar que, en último término, ser responsable es siempre ser culpable: «cualquier otra cosa ha de quedar para los niños» (Ibíd., 303-304). La guerra santa es el mejor exponente de la guerra en la que los hombres, renunciando a su albedrío, se consideran a sí mismos meros instrumentos al servicio de una causa, lo cual supone que, así como el instrumento ha de ser ante todo eficaz, el guerrero no debe pararse a considerar la adecuación y la justicia de los medios empleados para alcanzar la victoria. Ferlosio considera que el monoteísmo es el «ámbito nativo» y el «supuesto necesario» de la guerra santa (v. 8.1. y 8.3.3.). Ahora bien, los nuevos «monoteísmos» pueden ser peores que los antiguos. Los absolutos que guían las ideologías modernas (religiosas o seculares) pueden ser mucho más nocivos que los absolutos de las mentalidades premodernas. Por eso Ferlosio ironiza así:

Mientras el oscurantismo medieval (...) estaba todavía tan impregnado de prejuicios caballerescos (...), hoy, superadas al fin aquellas inconsecuentes e irracionales pervivencias del politeísmo, triunfante al fin la ecuménica moral monoteísta (...), la Iglesia se ha despojado y liberado totalmente de su vieja y cerrada intolerancia, y adelantos tan eficaces como el napalm pueden al fin desarrollarse y circular honrada y libremente, sin tener que sentirse mínimamente amenazados por la sombra obtusa y cavernícola de una posible excomunión. Los gratuitos prejuicios de la moral de honor distinguían, como con una especie de dogmático apriorismo, entre armas nobles y armas infames; la moral ecuménica ha venido a dejar en claro, de una vez por todas, que las armas en sí mismas no pueden ser buenas ni malas (Ibíd., 304-305).

Una vez más, es Hegel el que proporciona la mejor expresión de la concepción impugnada por Ferlosio. Y es que cuando se es «el espíritu universal a caballo» no se puede comprometer la victoria vacilando ante la posible infamia de determinadas armas o la aparente inhumanidad de ciertos medios.

En «Teodicea del universalismo» hemos de destacar las ideas apuntadas por Ferlosio sobre la relación entre el «universalismo» y el «derecho natural». El punto de partida del artículo es cierta declaración realizada en el contexto de la «segunda guerra de Iraq». El por entonces ministro de defensa francés rechazaba la idea de un ataque de los aliados hecho sin el suficiente consenso en el Consejo de Seguridad de la ONU porque ello produciría un «sentimiento de injusticia»; Ferlosio, sin embargo, sostiene que una decisión de atacar apoyada en ese «consenso» podría ser aún peor. Si dicho consenso produjese un «sentimiento de justicia», se estaría aceptando una legitimación de la guerra que no procede sino de un veredicto de «derecho natural» que, inevitablemente, evoca ideas de naturaleza teológica:

No encuentro temerario considerar la pretensión de un universalismo en el campo del derecho como algo formalmente equivalente a lo que es válido en una teodicea monoteísta ni deducir de ello que cualquier intento de fundar un universalismo jurídico confutaría toda posible distinción entre el derecho positivo y esa otra siempre hipotética, al par que irrenunciable, instancia que llamamos «derecho natural». La tentación de un universalismo en el derecho debería producir un temor equivalente al que para el judaísmo, en su admirable norma anulatoria de la unanimidad, era, si mi interpretación es acertada, temor de Dios. ¡Tan terrible como la ira del Dios del Sinaí sería la victoria de esa impostura del universalismo! (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 351).

¹⁷⁸ Se plantea aquí el tema de la «síntesis de la fatalidad» (v. 6.4.).

Ferlosio teme que, si el sentimiento de justicia vinculado a la universalidad y, a través de esta universalidad, puesto al amparo de cierta noción de «derecho natural», bastase para legitimar la entrada en la guerra, la ONU no sería más que «una miserable oficina dedicada al suministro de coartadas», como a manera de máscaras antigás para proteger la buena conciencia de los hombres y los pueblos (Ibíd., 352).

«Universalismo como escatología» también se escribió en el contexto de la Guerra de Iraq. En esta ocasión, Ferlosio se refirió a los abusos cometidos con los prisioneros de las cárceles de Guantánamo y Abu Graib. Ve en ello una muestra de la forma de actuar de quien cree luchar contra *el mal* (como es propio de la guerra escatológica). En efecto, las referencias de la administración norteamericana a «el mal» fueron constantes durante la guerra de Iraq y la larga presencia militar en aquel país. «El diablo –escribía Ferlosio– es constantemente mentado o aludido en los despachos de la Casa Blanca, aunque no tanto en la forma personal (*devil*) como a través de la forma abstracta (*evil*). Esta forma de hablar del mal es consecuencia de un universalismo que dispensa de tener en cuenta la personalidad moral y jurídica del adversario:

Si *evil*, adjetivo, puede todavía sustentarse en un orden meramente moral –aparte, por supuesto, del pragmático–, la sustantivación *the evil* comporta una proyección categorial, una objetivación ontológica (...) Una ontologización del abstracto es mucho peor que una personalización, aunque sea mítica o literaria, se impone de una forma mucho más inasible e incontestable; al diablo era posible, por lo menos decirle Vade retro, pero con *the evil*, con el mal, no cabe hacer ni tan siquiera lo que aquel «guardián de las tumbas» de la obra de Kafka hacía con las almas de los muertos: echarlas a soplidos. Las religiones positivas, que llevan siglos peleándose por el monopolio de su común monoteísmo universalista, están tal vez incubando su supervivencia y perpetuación en esta nueva religión abstractiva del Bien y el Mal, más pavorosamente universalista que ninguna de sus precursoras (Ibíd., 410-411).

Este «universalismo», que equivale a la idea de una lucha contra el mal absoluto, hace imposible la diplomacia (al demonio se le derrota, no se pacta con él). Ya vimos que la batalla es la «madre» de las patrias y, en fin, de los sujetos que toman parte en esa «Alta Alegoría» de la «historia» (v. 6.1.) Pues bien, el sujeto por antonomasia de esa alegoría es la Humanidad. Así que este sujeto ha de surgir, no ya de la batalla, sino de la guerra absoluta, de esa forma de antagonismo extremo que Ferlosio llama «guerra escatológica». En efecto, la guerra escatológica se presenta como guerra por la Causa de la Humanidad o, en otros términos, *contra el mal absoluto*. Y si uno representa a la Humanidad, el adversario deja de ser humano, no ha lugar a la diplomacia ni al *ius in bello*; mucho menos a la cortesía. Queda legitimado cualquier medio para vencer al mal absoluto. Queda también redimida la muerte de los propios: tiene sentido porque murieron por la causa de la Humanidad. En la guerra total, ante la posibilidad de la propia muerte (impensable, contradictoria), «yo empecé a ser muchos», como ya vimos que señaló García Calvo. La «totalitariedad» de la guerra de García Calvo recuerda, efectivamente, a la «guerra escatológica» de Ferlosio en cuanto a su maternidad con respecto a la Humanidad (así concebida, al menos). En efecto, la posibilidad de la guerra total hace surgir el Yo colectivo: «Para evitarme el absurdo de morir en mí, se empezó a hacerme morir por los Míos o por la Patria o por la Causa» (García Calvo, 1973, 151). Pero no paran ahí las abstracciones. Por eso, según García Calvo, la guerra total (la «guerra escatológica» de Ferlosio) acaba alumbrando a la Humanidad:

Mas héte aquí que esa fuga escalonada de la contradicción no podía prolongarse indefinidamente, puesto que la tendencia al límite es justamente característica de lo que se llama Hombre; y así fue que, como grado supremo del escalafón de instancias intermedias del conflicto de vivir siendo, vino a inventarse el Hombre; después de haberme impuesto la explosión en pluralidad, de mí se hizo el

Hombre, como fórmula unitaria y abstracción total; y la cuestión de mi muerte quedó elevada y reducida a cuestión general, referente a la Humanidad, al Yo generalizado (Ibíd., 151).

La cuestión de la guerra justa y el universalismo es, pues, una constante en Ferlosio. Así lo muestran los textos ya citados y algunos otros, a los que nos referimos ahora más brevemente:

- El asunto de la justicia de la guerra se plantea también en «La policía y el Estado de derecho» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 639-685), aunque no es el tema principal del ensayo (¹⁷⁹). En el curso de una reflexión sobre el uso de la fuerza por parte del Estado, Ferlosio se refiere a la historia del derecho internacional. Esta es una de las ocasiones en las que trata el tema de la evolución desde el «derecho fechal» hasta el predominio de la *causa*, del «¿quién tiene razón?», como factor determinante de la justicia de la guerra. Este proceso nos lleva hasta los tratadistas cristianos (entre los que Ferlosio menciona a Vitoria y a Suárez), para los que la justicia de la Causa legitima los medios empleados en su persecución. Pues bien, según Ferlosio, el resultado de este proceso es una mayor inhumanidad en los medios. A pesar de algún tímido intento en sentido contrario (como la excomunión de la ballesta en 1139), la Causa ha tendido a situarse como instancia capaz de legitimarlo todo. En la antigua (y, según añade Weber, «auténtica») ética de la guerra era «impiedad» erigir la convicción en instancia capaz de avalar la acción guerrera. En cambio, en la «guerra escatológica» de la que habla Ferlosio, la Causa legitimadora tiene carácter objetivo y necesario.

Por eso es sólo aparentemente paradójico el hecho de que el máximo grado de desacralización aparezca en las guerras santas, de mandato divino, o sus equivalentes («destino manifiesto», etcétera), pues justamente entonces el enemigo es el maldito de Dios, en el que nada hay ya de sagrado y es todo él execrable (Ibíd., 652).

- «Tres jornadas de reflexión sobre la OTAN» es un artículo en tres entregas publicado en *El País* los días 10, 11 y 12 de septiembre de 1984 (Ibíd., 420-440). En aquella ocasión, Ferlosio habló, entre otras cosas, de «la causa de la Humanidad» (que forma parte del imaginario del universalismo y de la guerra escatológica), afirmando que el concepto extensional de Humanidad es una noción «inhumanamente totalitaria» (Ibíd., 422).
- En «Ordalía» (*El Mundo*, 18-12-1989) Ferlosio reflexiona sobre la *necesidad* de enemigo y sobre el valor absoluto que adquiere la guerra contra ese enemigo. En el contexto de la caída del muro de Berlín, afirmó que «la súbita desaparición del Enemigo» -del Este-, había sido para los occidentales (sobre todo para los norteamericanos) causa de desconcierto (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 70).
- Un fragmento de *Non olet* (2003), que en el libro *Sobre la guerra* se reprodujo bajo el título de «La obediencia del soldado», se refiere, no tanto al tema de la justicia de la guerra como al de la responsabilidad del soldado. La responsabilidad del soldado siempre ha sido objeto de consideraciones morales. Si se plantea esta cuestión moral sobre la actuación del soldado es, sobre todo, por la naturaleza «específicamente sangrienta y homicida» de su ocupación:

¹⁷⁹ Publicado como epílogo del libro de 1989 *Amedo, el Estado contra ETA* de Melchor Miralles y Ricardo Arques. Este ensayo será una de las principales fuentes para la parte de nuestro estudio dedicada al Estado y el derecho (v. 7.1.).

...en general la guerra misma, ha sido siempre, con razón más que sobrada y a pesar de fingidas distracciones, *la máxima cuestión moral* ya desde el cristianismo primitivo –y, por supuesto, con precedentes paganos no menos dignos de notar- (Sánchez Ferlosio, 2003, 199).

Ahora bien, la responsabilidad del combatiente singular se asocia a la posibilidad de una «guerra injusta»: si la guerra es justa, participar en ella no es un problema moral para el soldado. Una vez más, Ferlosio se refiere a Vitoria y a Suárez, que plantearon así las cosas (Ibíd., 200-208).

- Los mismos temas aparecen en «La Victoria es un absoluto» (*El País*, 26-XI-2006), artículo ya citado en el primer apartado de ese capítulo (v. 6.1.). Retrata bien la mentalidad a la que responde la concepción de la guerra como guerra escatológica. Todos los tratadistas de la guerra, antiguos o modernos, cristianos o no, han elevado la incondicionalidad de la victoria hasta el extremo de darle capacidad para dejar en suspenso prohibiciones establecidas por el *ius in bello*. En esta ocasión, Ferlosio cita el libro *Guerras justas e injustas*, de Michael Walzer (180). Entre las obligaciones del *ius in bello*, Walzer incluye la de renunciar a una batalla cuya dureza para el enemigo es desproporcionada con respecto a la ventaja militar que se obtendrá. Ferlosio llama la atención sobre el modo en que el gobierno americano ha dejado en suspenso este principio en diversas ocasiones (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 395-396).
- «Neníkékamen» (*El País*, 13-2-2007) también lo hemos citado al hablar del antagonismo en general. Lo recordamos ahora por se mención expresa de la «escatologización de los antagonismos». Según Ferlosio, cuando se generaliza la concepción escatológica de la guerra, cualquier postura «mínimamente atenuante» con relación al «enemigo» produce rechazo: «Oye, ¿tú de qué lado estás?». Afirma además que la mentalidad expiatoria puede mezclarse con la idea de «guerra escatológica». La confluencia de ambas ideas refuerza la prohibición y la estigmatización de cualquier postura que no se identifique plenamente con la *causa*:

No digo ya el pacifismo, sino cualquier tendencia hacia lo que hoy se designa como «apaciguamiento» es una ofensa a los muertos, porque intercepta el odio al enemigo. He dado a este fenómeno el nombre de «escatologización de los antagonismos». «Escatologizar» significa llevar hasta el fin, hasta el límite (y «más allá del límite», si nos atenemos a la certera observación de Hegel: «pensar el límite es traspasarlo»); la resonancia teológica no es inoportuna, ni tan siquiera metafórica, dado el halo religioso que envuelve las reuniones de la Casa Blanca, y aún la propia guerra de agresión a Afganistán e Iraq (Ibíd., 403).

Pero el universalismo no siempre es para Ferlosio objeto de crítica. En otros lugares lo opone al patriotismo, a la «moral de identidad», o la idea de una salvación individual. Los discursos identitarios necesitan afirmar sus diferencias, sus antagonismos con otros sujetos. Frente a esta mentalidad, la universalidad -entendida como negación del individualismo y de los discursos identitarios-, tendrá unas connotaciones mucho más positivas. Por eso conviene distinguir entre «buena universalidad» y «mala universalidad». La expresión «mala universalidad» aparece en *Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 500), y aquí estamos proponiendo una interpretación de la misma. Los aspectos positivos de la universalidad los esbozamos ahora pero los desarrollaremos más adelante (v. 7.2. y 8.2.).

¹⁸⁰ Walzer, M., *Just and Unjust Wars* (1977). Versión en castellano: *Guerras justas e injustas*, Paidós, Barcelona, 2001.

La «moral de identidad» es aquella cuya principal máxima es «sé el que eres». Frente a ella, la universalidad de la que habla Ferlosio debe entenderse como «mantenimiento de una idea de bondad desvinculada de toda relatividad de pertenencia» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 131). Por lo que se refiere a la idea de «salvación individual», el universalismo que se le opone consistiría en la voluntad de «vivir entre los hombres», adoptando así una postura opuesta a la del anacoreta, que no quiere ser cómplice de la maldad del mundo. El anacoreta pretende ser tan solo «ciudadano de sí mismo» y se retira buscando una salvación personal (Ibíd., 340).

Pero al confrontar la universalidad con estas actitudes (la «moral de identidad y el «retiro del mundo») nos adentramos ya en temas que estudiaremos en próximos capítulos. Aquí solo quedan apuntadas estas consideraciones para advertir que, en la obra de Ferlosio, se puede hablar de una buena y de una mala universalidad. La primera es la universalidad que niega el fervor patriótico, el ensalzamiento moral de la fidelidad al propio ser y la pretensión de perfección personal mediante el retiro del mundo. Muy distinto es el universalismo del que hemos hablado en este capítulo: el de la «moral ecuménica». En este caso, la universalidad sería una *mala universalidad*, propia de quien, «cargado de razón» se considera portador de la «Causa de la Humanidad» y, en consecuencia, deshumaniza a sus adversarios y no ve en ellos otra cosa que la encarnación del mal. Esta *mala universalidad* conduciría a la barbarie.

Parte de la complejidad del tema se debe a que tanto la buena como la mala universalidad tienen un aspecto religioso. De ambos asuntos nos ocuparemos más adelante (capítulo 8), pero adelantamos ahora lo fundamental del aspecto religioso de la buena y la mala universalidad. Es auténticamente religiosa la universalidad que se traduce en voluntad de «vivir entre los hombres», en lugar de optar por el retiro del mundo y la búsqueda de salvación individual (Ibíd., 337-338). Pero también es cierto que el universalismo puede engendrar la idea de Historia Universal, la idea de una *misión universal*. Desde el punto de vista de Ferlosio, semejante concepción es un expediente de legitimación de la dominación. Pues bien, como es sabido, este universalismo tiene raíces bíblicas. Lo han señalado diversos autores, pero nos referiremos a Weber, por quien ya sabemos que Ferlosio siente especial aprecio. El estudio de la *Sociología de la religión* dedicado al Judaísmo nos informa sobre el modo en que el «Deuterisaías» profundizó en la concepción universalista: solo Yahweh es el creador del universo y el conductor de la *Historia universal*; el destino de Israel es uno de los medios para la realización de sus planes universales de salvación (Weber, 1988, 396). Así que la idea de una misión universal es inherente a la concepción *universalista* de Dios y, a su vez, la concepción universalista de Dios es inseparable del monoteísmo. Por eso sostiene Weber que en absoluto es casual que el compilador final añadiera lo que hoy se conoce como «Tritoisaías», al que considera «el más enérgico exponente de la propaganda religiosa mundial y de la igualdad religiosa de todos los prosélitos, si se someten a las disposiciones de Yahweh» (Ibíd., 398).

Estas ambigüedades explican que, según Ferlosio, *deba tenerse en cuenta* la universalidad y, al mismo tiempo, no haya que pretender *realizarla*. La universalidad debe tenerse en cuenta pero no debe convertirse en dogma; menos aún en fundamento de un programa político. Quizá por eso, en el ya citado «Universalismo como escatología», al hablar del universalismo (en principio benigno) que guió la creación del «Tribunal Penal Internacional», Ferlosio describió esta institución como una «ocurrencia aviesa y temeraria, como no podía dejar de serlo cualquier *universalismo concretado*» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 409).

Ahora podemos entender mejor el calado y las motivaciones de una afirmación de Ferlosio a la que ya hemos aludido y que ahora reproducimos con sus propias palabras:

El «universalismo», como el «derecho natural», son dos cosas que no pueden jamás ser *concretadas*, sino quedar en la condición de entes de razón, o mejor todavía *fantasmas del intelecto*, porque, concretadas, se falsifican, se convierten en su contrario, se destruyen (Sánchez Ferlosio, 2008a, 275 –nota-).

6.4. La síntesis de la fatalidad

En el epígrafe anterior ya quedó apuntado un aspecto oscuro del antagonismo: su capacidad para escapar al control de la voluntad humana, pese a tener su origen en las decisiones de tal voluntad. Este es el tema de *Cuando la flecha está en el arco tiene que partir* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 475-513) ⁽¹⁸¹⁾. Al igual que el sacrificio, este mecanismo también puede interpretarse como la secularización de un esquema religioso. En efecto, las hostilidades desatadas por el antagonismo –piénsese ahora, sobre todo, en el caso de la guerra- ponen en marcha un proceso que escapa al control de los hombres, de modo que el desencadenamiento de la *fatalidad*, antigua prerrogativa de los dioses, pasa a manos de los hombres.

Lo que interesa particularmente a Sánchez Ferlosio en *Cuando la flecha está en el arco...* es la supresión del albedrío que la lógica de la guerra contemporánea comporta. Es cierto que esa lógica existió siempre pero, especialmente en el mundo contemporáneo, su capacidad de desencadenar la fatalidad llega a unos extremos que no tienen precedentes. Ello es así debido al desarrollo de los armamentos exigidos por las estrategias de la defensa y la disuasión, y también a los determinismos que estas estrategias pueden producir, teniendo en cuenta que *necesariamente* han de basarse en la anticipación y en la rentabilidad (supuestamente, a partir de cierto nivel de inversión, el abandono de la iniciativa sería económicamente desastroso). Aunque se considere mera prevención defensiva, la preparación de la guerra da lugar a procesos que bien pueden ser descritos como «fatalidad», es decir, como algo que sobreviene con independencia de la voluntad humana. He ahí esa fatalidad que antaño solo podía ser producida por Dios o por la Naturaleza. La guerra (sobre todo esa parte esencial que es su preparación) pone de manifiesto que el hombre, con sus decisiones, también es capaz de producir fatalidad. De ahí la idea de una «síntesis de la fatalidad»; síntesis que debe entenderse en el mismo sentido que se le da en expresiones como «síntesis de la urea». Antaño se consideraba la producción de la fatalidad escapaba a la capacidad humana, igual que la producción de determinadas sustancias antes del desarrollo de la química (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 476-477).

La frase que da título al ensayo es un refrán chino que tiene un sentido descriptivo, un sentido admonitorio, y un sentido normativo. En su sentido descriptivo, se refiere a la necesidad a la que se ven sometidas cosas como las flechas cuando están en el arco. Una vez tensado el arco, se pone en él no solo la fuerza que impulsará la flecha, sino también la voluntad misma del arquero. Este refrán (al igual que otros, como el que reza «puestos a reñir, el cuchillo es el que manda»), cuestiona la presunción de que el sujeto humano es «dueño de sí mismo»,

¹⁸¹ Conferencia leída en 1988, dentro de la «5ª Semana de ética y filosofía política», en el Instituto de Filosofía del CSIC.

«dueño de sus actos» (Ibíd., 479). Añade sin embargo Sánchez Ferlosio que, por mucho que se niegue la libertad de la voluntad humana en este tipo de circunstancias, hay que reconocer siempre un reducto de albedrío *antes* de las decisiones que desencadenan la fatalidad. Lo importante es que, apelando a ese reducto de albedrío, estos refranes dan pie a pensar que los instrumentos no solo potencian la acción del hombre sino que también pueden desviarla de sus propios designios (Ibíd., 481). En cuanto a la intención admonitoria del refrán de la flecha, se desprende ya del sentido descriptivo: «ya no serás enteramente tú el que la dispare, sino que ella pondrá en la decisión la parte de voluntad que le has cedido». Este sentido admonitorio aún se dirige a un sujeto que quiere seguir siendo dueño de sí mismo. En cambio, el sentido normativo es propio de circunstancias en las que el hombre ha renunciado en verdad a ser «árbitro de cada una de sus acciones, haciéndose cómplice de la fatalidad». El refrán sería, pues, la aceptación realista de la fatalidad, «un imperativo dirigido al sujeto convertido en guerrero y en tanto que guerrero» (Ibíd., 488-489).

La crítica a la lógica de la guerra exige una referencia a dos de sus mecanismos fundamentales: la amenaza y la venganza. Dicha crítica muestra esos mecanismos como procesos que no dejan de ser *contingentes*. Contingentes porque son implacables cuando se desatan, pero nacieron de decisiones humanas libres e incluso, en ocasiones, de un «*empecinamiento consciente*» (Ibíd., 504). Entre otros ejemplos de empecinamiento, Sánchez Ferlosio dedica especial atención a las justificaciones de la Iniciativa de Defensa Estratégica de la época de Reagan como presidente de Estados Unidos (popularmente conocida, en su día, como “Guerra de las galaxias”).

¿Pero por qué la amenaza –que está en la base de la disuasión– desencadena la fatalidad? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta lo que ya se ha dicho sobre la guerra como madre de las identidades y especialmente del Yo colectivo. Profundizando en el significado de esa identidad del arco y el arquero, se descubre que el origen de la fatalidad está en el compromiso del yo con su propia identidad (ya sea ese «yo» singular o colectivo).

La guerra es el domino del Yo, que ya no es el sujeto en cuanto libertad, sino el sujeto en cuanto identidad. A la acción de tensar el arco *tiene* que seguir la decisión de dispararlo, porque esta es la secuencia en que el Yo cumple su ley de mantenerse idéntico a sí mismo. Si, tras tensar el arco, el guerrero, en lugar de disparar, aflojase de nuevo la tensión, haciendo retroceder el arco a su reposo, habría hecho sucederse dos acciones de intención inversa, siendo la segunda de ellas contradicción de la primera, o sea una sucesión de acciones que comportaría la más flagrante negación de la identidad del Yo consigo mismo (Ibíd., 489).

Por tanto, una *componente subjetiva* sintetiza estas fatalidades. Se trata de «la inamovilidad absoluta del principio de identidad consigo mismo, como la propia ley del ser del Yo».

Sin embargo, hay que recordar que el antagonismo es contingente. Antes de dar inicio a los mecanismos de la amenaza y la agresión, antes de tomar esa decisión, aún había albedrío. En la fatalidad que se sintetizó con el paso del Rubicón, César podría concebir la rescisión de este compromiso de identidad consigo mismo. El sujeto puede ser consciente de la decisión que desencadena la fatalidad, aunque no sea dueño de modificar el curso de los acontecimientos una vez tomada tal decisión. Lo importante es que esta contingencia muestra a la fatalidad no como natural, sino como «sintética» (Ibíd., 490-491). Es, por tanto, fruto de decisiones humanas.

¿Cómo ha llegado el yo a constreñirse, objetivándose de forma que se le llegue a ocultar esta componente subjetiva?, ¿Cómo llega el yo a ver algo así como un determinismo natural en lo que no es sino una fatalidad sintetizada por sus decisiones? El análisis del «pragma de la amenaza» ayuda a responder a esta cuestión. Sin necesidad de acudir a comprobaciones históricas, la mera consideración de la amenaza como acto lingüístico muestra ya que se trata de un «decir» que incluye un «hacer». Este aspecto «pragmático» del acto lingüístico de la amenaza muestra el mecanismo que produce la síntesis de la fatalidad (Ibíd., 491). Solo si se presupone el compromiso de identidad del Yo consigo mismo es posible el pragma de la amenaza. El amenazador parece sentir el cumplimiento de la amenaza como algo tan necesario que tal cumplimiento llega a ser ajeno a su propia responsabilidad, como si el compromiso en la amenaza fuese una fuerza de la naturaleza. Efectivamente, aunque se hayan dado más casos de amenazas incumplidas que de piedras que hayan dejado de caer, el hecho es que, en el cumplimiento de las amenazas o en las declaraciones de guerra, los iniciadores de las hostilidades apelan frecuentemente a una necesidad que los libera de responsabilidad, aunque esta apelación no se haga de forma consciente y explícita ⁽¹⁸²⁾ (Ibíd., 492-494).

Conviene insistir en que el pragma de la amenaza no es de uso exclusivo por parte de ciertos personajes caricaturescos que se nos podrían venir a la mente: personajes indeseables, mafiosos o barriobajeros. El pragma de la amenaza, con los mecanismos que hemos descrito, es también, y sobre todo, el que tiene lugar en la guerra «legal». De modo que el compromiso de identidad del yo –personal o colectivo– consigo mismo está también en el origen de las guerras que se consideran legítimas. Lo cual prácticamente equivale a decir que está presente en todas las guerras, ya que toda acción bélica, incluso la más objetivamente infame, suele ser considerada legal o moralmente legitimada por sus declarantes, pues la decisión se presenta como un mal que no se ha podido evitar ⁽¹⁸³⁾.

Hay pues, en medio de este tipo de acciones, una «ley del Yo», un imperativo de ser idéntico a sí mismo. Así, por ejemplo, explica Sánchez Ferlosio que la venganza era un deber de restaurarse autoafirmativamente un linaje, un «Yo colectivo», puesto en cuestión por un agravio. Tal carácter autoafirmativo hizo que la renuncia a la venganza fuese una auto-negación. Por tanto, proponer la renuncia a la venganza era proponer la autonegación del Yo (Ibíd., 495-96) ⁽¹⁸⁴⁾.

¹⁸² A propósito de esto, vuelve a plantear Ferlosio una de sus ideas recurrentes: los antagonismos como creadores de identidades. El Yo *ha podido surgir filogenéticamente como el órgano anímico del antagonismo*. La acción antagónica, especialmente la venganza, tiene su origen, en cuanto deber, en la relación que tiene el individuo con un *linaje* del que es miembro (Sánchez Ferlosio, 1989, II, 495).

¹⁸³ Ferlosio comenta en repetidas ocasiones un ejemplo de guerra no justificada por una necesidad que liberaría de responsabilidad a sus actores, es decir, lo que podríamos considerar una guerra «deportiva», en tanto que gratuita. Se trata de las campañas de Pirro, que parecía considerar la conquista como un fin en sí mismo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 423). Pero lo extraño y casi ridículo del caso muestra que se trata de una excepción que confirma la regla.

¹⁸⁴ Si la «ley del yo» se aplica tan indistintamente al yo individual y al colectivo es porque, originariamente, solo la pertenencia al colectivo confirió identidad al individuo. Según Sánchez Ferlosio, la autoconstricción moral que Kant llamaba *voz de la conciencia* y Freud *superego* es asunción y apropiación de la constricción social por parte del individuo en su socialización. Como la pertenencia confería la identidad a los individuos, la pertenencia era el *músculo anímico* del antagonismo ya que, si fuese necesario...«...el guerrero afrontaría la muerte física antes que la muerte civil de ser excluido (...)» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 497-498).

Pues bien: la autonegación, la renuncia a obedecer a la «ley del yo», que es lo único que podría detener la lógica fatal de la amenaza, es lo que encontramos en la enseñanza de Jesús de Nazaret:

...quien de hecho se atrevió a predicar esa renuncia, o sea, el perdón, no usó, en efecto, otra fórmula menos categórica que «Niégate a ti mismo». Estas palabras de Jesús de Nazaret han sido casi siempre oídas como una invitación a la abstinencia y la autorrepresión (...) cuando, por el contrario, justamente al quebrantar las cadenas de la identidad consigo mismo, que hacían al hombre fatalmente esclavo de un destino, venían a abrir de par en par las puertas al sujeto humano en cuanto libertad (Ibíd., 496-497).

Cuando la flecha está en el arco... está casi exclusivamente dedicado a la cuestión de la «síntesis de la fatalidad» o, en otras palabras, a la supresión del albedrío cuando los hombres se comprometen con la lógica del antagonismo armado. Pero es un tema que Sánchez Ferlosio ha tratado también en otros lugares. Por lo que se refiere a los ensayos (o a los textos que no han aparecido como artículos, sino incluidos en libros) hay que destacar la tercera sección de *La hija de la guerra y la madre de la patria*, titulada «Campo de Marte» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 167-251) (185). Este conjunto de escritos abunda en las ideas de Ferlosio sobre la síntesis de la fatalidad, al señalar que la decisión de emprender una guerra tiene «índole de juramento», y que el sujeto que se juramenta para luchar hasta la victoria (del mismo modo que el que amenaza) hace dejación de su libertad, pues considera que el amenazado es el único que tiene en su mano doblegarse y evitar la contienda. Además, tal como hemos visto, dejar de cumplir la amenaza (o el juramento de luchar hasta la victoria) suele concebirse como una autonegación. Lo perverso de esta mentalidad está en que se ignora (o se quiere ignorar) que, incluso en el caso de que el amenazado no se doblegue, el Yo sigue teniendo en su mano no dar cumplimiento a la amenaza. Pero el Yo («ese bandido con trabuco»), ignora esta posibilidad, pues la percibe como autonegación. De ahí la constricción que sobreviene tras la amenaza. Por supuesto, esta constricción es mucho más fuerte en el caso de un Yo colectivo (Ibíd, 171-172).

Por otra parte, hay que destacar las relaciones que traza Ferlosio entre el asunto de la «síntesis de la fatalidad» y las críticas a la «razón instrumental». Las armas no dejan de ser un instrumento, y hay que recordar que los instrumentos, por responder a un designio y estar siempre incluidos en un determinado contexto, permiten entender la naturaleza del sentido (v. 1.1., 1.2.4. y 1.3.1.). Pues bien, hay concepciones del «sentido» que responden a lo que contemporáneamente se ha denominado «razón subjetiva» o «instrumental». En una nota titulada «Sobre razón instrumental» leemos:

¹⁸⁵ En esa sección se recoge, entre otros textos, el que da título a todo el libro: *La hija de la guerra y la madre de la patria*. En cuanto al título «Campo de Marte», Ferlosio lo toma del nombre del lugar extramuros en el que se convocaba al pueblo romano con arreglo a su ordenamiento militar (Sánchez Ferlosio, 1986, 86). Parece haberse convertido en una denominación genérica bajo la cual incluye Ferlosio muchos de sus acercamientos al tema de la guerra. Antes de titular así esta sección de *La hija de la guerra...* (2002), un estudio titulado *El ejército nacional* ya fue publicado por separado en 1986, en la editorial Alianza, con el antetítulo de «Campo de Marte I» (Sánchez Ferlosio, 1986). En una intervención en el programa de TVE *Tiempos modernos*, emitido el 6 de febrero de 1987, Javier Pradera (entonces editor de Ferlosio) anunció el proyecto de publicar *Campo de Marte II: Las azoteas de Damasco*. Pero esta publicación no llegó a realizarse. Es cierto que uno de los escritos de la sección titulada «De re militari» (cuarta parte de *Ensayos y artículos*, I) se titula así: «Las azoteas de Damasco» y sirve de prólogo a dicha sección. Pero no parece probable que ese breve escrito sea el libro anunciado por Pradera. El citado programa de TVE está disponible en el archivo de RTVE: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/escritores-en-el-archivo-de-rtve/entrevista-rafael-sanchez-ferlosio-tiempos-modernos-1987/728850/>

Los instrumentos son el paradigma de la idea de «sentido» entendida con arreglo a la concepción weberiana del sentido como lo propio de una «acción subjetivamente dirigida de modo racional con medios considerados –subjetivamente- idóneos para fines –subjetivamente- claros», donde el rasgo de subjetividad no sólo alude a que si no hay sujeto no hay sentido sino que apunta, correlativamente, a no excluir de la racionalidad acciones en las que la eficacia del medio sea objetivamente errónea, como la de una medicina que no cura o aun la de las artes mágicas. En todos los instrumentos, desde un hacha paleolítica hasta una máquina moderna que se activa con botones, se da el rasgo común de tener un extremo en contacto con la mano y el otro con el objeto a transformar; entre éste y aquella se interpone el instrumento (...). Por analogía con la noción de «campo sintáctico» de Bühler, llamaré a ese contexto determinado en que se inscribe un instrumento «campo metonímico», en la medida en que en instrumentos conocidos está expresado en la simple figura: la imagen de una cuchara *diva* inmediatamente «comer sopa», la de una rotativa «imprimir periódicos». Los instrumentos son cosas parlantes en cuanto que «significan» su función y connotan la acción para la que sirven. La frase «Las armas no matan, la que mata es la gente» que los defensores de la National Rifle Association esgrimen como argumento, ignora o se empecina en ignorar la fuerte expresividad del campo metonímico de una pistola (...). Aunque no fuesen las armas las que matan, sino el que las empuña, no sería, en todo caso, sin que la imagen presente o sólo mental de una pistola le haya estado gritando a voces noche y día tal vez durante días y días, meses o años «¡Mata, mata!», acaso hasta añadiendo: «¡Demuéstrales quien eres!» (Ibíd., 199-200) ⁽¹⁸⁶⁾.

Cuando las armas se adueñan del albedrío humano y lo suprimen, ya no es la función la que crea el órgano, sino el órgano el que reclama el ejercicio de la función. Según Ferlosio, la ceguera ilustrada que cree en la libertad y la autonomía y, por tanto, no quiere ver este determinismo, es la misma que, en el pensamiento de Engels, pretende racionalizar la historia y, por tanto, la guerra («que es su pragma capital»), afirmando que las relaciones de producción son su causa exclusiva, el hecho que la explica.

El rechazo [ante la idea de que son las armas las que causan la guerra] responde al terror de que tal cosa significaría la más demoledora desautorización de la racionalidad de los motivos, por perversos que sean, de las acciones de los hombres. Pero bajo el imperio de «la razón instrumental», donde la racionalidad de la mera eficiencia en la relación de medio a fin (...) ha suplantado la atención hacia la índole del fin en cuanto tal –sus buenas razones, su plausibilidad-, ya no puede excluirse que sea la fuerza sugestiva del campo metonímico de un instrumento, el aura de poder que irradia un arma, lo que se erija por sí solo en móvil suficiente de la acción. El viejo Homero ya sabía, al parecer, algo de esto: «El hierro por sí solo atrae al hombre» (Ibíd., 201).

En el ensayo que da título al libro (*La hija de la guerra...*) encontramos algunas referencias a episodios históricos que ilustran este fenómeno del determinismo de la mera existencia de las armas con respecto a la guerra, es decir, ilustran la «síntesis de la fatalidad». Un ejemplo es la guerra de Afganistán, a la que, según parece, se le encontró, entre otras, la utilidad de poner a prueba el armamento en una situación real; otro es el bombardeo del barrio del Chorrillo durante el ataque americano a Panamá ⁽¹⁸⁷⁾, del que públicamente se declaró que tenía, entre sus fines, probar un nuevo bombardero (Ibíd., 237-238). De modo similar, el uso de la bomba atómica al final de la II Guerra Mundial se vio favorecido por el mero hecho de ser un avance

¹⁸⁶ En esta línea se expresa también Ferlosio en «Eisenhower y la moral ecuménica», donde señala la concomitancia de la racionalización que permite hablar de “guerra justa” (y que necesita apelar a una instancia o sentido exterior con respecto al cual la guerra sería un medio) con el «fetiche ideológico» de la racionalidad utilitaria. Así, necesidad, utilidad, racionalidad y moralidad forman una «piña ética». Es esta una mentalidad tecnocrática embebida de la convicción de que el funcionalismo es una garantía de racionalidad –utilitaria- (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 294-297).

¹⁸⁷ Ferlosio se refiere en repetidas ocasiones a este bombardeo a lo largo de su obra. Es uno de los sucesos que considera paradigmáticos o especialmente ilustrativos de sus ideas sobre la guerra.

científico y técnico reciente (Ibíd., 249). Estos casos muestran cómo, frecuentemente, no es la guerra la causa de la fabricación de armas, sino la existencia de armas la que causa la guerra.

En diversos artículos de Ferlosio encontramos también formulaciones de estas ideas sobre la *síntesis de la fatalidad*, o sobre la relación entre la mera existencia de las armas y el antagonismo armado. Podemos citar los siguientes:

En «Notas sobre el terrorismo» (*El País*, 11 de marzo; 9 y 10 de abril de 1980) ya opinaba Ferlosio que el racionalismo economicista es insuficiente para explicar la confrontación violenta. Es la «estrella del Yo», el compromiso de identidad del yo consigo mismo, el que explica la necesidad con la que sobreviene la confrontación violenta, el que produce la fatalidad de la batalla: «*Mientras la estrella del Yo no desaparezca del horizonte humano, la batalla seguirá siendo el acontecimiento histórico por excelencia*» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 210).

En «¿Tú de qué lado estás?» (*El País*, 7 de diciembre de 1996), vuelve a hablar Ferlosio de la resistencia de los hombres a reconocer que las armas no son un medio, un mero instrumento, sino «un estímulo, una sugestión, una fascinación». Los hombres no soportan la idea de que la guerra no esté regida por una relación racional de medio a fin. Para desarrollar este argumento es pertinente la referencia al concepto de «placer funcional» en Bühler (v. 2.1.4.). Este «placer» se siente ante la contemplación de una destreza y, especialmente, ante la eficacia de los instrumentos. Los instrumentos alimentan el sentimiento de poder, y de ahí nace una *hybris* que permite a Ferlosio llegar a hablar de la existencia, en los humanos, de una «perversión instrumental». La perversión consiste en que el pretendido fin de los instrumentos se convierte en algo secundario, y la acción humana responde, principalmente, al placer y al sentimiento de dominio que el manejo de esos instrumentos produce. Pues bien, la relación del hombre con las armas no escapa a esta «perversión instrumental»:

Las armas son, en fin, el instrumento que confiere a los hombres el mayor de todos los poderes: el poder de vida o muerte; y la guerra es la más terrible perversión instrumental de los humanos. Los pretendidos fines racionales de la guerra no son más que una timorata, o mejor dicho, aterradora, racionalización y moralización de su genuina y más profunda causa, o sea, las armas (Sánchez Ferlosio, 2000, 436).

En el contexto de la «Segunda Guerra de Iraq», el artículo «Albright y Aznar» (*El País*, 12 de febrero de 1998), interpreta los prolegómenos del ataque a Iraq a la luz del mecanismo de la amenaza, entendido en el sentido que hemos expuesto. La amenaza, que no es sino una forma o fase de la violencia, es «la máxima abominación imaginable en el uso de la fuerza». Es propio de la amenaza la proyección de la responsabilidad de la guerra sobre el amenazado, y hay en ello una «perversa convención» que rige las relaciones de poder entre hombres y entre naciones. Por lo demás, a la vista de los preparativos de aquella guerra, ya se podía afirmar que la decisión de atacar estaba tomada:

¿Quién puede dejar de sospechar que tienen ya determinado hacerlo [atacar] desde el día mismo en que tantas decenas de millares de toneladas de hierro empezaron a zarpar o a despegar desde puertos y aeropuertos? (...) ¿Es que un potencial de hierro y fuego de semejante magnitud ha soportado alguna vez la humillación de arriar el pabellón de guerra y volverse para atrás sin soltar un cañonazo? (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 116).

El tema de la «síntesis de la fatalidad» volvió a aparecer –sin ser nombrado así– en un artículo publicado en 2009 en la revista *Claves de la razón práctica*: «La guerra empieza en la

fragua» (Sánchez Ferlosio, 2009b, 4-7). La frase que encabeza el artículo muestra ya la afinidad de este texto con *Cuando la flecha...*: «El peso del hierro forjado por la enemistad es insignificante frente al peso de la enemistad forjada por el hierro» (Ibíd., 4). Insiste Ferlosio en su idea de que las armas no son exactamente un instrumento: «las armas, en contra del sentido mismo de lo instrumental, son un instrumento cuyo ejercicio se ha erigido en fin en sí mismo» (Ídem.). Esto pone en cuestión el concepto de «victoria»: la victoria no es *telos* (fin perseguido para obtener alguna otra cosa), sino *skopós* (es un fin en sí misma, no se subordina a un fin superior). De ahí una actitud frecuente en quienes ven la victoria como un fin absoluto: el recelo ante las soluciones negociadas (Ibíd., 5). Para ilustrar la naturaleza de *skopós* que tiene la victoria, basta recordar el éxtasis que para cualquier pueblo supone la celebración de la victoria: es «la fiesta más inmensa», el momento de «la suprema plenitud de una nación como nación» (Ibíd., 7).

6.5. Ejército y sociedad.

Al hablar sobre la relación entre el antagonismo y la identidad ya hicimos referencia a la concepción según la cual el ejército es «la nación en armas» (o, inversamente, la nación es una realidad en la medida en que entra en confrontación armada con el *enemigo*) (v. 6.1.). Esta idea se hace especialmente relevante en la modernidad y tiene a la Francia posrevolucionaria como máximo exponente; pero, en realidad, la idea de una vinculación entre la condición de ciudadano y la participación en la guerra es muy anterior: viene de la antigüedad griega. Así pues, la naturaleza del antagonismo armado plantea la cuestión de la relación entre el ejército y la condición de *ciudadano*. En este ámbito, son dos las cuestiones de las que Ferlosio se ha ocupado con más frecuencia: la relación poder militar-poder civil y la relación entre ciudadanía y participación en la guerra.

A primera vista, los escritos en los que Ferlosio reflexiona sobre estas cuestiones se refieren, principalmente, a la historia y a la sociedad española. En buena medida, responden a situaciones concretas de la historia reciente de España. Por otra parte, suelen incluir, como parte de la argumentación y de los temas pertinentes a estudiar, referencias a situaciones y procesos que, por lo general, se toman de la historia de España. Sin embargo, podemos decir que no se trata de escritos «para españoles». En primer lugar, porque se intenta dilucidar cuestiones teóricas de interés universal, como la naturaleza del derecho o el concepto de ciudadanía. Y en segundo lugar porque Ferlosio también introduce referencias a hechos y procesos que no pertenecen a la historia de España (aunque sean menores en número).

Dos situaciones sociales y políticas conforman el contexto de la reflexión de Ferlosio sobre esta cuestión. Por una parte, las tensiones pre-golpistas de finales de los años setenta y comienzos de los ochenta hicieron pertinente el intento de dilucidación de la relación entre el poder civil y el poder militar. Por otra parte, el debate sobre el servicio militar obligatorio y la objeción de conciencia suscitó la cuestión de la relación entre la condición de ciudadano y la corresponsabilización en los asuntos militares.

Ya a comienzos de la década de 1980, dos artículos publicados en *El País* trataron estos asuntos: «El espadón del godo y la patria de papel» (3 y 11 de octubre de 1980) y «La objeción

de honor» (6 de abril de 1982). Los temas de estos dos artículos se desarrollan más ampliamente en un libro de 1986: *El ejército nacional* (188). Estos tres textos nos servirán como fuente fundamental para exponer las ideas de Ferlosio sobre la relación entre el ejército y la sociedad (aunque nos referiremos también a algunos artículos publicados con posterioridad a *El ejército nacional*).

«El espadón del godo...» viene a mostrar que la idea del ejército como depositario y transmisor de la esencia de la patria es una idea perversa y, sin embargo, coherente con una ya acrisolada concepción de la identidad nacional como hija del antagonismo. En coherencia con esta concepción, cuando los militares se consideran portadores de la esencia de la patria apelan a la historia (que no es sino una historia de antagonismos). Se diría que, según esa mentalidad, el verdadero poder es un poder histórico, *dado por la historia*. La historia es el poder *poderdante*, y el ejército es su depositario; el poder político sería un poder *delegado*. Así se justifica la idea perversa de que el ejército, como dueño legítimo del poder dado por la historia, puede y debe tutelar la vida política de los Estados (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 153ss). Ahora bien, esta idea no ha surgido de forma espontánea ni gratuita, sino que es el fruto de diversas vicisitudes históricas. Esto es especialmente claro en el caso de España. Sus orígenes muestran que, al igual que ocurrió en otras sociedades étnicamente heterogéneas, no fue la comunidad civil la que confirió el poder al ejército, sino que sucedió al revés: la minoría visigoda invasora formaba una casta guerrera dominante que fundó una nueva nación. Pues bien, en los primeros años de la democracia española, el ejército era heredero de una mentalidad que, nacida en la antigua relación de las elites militares con el resto de la sociedad, tendía a considerar que la función histórica de las fuerzas armadas es la autenticación nacional. Por tanto, la intervención militar sería un procedimiento normal de renovación del poder político. Pero esto supone un «giro copernicano» en la concepción de los ejércitos: ya no se ocupan de la defensa de la patria «hacia fuera» (tal sería su función normal) sino «hacia dentro», controlando al pueblo para que no «traicione» a la patria, entendida como aquello *permanente* por lo que el ejército debe velar, algo que no se identifica con el pueblo ni mucho menos con los individuos que lo forman. Al hipostasiarse de esta manera, la patria se distingue de «cualquier cosa humana y divina», hasta llegar a ser una idea completamente inaprensible. Es esta «entelequia histórico-retórica» lo que Sánchez Ferlosio denomina «la patria de papel» (Ibíd., 158-159).

En «La objeción de honor», Ferlosio manifiesta su escasa simpatía por «el individualismo y el egocentrismo moral del objetor de conciencia». De hecho, detecta semejanzas entre la argumentación del «objetor de conciencia» pacifista y el militar que hace «objeción de honor» y se considera dispensado de acatar lo establecido por el poder civil (189). Ferlosio critica la «capitidisminución» y la «degradación individualista» de ambos (190). Los dos tipos de objetores

¹⁸⁸ «El espadón del godo...» fue publicado en octubre de 1980, solo cuatro meses antes del intento de golpe de Estado de febrero de 1981. Por otra parte, *El ejército nacional*, que trata los mismos temas, fue escrito apenas dos años después de la intentona golpista -entre diciembre de 1982 y noviembre de 1983-.

¹⁸⁹ Recuérdese que, durante la transición a la democracia, con ocasión de las tensiones entre el gobierno y una cúpula militar en la que la presencia franquista todavía era importante, un principio frecuentemente repetido por los militares más conservadores, o de tendencias golpistas, era el que establece que «por encima de la disciplina está el honor».

¹⁹⁰ Otras variaciones sobre este tema de la crítica del individualismo se ponen de manifiesto en las opiniones de Ferlosio sobre la religiosidad del anacoreta (v. 8.2.2.) y sobre el liberalismo (v. 9.2.).

cometen un error que proviene de «la asocialidad y el individualismo de la mentalidad moderna» (Ibíd., 166). Si el individualismo del objetor pacifista se manifiesta en su pretensión de no «contaminarse» con el hierro de las armas (*¡que se maten ellos...!*), el del militar «objetor de honor» se manifiesta en su idea de la patria, que ya no es un ámbito público de relaciones sino un fetiche gratuitamente creado en la más recóndita intimidad de la propia conciencia (Ibíd., 169-170).

Además, el objetor de conciencia incurre, según Ferlosio, en la contradicción de pretender que la objeción sea un derecho legalmente reconocido, ignorando que la violencia sustenta el derecho mismo. Pero del tema de la violencia creadora de derecho nos ocupamos en otro capítulo de nuestro estudio (v. 7.1.). De momento, limitémonos a decir que, en este punto, Ferlosio sigue, una vez más, a Walter Benjamin (*Para la crítica de la violencia*). La noción de *violencia creadora* supone que la violencia y el Estado del que emana el derecho no se pueden desvincular. Por eso, en última instancia, la crítica del militarismo, si es radical, es una con la crítica del poder jurídico. Así lo expresa Benjamin:

El militarismo es la obligación del empleo universal de la violencia como medio para los fines del estado. (...) Dado que el servicio militar es un caso de aplicación, en principio en nada distinto, de la violencia conservadora del derecho, una crítica a él verdaderamente eficaz no resulta en modo alguno tan fácil como podrían hacer creer las declaraciones de los pacifistas y de los activistas. Tal crítica coincide más bien con la crítica de todo poder jurídico, es decir con la crítica al poder legal o ejecutivo, y no puede ser realizada mediante un programa menor. Es también obvio que no se la pueda realizar, si no se quiere incurrir en un anarquismo por completo infantil, rechazando toda coacción respecto a la persona y declarando que «es lícito aquello que gusta» (Benjamin, 1995, 39-40).

El ejército nacional está en continuidad con estos artículos. El texto principal es el que da título al libro pero, además, este volumen incluye otro escrito: *Palinodia*, en el que se revisan y matizan algunas de las ideas expresadas en el texto principal ⁽¹⁹¹⁾. Empezando por este último, digamos que en él reafirma Ferlosio su crítica a la mentalidad que tiende a considerar al ejército como último depositario y portador de la esencia de la patria. En este caso, manifiesta sus reparos ante la metáfora del ejército como «columna vertebral» del estado (Sánchez Ferlosio, 1986, 11-17) ⁽¹⁹²⁾. El mayor problema de esta metáfora es que tiende a convertirse en metonimia, especialmente en ese tipo de metonimia que se denomina «sinécdoque»: nombrar el todo con el nombre de la parte. A partir de aquí, se está a un solo paso de confundir la parte con el todo, de forma que la función de las fuerzas armadas ya no sería defender la patria, sino defenderse a sí mismas: cualquier crítica que reciban las fuerzas armadas se interpretaría, al mismo tiempo, como una «injerencia» en asuntos internos del ejército y como un ataque a la patria que él encarna. Además, cuando se identifica el ejército con la patria, el mero antimilitarismo es ya un agravio antipatriota.

¹⁹¹ *El ejército nacional* se incluyó en la selección de textos de 1992 (*Ensayos y artículos*). Sin embargo, lo citamos según la edición como libro de 1986. Lo mismo hacemos con el otro texto incluido en aquel volumen: «Palinodia» (v. nota 14).

¹⁹² Ferlosio sospecha que los políticos que comparaban las fuerzas armadas con la columna vertebral aludían a la idea orteguiana de la *invertebración* de España, sugiriendo que el ejército democrático contribuía a solucionar ese problema. Sin embargo, Ferlosio opina que, con ello, se agravaba el achaque del «particularismo» (es decir, la tendencia de un sector de la sociedad a actuar sin contar con los demás sectores); en efecto: si se pretende que un grupo, por sí solo, vertebra o puede vertebrar la sociedad, ello no sería la curación del mal del particularismo, sino «la más aguda explosión de la propia enfermedad» (Sánchez Ferlosio, 1986, 27).

Por otra parte, este libro aborda el tema de la obligatoriedad del servicio militar y, en general, el de la profesionalización de las fuerzas armadas. El interés de esta discusión radica en las implicaciones que tiene para la reflexión sobre el concepto de ciudadanía. Pero, para entender las opiniones de Ferlosio sobre este asunto, debemos distinguir dos niveles de discusión. En un nivel «filosófico», Ferlosio no renuncia a la nostalgia de una «Edad de oro» y critica –como ya sabemos– la dependencia que la patria tiene del antagonismo y la vinculación entre el derecho y la «violencia creadora». Pero, en un nivel «político», critica el individualismo y el absentismo de una ciudadanía que, ignorando las convenciones y los determinismos propios de la «Edad del Hierro», se desentiende del ejército al pedir el reconocimiento legal de la objeción de conciencia, lo que necesariamente conlleva una profesionalización del ejército. Veremos además que, en opinión de Ferlosio, la profesionalización de las fuerzas armadas puede ir en detrimento del control democrático del ejército.

Una posible razón del ejército para rechazar la profesionalización es que tal medida les haría sentirse una «parte» y no el «todo» de la sociedad. Esta posible tendencia de los militares a olvidar que solo son una «parte» que necesita de otras «partes» coincide con la actitud que Ortega denominó «particularismo» (Ortega y Gasset, 2000, 46-47). Efectivamente, Ferlosio cita «España invertebrada», y esto es significativo, pues se trata de uno de los poquísimos lugares en los que se refiere a Ortega sin desdén ni actitud crítica, reconociéndole un acierto ⁽¹⁹³⁾.

Ofrece [uno de los episodios históricos mencionados] del modo más ilustrativo el cuadro sintomático del síndrome que José Ortega Gasset acertó a caracterizar, ya en 1921, como «particularismo» y que examinó de modo especial en el ejemplo del «grupo militar». (...) ...parece que a este espejismo señalado por Ortega ha de cuadrarle cabalmente el nombre de «espejismo metonímico», señalando a la vez –ya como síntoma, ya también como concausa reactuante– la implicación y la responsabilidad de la metáfora en cuestión en el achaque del particularismo por lo que toca al grupo militar (Sánchez Ferlosio, 1986, 21-22) ⁽¹⁹⁴⁾.

Para conjurar el riesgo del particularismo, y para dilucidar el papel que las fuerzas armadas deben tener en la sociedad, hay que preguntarse: *¿quién es el ejército en el estado moderno?* Esta pregunta se puede descomponer en algunas otras: *¿el ejército es, ante todo, la tropa o los cuadros militares profesionales?* Según Ferlosio, en el contexto «verdaderamente serio» (es decir, en la batalla), el ejército es la tropa. Ahora bien, la tropa puede estar compuesta por ciudadanos (mediante el servicio militar obligatorio) o por «mercenarios». Por tanto, *¿cómo afecta la profesionalización del ejército a su relación con «la nación» (entendida como conjunto de los ciudadanos)?* La respuesta de Ferlosio a estas preguntas incluye la descripción –y la interpretación– de un proceso histórico que se remonta a la antigüedad. Dicha descripción constituye la parte más extensa de este ensayo.

¹⁹³ Otro de los escasísimos lugares en los que Ferlosio no manifiesta desdén hacia Ortega, sino que recibe y aprovecha sus ideas, es el «Libro III» de *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 87-88). Pero, en general, la actitud de Ferlosio hacia Ortega es de desdén, cuando no ácidamente peyorativa. La mejor muestra de esta actitud la encontramos en «Breve historia de un dinero malgastado» (Sánchez Ferlosio, 2000, 149-152).

¹⁹⁴ Ferlosio cita también unas palabras escritas por Unamuno en 1906 en las que encontramos otra crítica del particularismo militarista que patrimonializa el patriotismo: «La patria que debe ser la congregación de los españoles todos, paisanos y militares –estos son junto a aquellos una insignificante minoría–, podría acabar en no ser sino el Ejército, el cuerpo de los armados. Y desde este momento el patriotismo estaría en peligro, en vía de muerte (...) En cuento se haga a los militares especialistas en patriotismo, en patriotismo, que debe ser lo más general y más común en la Nación, el sentimiento patriótico empezará a falsearse y debilitarse...» (Sánchez Ferlosio, 1986, 23).

Este estudio histórico permite apreciar –una vez más- el modo en que Ferlosio se sumerge en una cuestión histórica y presenta una minuciosa descripción de la misma. De modo que este libro no es un mero ensayo especulativo, sino también una monografía sobre un asunto histórico determinado ⁽¹⁹⁵⁾. La información que encontramos sobre las diversas formas históricas de conformación de los ejércitos es, pues, bastante amplia. Pero, para el asunto que nos ocupa, lo que nos interesa son las sucesivas inversiones en la distribución de la importancia de la caballería y de la infantería. El alcance de estas inversiones se extiende más allá del campo de batalla, pues influye en la configuración de la sociedad misma. La identificación prioritaria del ejército con la infantería corresponde a épocas en las que el poder pertenece, o bien a los ciudadanos, o bien a un Rey que cuenta con el apoyo del pueblo llano. En cambio, el ejército es, principalmente, la caballería, cuando el poder está, más bien, en manos de una nobleza o de una aristocracia ⁽¹⁹⁶⁾. Esto permite entender de qué modo la cuestión «¿quién es el ejército?» conduce a esta otra: ¿a quién corresponde la soberanía? (Ibíd., 36-37). De ahí que la pregunta «¿quién es el ejército?» tenga implicaciones en la reflexión sobre el concepto de ciudadanía.

En la antigüedad, el ejército era, básicamente, la infantería (Ibíd., 31-35). Pero en el ejército estamental medieval, los nobles –que en la guerra montaban a caballo- financiaban el aparato de la guerra. Las consecuencias de esta forma de organización son dos: el privilegio de la exención mediante tributos y la limitación del poder del rey, dado que las armas eran propiedad privada de los nobles. Mas, en los albores de la modernidad, una «revolución del arte militar» devolvió la preponderancia a la infantería (Ibíd., 36 ss).

La descripción de estos procesos se entrelaza con el relato de lo ocurrido en España. Durante el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, en los reinos cristianos tiene lugar una pugna entre el poder central –en ascenso-, el poder popular o local de los concejos –que todavía era vigoroso- y el poder estamental de la nobleza –que ya decaía-. Se impuso el poder central, lo cual supuso el declive del ejército estamental, así como el ascenso de la infantería como arma dominante. El cambio no se puede explicar exclusivamente a partir de la evolución de la tecnología, sino que se relaciona también con cambios en la organización. El principal de ellos es la adopción de la organización que habría de conocerse como «pelear en ordenanza» ⁽¹⁹⁷⁾.

¹⁹⁵ En *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Ferlosio propuso la inmersión en una cuestión monográfica como forma adecuada de estudiar y enseñar historia (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 47-63). En algunos de sus libros, buena parte de lo que se expone es el resultado de un estudio de este tipo. Además del trabajo que ahora nos ocupa, el otro ejemplo destacado de esta peculiaridad de Ferlosio son los apéndices de *Esas Yndias equivocadas y malditas* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 589-803).

¹⁹⁶ Sobre el significado social de la caballería, Ferlosio propone una bella reflexión sobre el Quijote: «Antes de pasar a la revolución del arte militar que devolvió a la infantería su antiguo bastón de mando (...), no quiero despedirme de la caballería sin recordar cómo, aun habiendo sido la calidad de la cabalgadura –caballo o mula frente a burro- institucionalizada incluso como distintivo de jerarquía social por las leyes suntuarias que, como suele ocurrir, sobrevivieron al ocaso de la caballería y prohibían el uso del caballo a los villanos, hubo quien supo, sin embargo, y a despecho de todo dominio, de todo privilegio, de toda injusticia y de toda violencia, reconciliar para la inmortalidad hasta ese misma disparidad de las cabalgaduras en la más inseparable y fraternal pareja andante que la emoción humana haya acertado a imaginar» (Sánchez Ferlosio, 1986, 37).

¹⁹⁷ Hay un antecedente de este cambio en la Antigüedad: la denominada «revolución hoplita». Al igual que ocurrió al final de la Edad Media, la evolución técnica no es suficiente para explicar este cambio. Ferlosio cita a Weber, quien, en *Economía y sociedad*, dijo que no fue el hierro lo que trajo esta revolución, como tampoco fue la pólvora lo que, en la Edad Media, trajo los cambios repentinos en el arte de la guerra. El factor decisivo fue un cambio organizativo: el paso a la lucha en orden cerrado (lo que en Castilla se llamó «pelear en ordenanza»). De esta "revolución" procede la superior fuerza de combate que dio a la falange helénica y a la legión romana la superioridad capaz de destronar a la caballería para todo un milenio (Sánchez Ferlosio, 1986, 66-68).

Pero la transformación del ejército se debe igualmente a determinadas transformaciones en la cultura y en la estructura de la sociedad, a la vez que influye en ellas. En efecto, este proceso de cambio en el ejército es uno con el proceso de configuración de un tipo de ciudadanía desconocido (o, al menos, poco relevante) en la Edad Media. Los protagonistas de la guerra ya no son los nobles, sino la amplia clase de los pequeños propietarios; es la ciudad la que asume la «función guerrera». Desaparece el guerrero como «tipo humano» o, más exactamente, se confunde con el ciudadano. El poder real aumentó su predominio sobre la nobleza incoando y favoreciendo el desarrollo de una clase nueva, la cual pondrá su propia fuerza militar, al menos en principio, a disposición de la soberanía del poder central, esto es, del rey (Cf. *Ibíd.*, 37-68).

Estamos describiendo, en fin, la aparición del Estado Moderno, que Ferlosio contempla como un proceso oscuro en el que se hace más fuerte la dominación, ya que los grandes poderes centrales se caracterizan por las querencias expansivas e «imperiales». Frente a esta tendencia, la antigua Hélade y la Roma anterior al Imperio ofrecen un modelo alternativo, en el que la autonomía local contrarresta la tendencia dominadora de los grandes poderes centrales (¹⁹⁸). En lo político, siempre será imperfecta la analogía entre la conformación del Imperio Romano y la aparición de los estados modernos (especialmente, del Imperio Español). Pero sí se puede hablar de un paralelismo en los aspectos sociológicos: la infantería aparece nuevamente, y aunque no fuera más que como ideología, la concepción isonómica de la comunidad (Cf. *Ibíd.*, 74-76).

Llegamos así a la tesis más relevante del ensayo, que Ferlosio formula, una vez más, con palabras de Max Weber: «El derecho de ciudadanía coincide siempre con el derecho y el deber de llevar armas». Este es un rasgo –por lo demás, odioso– de la «Edad de Hierro» (valdría decir, de la historia humana, que es historia de la dominación). Y aquí es donde, del principio formulado por Weber, Ferlosio extrae sus propias conclusiones para el debate que le ocupa en este ensayo:

Pero esta constante de la Edad de Hierro de que el poder político se halle siempre ligado a la cualificación *para* las armas aparece o debe aparecer consigo la correspondencia inversa de que a la cualificación militar *para* las armas se vincule igualmente la cualificación política *por* las armas (*Ibíd.*, 85).

Es decir, los derechos ciudadanos nacieron del compromiso con las armas, pues solo puede ser copartícipe del poder político (o, lo que es lo mismo, solo puede ser *soberano*) quien participa del hecho fundamental que lo constituye: la violencia. He ahí el determinismo de la Edad de Hierro, que establece una correlación entre las armas y el derecho. Pero este es ya un punto a tratar en el siguiente capítulo de nuestro estudio.

¹⁹⁸ Esta defensa del poder local no hace olvidar a Ferlosio su crítica a los discursos localistas o identitarios del presente. Así, añade a lo dicho que, si en aquellos ya lejanos siglos XV y XVI la historia española hubiese tomado un sesgo semejante –al de la antigua Hélade y la Roma pre-imperial–, «tal vez las autonomías ciudadanas habrían podido ser un verdadero principio de venturas y prosperidades; no como hoy, que ya no pueden ser más que tardías, falsarias, artificiosas y hasta rencorosas perversiones narcisistas. Puede que entonces no habríamos llegado a ser señores de ningún imperio en el que no se ponía el sol para que ni la piadosa noche concediese unas horas de reposo a las víctimas del expolio, del atropello y del tormento, pero nosotros mismos habríamos sido acaso un poco más felices y, sobre todo, no habríamos hecho desgraciada a media humanidad» (Sánchez Ferlosio, 1986, 81). Por lo demás, en lo que a España se refiere, este proceso estaba bien lejos de su consolidación como una configuración sociopolítica que, siquiera remotamente, se pareciese a un antecedente de la moderna democracia. Aunque la *isonomía civil* ya existía, prefigurada, en el derecho local de las ciudades, la nueva monarquía sacrificó el poder de los concejos en todo cuanto pudiese estorbarle (*Ídem.*).

Por tanto, los cuadros militares profesionales no *son quién* para tenerse por «la patria». Así es, para bien y para mal. Para bien, porque este principio confuta toda pretensión de los militares de tutelar la vida política; para mal, porque son las tenebrosas servidumbres de la «Edad de Hierro» las que impiden tal pretensión: las armas fundan el derecho, la isonomía y, con ellos, la plena condición de «ciudadano».

Así, pues, si se aceptan estas premisas, parece difícil defender un Estado definido por la isonomía universal sin aceptar la conscripción universal obligatoria. En efecto, en *El ejército nacional*, este vínculo es una de las razones de Ferlosio para recelar de la objeción de conciencia y de la consecuente profesionalización de las fuerzas armadas. Un ejército verdaderamente nacional se define por la conscripción obligatoria; la «tropa» integrada por ciudadanos es «el auténtico núcleo sustancial de lo que debe designarse como *ejército*». Así pues, la pretensión de los cuadros militares profesiones de encarnar la esencia de la patria, por un lado, y la objeción de conciencia, por otro, son los grandes enemigos de un verdadero ejército nacional (Ibíd., 99).

Antes del reconocimiento legal de la objeción de conciencia, los que más firmemente se oponían a ella eran los cuadros militares profesionales. Por eso los objetores de conciencia vieron en esa oposición una prepotencia militarista contra la ciudadanía civil. En contra de esta opinión «ingenua», Ferlosio afirma «sin paliativos» que lo verdaderamente amenazado por un reconocimiento de la objeción de conciencia era, precisamente, la supremacía del poder civil. Como bien supo ver Max Weber, la plenitud de la ciudadanía y la soberanía está unida a la «cualificación para las armas», de ahí que vinculase, por ejemplo, el sufragio universal a la conscripción universal obligatoria. Precisamente por eso –añade Ferlosio–, en el momento en que la mal llamada «población civil» desertase del deber (o, mejor dicho, renunciase al derecho) de empuñar las armas, estarían haciendo dejación de sus propios títulos de ciudadanía soberana (Ibíd., 99-100).

Ferlosio no ignora que Walter Benjamin fue igualmente lúcido al respecto de la relación entre el poder político y la violencia. En «Para la crítica de la violencia» sostiene Benjamin que el servicio militar obligatorio es un caso de aplicación de la «violencia conservadora del derecho». Al interpretar las palabras de Benjamin, Ferlosio las sitúa en un «programa máximo» de crítica de la sociedad y recuerda que, a pesar de haber señalado las razones «internas» a la sociedad real para recelar ante la objeción de conciencia, el lugar en el que más se reconoce es la crítica externa a la sociedad, tal como se expresa en la cita de Benjamin.

Precisamente por afectar a la conexión fundamental entre las armas y el derecho, constitutiva del Estado mismo, la objeción de conciencia cabe sólo en el programa máximo de la crítica externa a la entera Edad de Hierro como tal (...); esgrimirla como un programa mínimo, que es lo que en realidad vienen a hacer quienes reclaman su reconocimiento en el derecho mismo, equivale a la ingenuidad de pretender que la Edad de Oro puede cumplirse como una especie de limbo o de paréntesis abierto en las entrañas mismas de la Edad de Hierro (Ibíd., 100-101).

Ferlosio insiste en que, en este punto, su argumentación es política, no filosófica. Su señalamiento de los inconvenientes e incoherencias de la objeción de conciencia al servicio militar solo es una búsqueda del mayor grado posible de sensatez dentro de los presupuestos de la Edad de Hierro, pero ello no debería interpretarse como una renuncia al «programa máximo» de una crítica externa a tal Edad de Hierro, crítica que se mantendría «fidel a la nostalgia irrestañable de una Edad sin hierro o, como suele decirse, de una Edad de Oro» (Ibíd., 102). La «crítica interna» es una crítica a la pretensión de autonomía de los cuadros militares

profesionales y al individualismo del objetor de conciencia que además espera un reconocimiento legal de su opción. Ambas posturas olvidan la soldadura de violencia y derecho. La «crítica externa» (filosófica) es una crítica a la soldadura misma y, en fin, al Estado.

El ejército nacional representa, desde una perspectiva «interna», la constatación de lo que, desde una crítica externa, ya sabemos: que «la verdad de la patria la cantan los himnos, todos son canciones de guerra». Algo de esa apertura a la crítica externa hay en este libro cuando afirma Ferlosio que no se debe dispensar a nadie del contacto con el hierro (de las armas) que domina esta edad «aunque nada más sea para odiarla mejor» (Ibíd., 106).

«Palinodia» revisa algunas opiniones expresadas «El ejército nacional», si bien las tesis principales se mantienen –sobre todo en el terreno de la «crítica filosófica»- (199). La principal reconsideración es la que hace Ferlosio ante la constatación de que la ciudadanía actual es distinta de la ciudadanía ateniense, que en el escrito principal aparece como modelo de ciudadanía democrática. Lo que en la antigüedad griega significaba el mercenariado solo es aplicable a la sociedad actual «*muy idealmente, o sea, muy mutatis mutandis*»; de aquí surgen, según Ferlosio, las objeciones más fuertes contra su proposición (Ibíd., 126). En las democracias actuales la participación no es directa; tanto en la transmisión de información como en la toma de decisiones, el aparato del Estado establece (también en lo que se refiere a la guerra) una serie de mediaciones. Si hoy la posibilidad de participación y control directo no existe para todos los ciudadanos, la exigencia de que dichos ciudadanos se corresponsabilicen de las fuerzas armadas no puede ser tan apremiante como lo era en la antigüedad griega, ni puede ser tan unívoco el significado de tal exigencia. La idea de una fundamental conexión entre las armas y el derecho sigue siendo teóricamente válida, pero la única vía para que la práctica del Estado sea coherente con esa idea no tiene por qué ser el servicio militar obligatorio. El dato que consigna Weber por ejemplo en *Economía y sociedad* (200), a saber, que el derecho de ciudadanía estuvo siempre ligado al derecho y el deber de llevar armas, condujo a Ferlosio –según reconoce él mismo- a pensar que la plenitud de la isonomía exigía que «el voto y el fusil» quedasen unidos en una misma persona. Mas esto no tiene por qué ser necesariamente así:

Me faltaba (...) haberme preguntado hasta qué punto merecía la pena un derecho de voto tan inevitablemente condicionado por su asociación a la espada y al fusil; hasta qué punto el haber sido el derecho siempre así era un título de legitimación para seguirlo siendo (Ibíd., 149).

Hay otras opiniones expresadas en «El ejército nacional» que en «Palinodia» se someten a revisión. Aunque no tienen la misma relevancia teórica que la revisión que acabamos de señalar, merece la pena que, siquiera brevemente, nos refiramos a ellas, pues son un buen ejemplo del rigor –e incluso la severidad- de la autocrítica de Ferlosio. En *El ejército nacional*, una consecuencia extraída de la conexión entre las armas y el derecho (y por tanto, entre la corresponsabilización en los asuntos militares y la condición de ciudadano) era una admisión

¹⁹⁹ En una nota, Ferlosio aclara que *palinodia* significa «canto de retorno», *ritornello*, y por tanto no necesariamente retractación del canto de ida, sino también reconsideración mejor fundada y más circunstanciada (Sánchez Ferlosio, 1986, 109). El «canto de ida» sería, obviamente, el texto principal que dio título al libro: *El ejército nacional*. Además de las ideas que se contienen en este segundo texto, es digno de mención el mero hecho de que fuese escrito y publicado junto con el texto principal. Escrito dos años después de «El ejército nacional», «Palinodia» es una clara manifestación de la forma que tiene Ferlosio de concebir la tarea de escritor: es siempre autocrítico, no se obstina en mantener sus posiciones cuando hay razones para revisarlas.

²⁰⁰ Weber, M, «Economía y sociedad», FCE, México, 1979.

de la objeción de conciencia que, sin embargo, aparejase una suerte de «disminución civil» del objetor» (pérdida de derechos civiles, inhabilitación, etc.). Sobre esta «solución», expresada por él mismo, comenta Ferlosio lo siguiente: «Ni más ni menos; así es como se las gasta el que se empeña en la busca de una solución» (Ibíd., 147) (201). Sin ambages afirma Ferlosio que su solución para los objetores de conciencia era (no en la intención pero sí de hecho) «desconsiderada y brutal». No supo advertir, dice, que no solo deben ser justos los fines, sino también los medios para alcanzarlos. La medida de la «disminución civil» del objetor era teóricamente coherente pero, en su aspecto de procedimiento práctico, era «intolerablemente despótica» (Cf. Ibíd., 149-151).

Otra matización introducida en «Palinodia» se refiere a la supuesta utilidad del servicio militar universalmente impuesto en orden a lograr que la ciudadanía no se inhiba en cuanto al control de las iniciativas militaristas de los gobernantes. Ferlosio afirma ahora que eso sería, en el mejor de los casos, educar al pueblo desde arriba (una suerte de pedagogía a la manera del despotismo ilustrado), y en el peor, «un expediente políticamente cínico» (Ibíd., 118-119). Y, en cuanto a la supuesta dejación de responsabilidad que supondría el que la ciudadanía confiase la defensa a un ejército profesional, Ferlosio reconoce que ello no supondría una mayor vulnerabilidad, dadas las características de la guerra en el mundo contemporáneo.

Los excesos o precipitaciones que pueda haber en *El ejército nacional* tienen su origen en una «obcecación» cuyo origen es triple, según señala el mismo Ferlosio. Responde esa obcecación, en primer lugar, al enorme crédito que concede a Weber y al gran poder de convicción de algunos de sus textos; también procede de su «fobia al mercenariado», manifestada aquí y también en otros textos (202); el tercer origen de su obcecación lo sitúa en su empeño en asociar el ejército profesional con una mayor autonomía de la institución militar y el ejército de ciudadanos con una supremacía del poder civil (empeño, este último, que sin embargo, considera «no del todo irrazonable»).

Pero, junto a estas matizaciones o revisiones de lo dicho en «El ejército nacional», «Palinodia» también contiene algunas importantes reafirmaciones. En primer lugar, Ferlosio reafirma la validez teórica de la idea de conexión entre «las armas» y «el derecho», lo cual supone que la ciudadanía debe tener alguna forma de corresponsabilidad hacia el ejército (aunque ese ejercicio de la corresponsabilidad no pase necesariamente por el servicio militar obligatorio) (Ibíd., 131). También se reafirma en la necesidad de distinguir entre, por una parte, la crítica que, desde «dentro» de la lógica de «la Edad de Hierro», se hace a la incoherencia de algunos planteamientos que ignoran la conexión del derecho con las armas y, por otra parte, la crítica filosófica que cuestiona «la Edad de Hierro» misma, desde una perspectiva externa a su lógica. Lo significativo de «Palinodia» es que en este escrito se dedica bastante más atención a esta crítica «externa». En esta perspectiva externa se sitúa Ferlosio al decir que, aunque *de hecho*

²⁰¹ Ferlosio no recela solo de esa solución concreta, sino del afán mismo por encontrar “soluciones”. En primer lugar, recuerda el que dice que es uno de los primeros refranes que él escribió: «Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere» ("refrán" con el que arranca su *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*: (Sánchez Ferlosio, 1993, 9). Además, en esta *Palinodia*, añade: «Las soluciones zanján los problemas, atajan e interrumpen insolentemente el circunspeto camino de la reflexión, y renunciar a ellas es requisito indispensable para llegar a plantear los problemas en toda su crudeza y amplitud» (Sánchez Ferlosio, 1986, 147). Se puede decir, por tanto, que este texto es «palinodia» en la medida en que revisa lo que en el texto de *El ejército nacional* se presenta con carácter de *solución*.

²⁰² Así, por ejemplo, dos artículos a los que nos referimos más adelante: «Sobre el retorno del mercenariado» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 596-610) y «El poder del fusil» (Ibíd., 611-626).

«el voto» y «el fusil» estén conectados, tal como sostuvo en «El ejército nacional», allí le faltó preguntarse hasta qué punto el que eso siempre haya sido así es «un título de legitimación para seguirlo siendo» (Ibíd., 149). Esa crítica «externa» es, pues, posible y necesaria ⁽²⁰³⁾.

Otra tesis de «El ejército nacional» que encontramos confirmada en «Palinodia» es la que se refiere al absentismo de los ciudadanos actuales con respecto a los asuntos públicos en general y a las cuestiones militares en particular. Aunque, según hemos expuesto, Ferlosio reconoce que la capacidad del ciudadano actual para corresponsabilizarse de la acción del Estado –incluida la guerra– no es tanta como la del ciudadano de la antigüedad griega, ello no se debe solo a que hoy existen mediaciones que lo impiden. También ha cambiado la concepción que los ciudadanos tienen de su propia individualidad y de su ciudadanía. La concepción actual está aquejada de un individualismo que puede entenderse en dos sentidos: como una forma de ensalzamiento de la libertad que esconde una huída al ámbito de lo privado o como búsqueda de una pureza moral personal que busca no contaminarse con los males de este mundo.

- El primer aspecto del individualismo se concreta en actitudes absentistas con respecto a los asuntos públicos. Aunque el aparato de los estados actuales hace que las «decisiones geoestratégicas» de los gobiernos escapen al control de los ciudadanos y que, en consecuencia, sea comprensible la falta de compromiso de esos ciudadanos con las fuerzas armadas (lo cual, a su vez, haría que la objeción de conciencia estuviese en parte más justificada), también es cierto que desentenderse de las fuerzas armadas resulta irresponsable. La ciudadanía que se comporta así no advierte que su propio sentido individualista y privado de la libertad es cómplice de «la creciente, combinada y simultánea recaída de los poderes públicos en el paternalismo y de las poblaciones en la minoridad» (Ibíd., 124). Una ciudadanía totalmente dispensada de «tocar hierro», una ciudadanía que hace recaer este servicio en un cuerpo de «mercenarios», puede convertirse en un conjunto de «ciudadanos caracol» que deja un excesivo margen para las aventuras militaristas de sus gobernantes, ya que no sufre en carne propia las consecuencias de tales decisiones. Con un ejército exclusivamente profesional, los gobiernos aprovecharán (o podrían aprovechar) «los deseos del caracol voluntario que es el ciudadano inhibido de las responsabilidades públicas» para dispensarse (en cierto grado) del sometimiento al control de una ciudadanía soberana ⁽²⁰⁴⁾. Así, el mercenariado supondría un mayor obstáculo para la pervivencia del régimen democrático en cuanto tal. De modo que el ejército profesional no refuerza la democracia «hacia dentro». El ejército profesional es moderno desde el punto de vista militar, pero comporta un cierto grado de regresión política (Ibíd., 122).
- En cuanto al segundo aspecto del individualismo, no deja de ser verdad que en la actitud objetiva (no deliberada ni consciente) de los objetores de conciencia que piden un

²⁰³ Se apreciará mejor la importancia de esta matización de Ferlosio a sí mismo y la coherencia que con ella demuestra si se tiene presente su crítica al «principio de realidad» como criterio (o, en otras palabras, a la «legitimación fáctica») de la que trataremos en el capítulo 8 de este estudio. En efecto, al ceñirse con tanta vehemencia a los criterios de sensatez propios de «La Edad de Hierro», los cuales imponen la vinculación entre «el voto y el fusil», Ferlosio se había dejado llevar por el principio de realidad.

²⁰⁴ En un artículo de 1980, Ferlosio ya criticó el absentismo de los ciudadanos de sus responsabilidades públicas. El artículo es «En posición de saludo o más sobre el "Caso Miró"» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 223-229). Allí escribió: «Los particulares deben deponer su actitud de inhibición y absentismo ante los negocios públicos».

reconocimiento legal de su opción se podría detectar un «repunte individualista» que se podría expresar con esta frase: «¡Que se maten entre ellos, si quieren; conmigo que no cuenten!». El siguiente fragmento expresa certeramente esta crítica, describiendo en esta ocasión esa forma de individualismo como búsqueda de una «salvación individual»:

Mi desconfianza hacia la actitud de los objetores de conciencia consiste en el recelo, creo que no infundado, de que su elección pueda no responder más que a una voluntad y a una ilusión de salvación personal, como si se moviesen por el mero deseo de un aislamiento profiláctico, de inmunización individual con respecto a responsabilidades morales que nunca podrían ser, por excelencia, más que colectivas. El predominio de la preocupación por la propia responsabilidad en un mal y un daño dados sobre la preocupación por ese mal y ese daño en sí mismos es una reversión de la moral sobre el propio sujeto y produce la pérdida del objeto moral, que tendría que ser su único criterio dominante. (...) Al fin toda ética de salvación personal –por contraposición a la ética mundana- redundaría en una ética carente de objeto moral, una ética sin prójimo. Así es como hemos visto al propio Cristianismo, cuya ética nació como una ética de prójimo por antonomasia, perder a ese prójimo como único legítimo objeto moral, precisamente al hacerse una religión de salvación personal, reduciendo, a causa de ello, a aquel prójimo –por decirlo en términos gramaticales- de complemento directo a mero ablativo instrumental, cuando no a excluirlo sin más, como en el caso de la mística. (...) Estaría totalmente equivocado el objetor que, una vez rechazado el fusil, imaginase haberse lavado las manos, de una vez por todas, de toda la sangre y de toda la muerte que ese fusil puede encerrar en sus entrañas, sino que, pese a las manos que pasare, esa sangre y esa muerte seguirán concerniéndole en la parte que le toca, y de dondequiera que fuere volverán siempre a él, porque no hay salvación individual (Ibíd., 160-161) ⁽²⁰⁵⁾.

La conclusión de Ferlosio es tajante: solo en el más abstracto de los sentidos cabe utilizar hoy la descripción aristotélica del hombre como «animal político» (Ibíd., 127-128). Pero estas últimas consideraciones envuelven una crítica del individualismo que es ya asunto de otro capítulo de nuestro estudio ⁽²⁰⁶⁾.

También se reafirma Ferlosio en la consideración del «ejército de ciudadanos» como la única forma de ejército congruente con el principio democrático. Aunque, dadas las características de la guerra en el mundo contemporáneo, se reconozcan tanto la inviabilidad de un ejército de ciudadanos como su debilidad (en el caso de su hipotética existencia), sigue siendo cierto, al menos como principio, que ésta es «la única forma genuinamente democrática de ejército» (Ibíd., 131). Ciertamente, el ejército de voluntarios (o de mercenarios) es más eficaz. Pero si se opta por él es porque se asume «la triste situación de la Edad de Hierro», regida por una mentalidad militarista y guiada por el principio de eficacia (Ibíd., 131-132). La «libertad de empresa» que el mercenariado devuelve al Estado supone robar a la ciudadanía una parte de los poderes que le concede el voto. «Por eso –concluye Ferlosio- sostengo que el voluntariado o mercenariado es, sin más, antidemocrático» (Ibíd., 134). En la Edad de Hierro rige el principio de eficacia. Pero ello no suprime la vigencia de un dilema: los países y sus ejércitos han de elegir entre ser fuertes y eficaces, pero menos democráticos, o más democráticos, pero débiles e ineficaces.

Cuanto más aumente la militarización que en sí misma engendre o que se vea obligada a adoptar por la presión del exterior cualquier nación que se reputa como democrática, más abocada o tentada se verá a

²⁰⁵ En la selección de textos de 1992 (*Ensayos y artículos*) se recoge este texto (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 462-549), pero cambia la última expresión. Allí no leemos «salvación individual» sino «salvación personal».

²⁰⁶ Al individualismo y a la búsqueda de «salvación individual» nos referimos al hablar de la religiosidad del anacoreta (v. 8.2.2.) y de los problemas vinculados a la identidad personal (v. 9.1., 9.2. y 9.3.).

dejar de serlo de hecho, aunque no lo reconozca, y si no tiene el valor y la calidad de ciudadanos que sólo tuvo Atenas no tendrá más opción que la de atreverse a ser débil o resignarse a dejar de ser democrática (Ibíd., 145-146).

Terminamos este apartado con una breve mención de tres artículos en los que se tratan estos mismos asuntos. «Sobre el retorno del mercenariado» (*El País*, 28 de marzo de 1987) es apenas un año posterior a «Palinodia». Junto a otros asuntos a los que ya nos hemos referido, este artículo ofrece nuevos elementos de juicio sobre la cuestión de la profesionalización del ejército. En la argumentación de su preferencia por la conscripción obligatoria frente al mercenariado, Ferlosio introduce una nueva consideración: la necesidad de saber qué tipo de individuo es el mercenario, qué tipo de grupo es el mercenariado y qué ubicación social tiene (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, I; 604). Manifestaba entonces su temor a que, como ya ocurrió con la Legión, un ejército de mercenarios no reeducase la «asocialidad o antisocialidad» de los que a él se incorporasen, sino que la convirtiese en un factor de cohesión corporativa. Finalmente, Ferlosio se reafirma, con pasión, en su «fobia al mercenariado», aunque lo hace expresando un pronóstico que no parece haberse cumplido:

Cualquier nueva forma de mercenariado no hará sino reproducir una vez más, y sea cual fuere el color de su uniforme, las mismas, degradantes, encanalladas, infrahumanas lacras, cuyo hedor de milenios señala todavía el rastro histórico de los soldados de fortuna (Ibíd., 609).

«El poder del fusil» (*El País*, 10 de noviembre de 1988) es de la misma época que los textos a los que acabamos de referirnos. Como indica el subtítulo, este artículo es una «segunda palinodia» y, efectivamente, la contrarréplica de Ferlosio matiza alguna de sus anteriores opiniones, al tiempo que reafirma algunas de sus ideas sobre la relación entre el ejército y la sociedad. Así, por ejemplo, se reconoce que es vacua y retórica la idea, formulada en *El ejército nacional*, de que los ciudadanos no deberían conformarse con controlar al Estado, «por el extremo del derecho, o sea, por el voto», sino que habrían de controlarlo también «por el extremo de la fuerza, o sea, por el fusil». En efecto, la conscripción obligatoria no otorga por sí misma a los ciudadanos «el poder del fusil» (Ibíd., 614). Encontramos en este artículo otro ejemplo de matización que Ferlosio se hace a sí mismo. Es relevante porque nos ayuda a situar mejor este tema de la conscripción obligatoria en el conjunto de sus preocupaciones. Explicando el modo en que, al tratar estos temas, quedó deslumbrado por Weber, afirma que, en *El ejército nacional*, el hilo del que había considerado oportuno tirar para extraer conclusiones sobre la conscripción obligatoria era el de «la historia de los Estados y de las relaciones directas de dominación; o sea, las que se refieren a las armas y al derecho» (Ibíd., 616). De ahí el interés de estas cuestiones: no se trata tanto de conocer lo que Ferlosio opinó en debates pasados (sobre la amenaza golpista o sobre la objeción de conciencia) como de apreciar el modo en que, a propósito de su intervención en dichos debates, se expresan algunas de sus «constantes» sobre la historia, la política y la sociedad.

Así, por ejemplo, el análisis de la dificultad que se plantea con relación a la expresión «particulares tomados a contrata» conduce a una reflexión sobre si es la economía o el antagonismo (particularmente la guerra) lo que ha de tener prioridad como factor explicativo de la historia (v. 5.). Pero, como podemos ver, si hay un asunto en el que este y otros escritos de Ferlosio sobre la relación entre el ejército y la sociedad hace propuestas relevantes y proporciona elementos de juicio significativos, ese asunto es el del concepto de ciudadanía (por lo demás, este tema está inevitablemente relacionado con el de la historia como historia de la

dominación, en virtud de las tesis de Weber y Benjamin sobre la vinculación entre la violencia y el derecho, que Ferlosio asume). Además, en esta «segunda palinodia» desarrolla la reflexión sobre la distancia entre la ciudadanía antigua y la contemporánea. En este texto se refiere Ferlosio a la situación de las sociedades actuales como una situación *posthistórica* con respecto a la historia de la idea de ciudadanía (Ibíd., 622). Lo que durante siglos dio sentido a la relación entre participación en la guerra y derechos de ciudadanía fue que estos últimos eran un privilegio (tal como siguieron siéndolo mientras duró su historia jurídico-política). En el caso de España, la expansión de los derechos de ciudadanía (sobre todo a partir de la Baja Edad Media) responde a que el poder real reconoció que diversas circunstancias favorecían sus intereses en su lucha por el poder contra la nobleza. Concretamente, esas circunstancias eran, o bien la formación de núcleos comerciales y artesanos, o bien el incremento del número de personas que se capacitaban para acudir a las empresas reales con las armas. Lo que el poder real ofrecía a cambio de esa prestación armada vino a configurar lo que podría llamarse un estatuto de ciudadanía. Aunque estas consideraciones puedan suponer anacronismos, lo cierto es que la reivindicación weberiana del sufragio universal como expresión del estatuto de ciudadanía no deja de ser consecuente con estos procesos. Pues bien, lo que la situación actual tiene de culminación de estos procesos del pasado es, justamente, lo que lleva a hablar de *situación posthistórica*:

Precisamente aquí, en esta universalización de la condición de ciudadano, llega a su fin, a su límite extremo y absoluto, la historia jurídico-política de los derechos de ciudadanía, desde el punto de vista que toma por criterio las relaciones de dominación (Ibíd., 623).

No es de lamentar el que la ciudadanía ya no sea un privilegio; sin embargo –añade Ferlosio–, tampoco puede negarse que el término del proceso histórico de extensión de esa ciudadanía ha tenido también un mal efecto: el de «apagar la aureola» que en otro tiempo hacía deseable y prestigiosa la condición de ciudadano:

El propio cumplimiento histórico del derecho de ciudadanía lo ha convertido en un derecho muerto; se ha diluido en una tácita e inerte vigencia omnipresente. Las esperanzas que John Stuart Mill depositaba en la extensión del estatuto público de ciudadano, por intermedio del acceso al voto para todos, en cuanto a despertar y estimular los inhibidos impulsos de conciencia social y participativa, se han visto defraudadas por el efecto, contrario al esperado, de un incremento de la inhibición, merced a la insospechable fuerza devaluadora, descualificadora y empobrecedora del contenido de la ciudadanía que ha tenido su universalización. Es como si el carácter posthistórico en que el derecho de ciudadanía se ve sumido por virtud de su propio cumplimiento terminal llevase consigo una especie de paralización para su forma de vigencia, perdiendo todo su potencial de fuerza cívica impulsora, de estímulo propulsor del interés por los negocios públicos, de aliciente de movilización y participación políticas. (...) Las consideraciones precedentes suman su propio peso a la aserción de que, una vez universalizado, el derecho de ciudadanía deja obviamente de ser un privilegio en cuyo nombre pueda exigirse contraprestación alguna vinculada a las relaciones directas de dominación, como lo es la obligación de servir bajo las armas (Ibíd., 624-625).

El último artículo al que nos vamos a referir en esta sección de nuestro estudio está escrito más de diez años después. Se trata de «La trompeta y la sirena» (*ABC*, 2 de septiembre de 2001). Además de una serie de consideraciones sobre la relación que existe entre la sinergia exigida por la guerra y la aparición de las identidades colectivas, este artículo nos interesa porque se refiere a nuevos elementos pertinentes para la comprensión de los orígenes del concepto moderno de ciudadanía. Este es uno de los lugares en los que Ferlosio viene a defender una suerte de «municipalismo» que podríamos entender en el siguiente sentido: frente al

sometimiento feudal al noble, por un lado, y, por otro, frente al furor dominador y las querencias imperialistas que aparejan los grandes poderes centrales (es decir, los Estados modernos), las autonomías locales son una tercera vía que hacen plausible una ciudadanía efectiva que, sin embargo, apareja un *minimum* de violencia y dominación. Es en el status de las ciudades durante la baja Edad Media y los inicios de la Edad Moderna donde Ferlosio encuentra esta experiencia socio-política. *El ejército nacional* ya ponía de manifiesto el interés por lo que la ciudad podría haber supuesto (al menos en el pasado y en el caso de España) en cuanto que espacio de libertad y de ejercicio de la ciudadanía. Pues bien, en este artículo vuelve a suscitarse la cuestión y, como en *El ejército nacional*, se plantea a propósito de las primeras conscripciones obligatorias que hubo en Castilla, pues es precisamente en la reacción de estas ciudades a dicha medida donde se expresó la voluntad de autonomía de las ciudades. Estas conscripciones se caracterizaban, no solo por ser obligatorias, sino por organizarse de forma «centralizada». Esta y otras medidas de la incipiente monarquía moderna suponían un menoscabo de la sociedad civil local, y encontraron el rechazo de algunas ciudades, como por ejemplo Valladolid y Salamanca (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 138-139). Frente a las milicias de las ciudades, en las que los soldados podían tener algún sentimiento de pertenencia y considerar propio al ejército al que se sumaban, estas conscripciones centralizadas formaban un ejército de desarraigados de su lugar, de hombres ajenos entre sí...

...de suerte que habría podido pensarse que los alzados adivinaban, «como en profecía», hasta qué punto el Estado Moderno iba a acabar deshaciendo todo poder local y destruyendo su todavía bien caracterizada sociedad civil. El desarraigo y el enajenamiento sumergirían y revolverían a las personas en el anónimo magma de la fungibilidad, lo que permitiría a la ya incoada sociedad contractual y más tarde industrial disponer de ellas sin resistencia alguna según sus exigencias (Ibíd., 139-140).

Resumen

Para Ferlosio, el antagonismo forma parte de las convenciones narrativas. También es esencial en los *hechos de la historia*, que son, fundamentalmente, hechos antagónicos (gestas, batallas, conquistas...). Así que el antagonismo es consustancial tanto a la *historia de los hechos* como a los *hechos de la historia*. Además, Ferlosio afirma que *toda identidad vive y se nutre del antagonismo*.

El antagonismo es consecuencia y manifestación privilegiada del furor de la dominación. El principal antagonismo es la guerra, y la guerra es, antes que un medio para lograr fines económicos o de cualquier otra clase, una manifestación del antagonismo. Este tema de la guerra es uno de los que más páginas ha ocupado en la obra de Ferlosio. Es recurrente en diversos ensayos y artículos de los años ochenta y noventa del siglo XX. También es el tema fundamental, o al menos uno de los fundamentales, en *God & Gun* (2008).

El antagonismo también puede manifestarse como erección de la propia bondad sobre maldad de los otros. Este aspecto del antagonismo ha interesado especialmente a Sánchez Ferlosio, quien, siguiendo a Max Weber, lo ha denominado «farisaísmo». El farisaísmo utiliza la moral como instrumento para alimentar antagonismos y, por eso mismo, para cimentar identidades. *Los buenos son los nuestros* es «la tautología originaria» que, según Ferlosio, surge de esa peculiar amalgama de antagonismo y moral que es el «farisaísmo».

Ferlosio también se ocupa del tema de la guerra justa. El punto clave de estas consideraciones es la distinción entre «guerra entre partes» y «guerra escatológica». En la guerra entre partes no es relevante la causa, no se distingue entre buenos y malos, por eso en ella no se excluye el reconocimiento de la personalidad jurídica del adversario. La guerra entre partes es, más bien, la concepción antigua de la guerra. La concepción moderna se preocupa más de determinar *quién tiene razón*. Este es el primer paso que nos conduce a la idea de «guerra escatológica», es decir, a la idea de la guerra como lucha entre el bien absoluto y al mal absoluto. Cuando predomina esta concepción de la guerra, no ha lugar a la consideración del adversario como un semejante con personalidad jurídica. Ferlosio vincula el predominio de esta mentalidad con el absoluto por antonomasia que se gesta en los monoteísmos, por eso opina que se equivocaba el personaje de Dostoyeski [sic.] que decía: «Si Dios no existe, todo está permitido». Según Ferlosio, «es cuando hay Dios cuando todo está permitido».

La crítica de la concepción «escatológica» de la guerra exige una reconsideración del significado y el valor del universalismo. El universalismo (como el «derecho natural») es algo que jamás puede ser concretado: ha de quedar en la condición de «ente de razón» porque, concretado, se falsifica, y puede manifestarse como concepción escatológica de la guerra (lucha contra el mal absoluto que hace imposible la diplomacia).

Otro aspecto macabro del antagonismo es su capacidad para escapar al control de la voluntad humana, pese a tener su origen en las decisiones de dicha voluntad. Las hostilidades desatadas por el antagonismo ponen en marcha un proceso que escapa al control de los hombres, de modo que el desencadenamiento de la *fatalidad*, antigua prerrogativa de los dioses, pasa a manos de los hombres. De una manera especial, la lógica de la guerra contemporánea (en la que la preparación de la contienda y la disuasión son esenciales) comporta la supresión del albedrío. Por eso Ferlosio ha descrito este fenómeno como «síntesis de la fatalidad». Este es el tema de *Cuando la flecha está en el arco tiene que partir* (1988).

Hablar de la guerra también es hablar del militarismo y, especialmente, de la relación entre el ejército y la sociedad. De este tema se ocupan principalmente *El ejército nacional* (1986) y diversos artículos de la década de los ochenta del siglo XX. En este ámbito, son dos las cuestiones de las que Ferlosio se ha ocupado con más frecuencia: el papel del ejército en la definición de la nación y la relación entre ciudadanía y participación en la guerra.

Ferlosio muestra que la idea del ejército como depositario y transmisor de la esencia de la patria es una idea perversa y, sin embargo, coherente con el hecho de que, históricamente, la identidad nacional es hija del antagonismo. En coherencia con esta concepción, se diría que el poder lo otorga la historia, y

así se justificaría la idea –que Ferlosio rechaza– de que el ejército, como dueño legítimo del poder dado por la historia, puede y debe tutelar la vida política de los Estados. Pero esto supone un «giro copernicano»: los ejércitos ya no se ocupan de la defensa de la patria «hacia fuera» (tal sería su función normal) sino «hacia dentro», controlando al pueblo para que no «traicione» a la patria. Ahora bien, esta «patria» ya no se identifica con el pueblo, ni mucho menos con los individuos. Al hipostasiarse de esta manera, la patria se distingue de «cualquier cosa humana y divina», hasta llegar a ser una idea inaprensible, una «entelequia histórico-retórica» que Sánchez Ferlosio denomina «la patria de papel».

En cuanto a la relación entre las armas y la ciudadanía, Ferlosio trata la cuestión, sobre todo, en «El ejército nacional» (1983). Manifiesta su escasa simpatía por «el individualismo y el egocentrismo moral del objetor de conciencia». Cree que el objetor de conciencia incurre en la contradicción de pretender que la objeción sea un derecho legalmente reconocido, ignorando que la violencia sustenta el derecho mismo. Pero el mayor recelo que la objeción de conciencia despertó en Ferlosio procede de la profesionalización del ejército que ello conlleva. En tal profesionalización ve una reedición del mercenariado, lo que supone una pérdida de control del ejército por parte la ciudadanía, la cual, al desentenderse de las armas, estaría renunciando en parte a su soberanía.

En «Palinodia» (1986), Ferlosio revisa las tesis de «El ejército nacional», señalando algunos excesos. Mantiene, sin embargo, las tesis teóricas fundamentales: la conexión entre la violencia y el derecho, la crítica del absentismo político de la ciudadanía actual, y la idea de que un ejército de profesionales es más eficaz pero democráticamente regresivo. Pero, sobre todo, «Palinodia» es relevante porque hace más explícita la distinción entre la «crítica interna» y la «crítica externa» de la «Edad de Hierro». La crítica interna (que es más bien política) asume una situación de hecho: la conexión entre la ciudadanía y la corresponsabilización con el ejército; en consecuencia, critica la pretensión de autonomía de los cuadros militares profesionales y la reivindicación de una objeción de conciencia legalmente reconocida: ambas posturas olvidan la soldadura de violencia y derecho. La crítica externa (que es la propiamente filosófica) cuestiona la soldadura misma y expresa el anhelo de una «Edad sin hierro» (o «Edad de Oro»).

7

El Estado, «la bestia pragmática y amoral de dominación»

Ferlosio contempla la Historia Universal como historia de la dominación (v. 5.1. y 5.2.). Ahora bien, uno de los principales actores de ese drama son los Estados. Así que el tema de la Historia anticipa algo de la actitud de Ferlosio ante el Estado. Lo primero que podemos decir es que está muy lejos de la apología hegeliana. Para Hegel, «la idea universal se manifiesta en el Estado» (Hegel, 2008, 102); el Estado es «el objeto inmediato de la historia universal» en cuanto historia de la objetivación de la libertad (Ibíd., 103); la ley que emana del Estado es «la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad» (Ibíd., 104) ⁽²⁰⁷⁾. Ferlosio se sitúa frente a este tipo de pensamiento.

También hemos mostrado cómo el estudio de Ferlosio sobre la evolución de los ejércitos y su relación con la condición de «ciudadano» incluye una crítica al Estado en general y al Estado Moderno en particular: a diferencia de las pequeñas autonomías locales, los grandes poderes centrales se caracterizan por sus querencias expansivas e «imperiales» (es decir, *dominadoras*).

Ahora bien, el Estado no solo ejerce lo que podríamos llamar dominación «ad extra», no solo se fragua en la confrontación con otros estados. También ejerce una dominación que, correspondientemente, podríamos denominar «ad intra». De este uso de la fuerza «ad intra» es de lo que nos vamos a ocupar en este capítulo.

La dominación interna del Estado se concreta, principalmente, en la administración de justicia y en la función policial. Es por ello que, en este capítulo, la reflexión sobre el Estado nos conducirá a las ideas de Ferlosio sobre el derecho (su origen, su relación con la violencia, sus fronteras con la moral) y sobre la acción policial (en cuanto que *violencia* conservadora del derecho y, en último término, imposible de controlar por la ley).

²⁰⁷ Es verdad que Hegel da a «Estado» un sentido más amplio que el estrictamente político: «concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual y no subrayamos en él principalmente el aspecto exterior, sino que destacamos eso que hemos llamado espíritu del pueblo» (Hegel, 2008, 103). Pero permanece el hecho de que, en la concepción hegeliana, el espíritu no se concibe al margen de las determinaciones institucionales.

Según la teoría que se ha hecho clásica, el monopolio de la violencia legítima define al Estado ⁽²⁰⁸⁾. El uso de la fuerza es a la vez la condición –fáctica- de la realización de su función de control y la consecuencia –legal- del reconocimiento de dicha función. Ello plantea una cuestión que interesa particularmente a Ferlosio, y que podemos formular así: ¿los abusos de la fuerza deben considerarse una anomalía o son la consecuencia natural del hecho constitutivo del Estado (la violencia creadora de derecho)? La respuesta de nuestro autor se inclina hacia la segunda opción, si bien, en su argumentación, recurre, como herramienta de análisis y categorización, a la teoría de un autor del que se encuentra muy distante en el aspecto valorativo: Carl Schmitt.

Todo esto hace que, para presentar esta parte del pensamiento de Ferlosio, haya que retomar algo que ya quedó apuntado en el capítulo anterior: la cuestión de la violencia (especialmente, de la guerra) como hecho constitutivo del derecho (y, por tanto, del Estado). En este punto, Ferlosio se hace cargo de las aportaciones de dos autores que aparecen recurrentemente en sus escritos: Max Weber y Walter Benjamin. En efecto, la posición de Ferlosio sobre esta cuestión es afín a la de los citados autores: la violencia es creadora de derecho o, en otras palabras, la violencia es la *ultima ratio* del derecho. También en este punto, la filosofía hegeliana de la historia aparece como la expresión por excelencia de aquello que es objeto del ataque de Ferlosio, ya que dicha filosofía legitima la violencia creadora que, imponiéndose sobre cualquier derecho «particular», colabora a la aparición de un nuevo derecho de orden superior (Cf. Hegel, 2008, 99-100. 126). De modo que, como consecuencia de esta relación, cabe concebir al Estado, no solo como agente de dominación, sino también como fruto de la dominación (en la medida en que no hay Estado sin derecho y no hay derecho sin violencia creadora).

He aquí, pues, el asunto que ahora vamos a analizar más detenidamente: las aportaciones de Ferlosio a la discusión sobre el origen y la naturaleza del Estado y por tanto, al mismo tiempo, al debate sobre el origen y la naturaleza del derecho. Tres son los aspectos de la reflexión que podemos destacar: la relación entre derecho y violencia, la distinción entre derecho natural y derecho positivo y la demarcación del ámbito moral y el ámbito del derecho.

7.1. Derecho y violencia.

...jamás habrá mesa de negociaciones en que derecho alguno pueda establecerse tan sólidamente como en el campo de batalla; (...) la fuerza es la más cierta y más firme creadora de derecho, porque de ella procede al fin todo derecho, y por ella, en última instancia, se conserva (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 353).

El fragmento pertenece a «Hipótesis del Belgrano», un artículo de 1982 (*El País*, 19 de noviembre). En él resuenan las ideas de dos autores que acabamos de mencionar: Max Weber y Walter Benjamin. A este último se refiere expresamente Ferlosio en el siguiente fragmento:

El origen del Estado no está en piadosos deseos de concordia social, sino en la dominación instituida o, en palabras de Benjamin, en la «violencia creadora de derecho» (que en principio es derecho de un

²⁰⁸ Véase, por ejemplo, la definición de «poder» y de «poder político», propuesta por Barbara Goodwin (Cf. Goodwin, 1993, 274-285); o la exposición de Sergio Pérez Cortés sobre la justificación racional del poder político (Quesada (Ed.), 2002, 101-104. 108).

vencedor sobre un vencido). Pero *esa bestia engendrada por las armas victoriosas* no reconoce ni a los suyos, y es el temor de los propios vencedores a la bestia que cabalgan el primero que ve la conveniencia de imponerle riendas y bozal. Así que tampoco el Estado de Derecho nació del altruismo de los dominadores hacia los dominados, sino que fue un sistema de garantías destinado a proteger de la bestia del Estado y sus furores justicieros tan sólo a los herederos de la victoria originaria, usufructuarios de la dominación. (...) El crimen de Estado con puro fin político —ni siquiera partidista—, como obra autóctona de la bestia misma, el más temible de todos los males. Un mal en sí, que, como tal, trasciende incluso la responsabilidad de sus ejecutores; *un mal objetivo cuya realidad no se deja aprehender en la de los sujetos empíricos que le sirven de instrumento*. (Naturalmente, el nominalismo liberal que dice: «¿Dónde está la sociedad? Yo no veo más que individuos», dirá también: «¿Dónde está la bestia? Yo no veo más que políticos») (Sánchez Ferlosio, 2000, 394-395).

Así pues, la *Crítica de la violencia* de Benjamin será una referencia fundamental para estudiar el tema la conexión entre violencia y derecho en Ferlosio. Lo más decisivo que hallamos en Benjamin es su idea de que el criterio para distinguir la violencia legítima de la ilegítima no lo puede proporcionar el derecho positivo y tampoco el iusnaturalismo, sino que hay que buscarlo en la filosofía de la historia. La filosofía de la historia nos muestra que la historia es historia de la dominación, y solo desde esta perspectiva podemos descubrir que el significado de la distinción entre violencia legítima y violencia ilegítima no es evidente sin más (Benjamin, 1995, 29). Desde un punto de vista iusnaturalista, ese significado es mucho más claro: es legítima la violencia con fines justos. Pero la filosofía de la historia nos enseña que la legitimidad nacida de la violencia no entiende de justicias naturales. La legitimidad jurídica la creó y la mantiene la violencia: «creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia» (Ibíd., 65).

De modo que Estado y violencia son inseparables. No hay Estado sin la violencia que lo enfrenta a otros, independientemente de la forma que adopte dicha violencia (no olvidemos que con frecuencia se ejerce simplemente como amenaza o como disuasión). No hay Estado sin violencia creadora de derecho. Tampoco hay Estado sin la coacción que sustenta el orden jurídico, (violencia conservadora); no hay Estado sin el monopolio de la violencia «ad intra», sin «dominación interna». Con estas premisas, y a la luz de lo que enseña la filosofía de la historia en perspectiva benjaminiana, acaso cabría afirmar con Agustín García Calvo que *todo Estado es totalitario* o, al menos, que el Estado totalitario no es una degeneración o degradación sino la «epifanía o apocalipsis del Estado» (García Calvo, 1973, 144).

El fragmento que reproducíamos para plantear los términos de la cuestión pertenece a un artículo de 1995: «Del caso Gal» (*El País*, 25 de abril). Pero el texto que ha de servirnos de guía para estudiar el vínculo entre violencia y derecho es «La policía y el Estado de derecho» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 639-685) ⁽²⁰⁹⁾. Si bien este ensayo no se cuenta entre los textos más citados de Sánchez Ferlosio, su extensión y el rigor de su análisis nos autorizan a considerarlo un pequeño «tratado» de filosofía política (así como de filosofía de la historia, dado el enfoque de nuestro autor). En el arranque del ensayo, Ferlosio propone una descripción «a manera de mito» del posible proceso de instauración del monopolio de la violencia que define al Estado. Dicha instauración consiste en la sustitución de la «venganza de parte» por la «venganza

²⁰⁹ Este texto se publicó como epílogo del libro *Amedo, el Estado contra ETA*, de Melchor Miralles y Ricardo Arques, editado por Plaza y Janés / *Cambio 16*, Madrid, 1989.

pública» (210). Esta sustitución pudo tener lugar, o bien como un acto de libre delegación, o bien como «autoatribución» de prerrogativas por parte del poderoso mismo. Ferlosio opina que, históricamente, lo que suele tener lugar es una combinación de ambas cosas, es decir, una situación originariamente usurpatoria termina aceptándose, de forma que se delega el uso de la violencia en aquel que, por ser más poderoso, ya se lo había autoatribuido. He aquí cómo la violencia está en el origen del poder del Estado y, por tanto, en el origen del derecho. Según el relato propuesto, la legitimación consiste en la consagración de un «circuito de reciprocidad» previamente establecido de facto. De modo que el contractualismo sería una suerte de racionalización, de proyección ideal:

La noción misma de legitimidad no habría podido nacer del idílico modelo que la funda en el libre y pacífico consenso, pues bajo tal supuesto habría sido una noción perfectamente innecesaria; su necesidad remite, por contraposición y corrección, al modelo diametralmente opuesto: el de la capitulación por la que el vencido hace legítimo sobre sí mismo y aun contra sí mismo el derecho de guerra del vencedor. Sin este primer modelo al que contraponerse, jamás habría surgido el otro modelo ideal de legitimidad, ni, por tanto, tampoco la propia noción de ésta (Ibíd.; 640).

El derecho nace cuando la institución del juicio se interpone como trámite obligatorio antes de consumir la «venganza pública». Esto conduce a Ferlosio a afirmar que la esencia del derecho está en su aspecto «procesal», y que es precisamente la atención a una serie de formalidades lo que le confiere su valor como sistema de garantías. De ahí la propuesta de distinción entre el «derecho material», que consiste en la definición de los delitos y en la fijación de penas, y el «derecho formal», que establece los procedimientos y las reglas de actuación para el ejercicio de la venganza pública. Según Ferlosio, el derecho formal es anterior al derecho material. La importancia de este dato radica en que, de ser aceptado, se sigue que la primera intención del derecho no fue asegurar el castigo ni tampoco la retribución al agraviado, sino garantizar la protección del reo. El «rigor del formalismo», aunque no carezca de posibles inconvenientes, pertenece a la idea misma del derecho, y el respeto que el Estado muestre hacia ese rigor mide el grado en que puede hablarse de «Estado de derecho».

Cuestión distinta es que, posiblemente, el origen de las garantías proporcionadas por el derecho no está en un impulso humanitario del poderoso, sino en la «sagacidad de la dominación»:

Tal vez hoy ya no importe mucho averiguar si lo que promovió semejantes atenciones para la protección del reo fue un harto improbable impulso humanitario surgido espontáneamente del magnánimo corazón del poderoso, y no, más bien, mucho más verosímelmente, un destello natural de la agudeza y la sagacidad desarrolladas por la dominación estatuida –y, por cierto, con una precocidad sorprendente– en materia de instinto de autopetruación (Ibíd., 642).

Acaso la condición de ciudadano (y, por tanto, la protección jurídica) le fue reconocida a aquellos que tenían capacidad para amenazar de facto la titularidad de la dominación. Así fue, por ejemplo, según Ferlosio, en el Imperio Romano. Por tanto, el primer contexto en el que estuvo vigente lo que hoy llamamos «Estado de derecho» fue, posiblemente, el de una sociedad

²¹⁰ Ferlosio no especifica el sentido que hay que dar a estas expresiones, pero parece conveniente entender por «venganza de parte» la llevada a cabo espontáneamente por uno o varios individuos, y por «venganza pública» la que se ejerce en nombre de toda la comunidad. Proponemos entender por «venganza pública» la que se ejerce «en nombre de toda la comunidad» porque, en la situación a la que se refiere este primer momento del relato, «público» no significa lo mismo que «estatal», ya que no existe aún el Estado, sino que es precisamente la instauración de la «venganza pública» lo que da origen al Estado (al menos en cuanto que titular del monopolio de la violencia).

con un cuerpo social privilegiado cuyos miembros eran capaces de amenazar la titularidad del Poder. El Poder habría otorgado una serie de garantías a los componentes de dicho cuerpo social privilegiado para prevenir su acción subversiva o desestabilizadora. Ese privilegio no sería otro que el derecho a forma procesal, la capacidad para testificar en juicio y la inmunidad frente a la práctica de la tortura; su contenido político era el derecho al voto y la capacidad para las armas. Así que el origen del Estado de derecho bien podría estar, insistamos, no en un impulso «humanitario» sino en el hecho de que «la bestia feroz de la dominación empieza pronto a tener miedo de sí misma» (Ibíd., 645).

Ahora bien, pese a tener su origen en «la sagacidad de la dominación», el formalismo jurídico no deja de ser la única barrera capaz de proteger a los particulares frente a todo tipo de abusos, y esto es importante, dada la tendencia del Estado a perseguir a ultranza sus fines.

El formalismo –nacido, al fin, del rito, explicitándolo en su figura racionalizada– es, al margen del interés que haya podido incoarlo y propiciarlo, el producto más noble y más precoz de la sabiduría jurídica y el alma misma de todo Estado de derecho. Pero si es un bozal impuesto al perro feroz de la justicia monopolizada, huelga decir que su función no es la de lograr que el perro pueda morder mejor. En tal sentido, el formalismo jurídico cierra la veda del principio de eficacia a ultranza; quiero decir que comporta necesariamente un mayor o menor grado de renuncia al máximo posible de eficacia en la persecución de los fines justicieros (Ibíd., 646).

Del mismo modo que la idea de una guerra justa en virtud de su «causa» es una injerencia indebida de la moral en la guerra (v. 6.2. y 6.3.), también la prosecución a ultranza de los fines, cuando deja de respetar el formalismo jurídico, es una *perversión moral de la justicia*. Esta perversión consiste en que, pretendidamente, unos determinados fines son *justos* en un sentido que trasciende el ámbito jurídico, y es esa justicia de los fines lo que mueve a dejar a un lado las obligaciones para con el formalismo jurídico. En ambos casos (el de la guerra justa y el de la falta de respeto al formalismo del derecho) es el «principio de eficacia» el que se impone sobre cualquier otro criterio. Por eso, en esta cuestión, vuelve a ser pertinente una consideración sobre el desplazamiento que, en los tratados clásicos sobre la guerra, fue relegando al criterio de la formalidad a un plano secundario, estableciendo la causa (el «¿quién tiene razón?») como lo más determinante de la justicia de la guerra. Este desplazamiento es importante, especialmente, por el modo en que afecta a la consideración de los medios, que se verán supeditados al principio de eficacia, «enemigo mortal del formalismo jurídico» (Ibíd., 649). En virtud de este desplazamiento, cada vez más, la justicia de la Causa avala la licitud de los medios, de modo que esos medios pueden llegar a considerarse moralmente neutros. Así pues, el formalismo limita el principio de eficacia; por eso Ferlosio ve en ese formalismo «una vía de humanización de la guerra». En cambio, el predominio de la otra concepción (la justicia dependiente de la causa) favorece la idea de indiferencia moral de los medios, y por tanto una mayor inhumanidad en su empleo.

Pero la referencia a las concepciones sobre la guerra justa (y la consecuente neutralidad de los medios empleados) era solo un excursus para ilustrar el modo en que los estados se rigen por el principio de eficacia para legitimar su «dominación exterior». Lo que interesa a Ferlosio en este ensayo es la otra cara de la dominación ejercida por los estados: la «dominación interior» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 653). Cuando la acción ejecutiva de los estados comporta un «predominio de la causa sobre la forma», en la justificación de dicha acción (así como en la

acción misma) tiene lugar una inversión idéntica a la que hemos descrito: el fin se pone por encima de los medios.

Es este el punto en que resulta pertinente la referencia a la obra de Carl Schmitt, ya que Ferlosio relaciona su «principio de eficacia» con el concepto de «tecnicidad». Schmitt explica el concepto de «tecnicidad» en este fragmento de su obra *La dictadura* (Schmitt, 1985), que Ferlosio reproduce en su ensayo:

Si el medio concreto para el logro de un éxito concreto, como por ejemplo lo que puede hacer la Policía para mantener la seguridad pública, puede ser calculado en tiempos normales con una cierta regularidad (...), en caso de necesidad solamente puede decirse que el dictador puede hacer todo lo que exija la situación de las cosas. Lo que aquí importa no son ya consideraciones jurídicas, sino solamente el medio apropiado para lograr un éxito concreto en un caso concreto. Aquí también el comportamiento puede ser correcto o equivocado, pero esta apreciación solamente se refiere a si las medidas son correctas en sentido técnico objetivo, es decir, si son adecuadas al fin que persiguen (...). De ahí que precisamente en la dictadura domine exclusivamente el fin, liberado de todos los entorpecimientos del derecho y solamente determinado por la necesidad de dar lugar a una situación concreta. Donde existe por principio un interés exclusivamente técnico por las cosas estatales y políticas, las consideraciones jurídicas pueden ser igualmente inconvenientes e imprácticas. La concepción absolutamente técnica del Estado sigue siendo un valor propio, independiente, de la conveniencia, incondicionado, inaccesible para el derecho. No tiene ningún interés por el derecho, sino solamente por las conveniencias del funcionamiento estatal, es decir, por lo meramente ejecutivo, que no necesita la precedencia de ninguna norma en sentido jurídico (Schmitt, 2013, 37. Citado en Sánchez Ferlosio, 1992, I, 653-654).

Es obvia la afinidad entre la caracterización que hace Schmitt de la «tecnicidad» y el principio de eficacia tal como lo entiende Ferlosio. Con todo, Ferlosio insiste en aclarar que el principio de eficacia no coincide exactamente con la tecnicidad de Schmitt, sino que es solo «un aspecto, o tal vez una de las manifestaciones» de la misma (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 653). Coincidan o no plenamente ambos conceptos, lo cierto es que los análisis de Schmitt sobre «tecnicidad» ayudan a aclarar (al menos parcialmente): 1) el significado del monopolio de la violencia por parte del Estado; y 2) el significado de la noción de «violencia conservadora de derecho» de Benjamin.

A la tecnicidad «absoluta» le es indiferente el fin político que se persigue (no digamos el fin moral); la técnica, como en el caso de la ingeniería, tiene puro carácter de medio:

De la «tecnicidad» absoluta se deriva la indiferencia frente al ulterior fin político, del mismo modo que un ingeniero puede sentir un interés técnico por la fabricación de una cosa, sin que tenga que sentir el menor interés propio por el ulterior fin a que esté destinada la cosa a fabricar (Schmitt, 2013, 34).

La tecnicidad, pues, no entiende de legitimidades. Consiste solo en una adecuada coordinación de medios y fines. Pues bien, no es otra la justificación de la dictadura, y por eso la dictadura se explica a partir del concepto de tecnicidad. Todo lo que resulta necesario está justificado y la dictadura se considera a sí misma un medio necesario para alcanzar determinados fines. De ahí la discrecionalidad que la caracteriza (Schmitt, 2013, 27). La discrecionalidad es una característica del «comisario», cuya autoridad surge de forma inmediata del mero hecho de tener un cometido que cumplir. Así pues, «todo dictador es necesariamente comisario en un sentido especial» (Ibíd., 26). El carácter comisarial de la acción del dictador puede implicar y exigir una actuación al margen del derecho, pero la exige para *mantener* el derecho o *establecer* uno nuevo. La dictadura es la supresión de la situación jurídica en general, la eliminación del respeto al derecho (al derecho de los sujetos a oponer su voluntad) si ese

derecho obstaculiza el logro del resultado. Aquí está la esencia de la dictadura: en «la posibilidad general de una separación de las normas de derecho y las normas de realización del derecho». Por eso la dictadura está tan íntimamente relacionada con la tecnicidad. Esto significa que no hay dictadura sin un determinado fin que se pretende alcanzar; sin ese fin, estaríamos ante «un despotismo cualquiera» (Ibíd., 25).

Se entiende que la dictadura, con la tecnicidad y la discrecionalidad comisarial que aparece, está ligada a situaciones de excepcionalidad. Sin embargo, y como el mismo Schmitt señala, quien no distinga entre situaciones ordinarias y excepcionales (o piense que el Estado vive en excepcionalidad permanente), no considerará muy relevante el concepto de dictadura, porque para él «todo ordenamiento jurídico es simplemente una dictadura, latente o intermitente» (Ídem.) Tal sería el caso de Benjamin, cuando afirma que la problematización de toda violencia es la misma que la del derecho en general (Benjamín, 1995, 47); el de García Calvo al afirmar que *todo estado es totalitario* (García Calvo, 193, 144) y el de Sánchez Ferlosio al llamar al Estado «la bestia pragmática y amoral de dominación» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 707).

Ahora bien, el mismo Ferlosio advierte que, para Schmitt, «tecnicidad» no siempre se opone a «derecho». Por eso cita este otro pasaje:

La abundante literatura de la razón de Estado, desde Maquiavelo y Guicciardini (...) en la que la práctica del poder político se manifiesta en la pura consecuencia de su tecnicidad, sólo conoce, en verdad, incluso allí donde se inclina ante la santidad del derecho, las representaciones del derecho que están vigentes de hecho, las cuales, precisamente porque pueden ser un poder efectivo, pertenecen también a la situación de las cosas (Schmitt, 2013, 38. Citado en Sánchez Ferlosio, 1992, I, 654-655).

Parece, pues, que Ferlosio trae esta cita para introducir una matización: el derecho positivo, en cuanto dictado por el poder, no siempre se opone a la «tecnicidad», no siempre se opone a la pura «ejecutividad», si bien, de lo anteriormente dicho se sigue que la idea genérica del derecho como «forma», como «procedimiento», sí que se opondría siempre a la ejecutividad. En cualquier caso, sea lo que sea sobre la complicidad u oposición de derecho y tecnicidad, en lo que insiste Ferlosio es en que Schmitt ha establecido una relación entre tecnicidad y razón de Estado. Y aún, en esta línea, trae otra cita de este autor que confirma lo ya apuntado sobre la relación entre violencia y legitimación del poder:

El Estado moderno (...) ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teórico suyo, la teoría de la razón de Estado, es decir, una máxima sociológico-política que se levanta por encima de la oposición de derecho y agravio y se deriva tan sólo de las necesidades de la afirmación y la ampliación del poder político (Schmitt, 2013, 37-38. Citado en Sánchez Ferlosio, 1992, I, 655).

Por supuesto, no le pasa desapercibido a Ferlosio el parentesco entre la «tecnicidad» de Schmitt y la idea de «razón de Estado» que se remonta a Maquiavelo. De hecho, fue el mismo Schmitt el que señaló que la tecnicidad caracteriza de manera particular al Estado moderno.

Así pues, la «tecnicidad» (o «la eficacia») parece no ser opcional para el Estado (especialmente para el Estado moderno), sino consustancial a él. De ahí que, desde la perspectiva de Ferlosio, sea cuestionable la distinción introducida por Schmitt entre «tiempos normales» y el «caso de necesidad». No es, pues, ocioso hacer la siguiente advertencia: es de temer que *incluso* «*el mejor de los Estados*», forzado a tener que elegir entre el derecho y la eficacia, tenderá a optar por la segunda (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 655-656). Las razones de este temor son las siguientes: el motivo primero y prevalente del Estado de derecho bien puede ser,

de facto, no la protección del ciudadano, sino la autoconservación de la dominación misma. Pero la autoconservación se consigue mediante la conservación del monopolio de la violencia por parte del Estado y, frente a esa autoconservación, la motivación de proteger al ciudadano frente a una justicia no sujeta a formas queda relegada a un lugar secundario (aunque haya ocasiones en que el Estado de derecho sea honradamente respetado por sí mismo). Es decir: incluso «*el mejor de los estados*», si se ve forzado a elegir, sacrificará las *formas* a la *causa*, que no es otra que su autoconservación; sacrificará; en fin, el derecho a la eficacia.

Este temor no desaparece en los sistemas «electivos», en los que necesariamente hay una «competición entre partidos». La idea de la eficacia se presta a ser instrumentalizada y esgrimida para fines políticos (principalmente, electorales), convirtiéndose en recurso de la «esgrima política verbal». La consecuencia de todo ello es que, frecuentemente, si los gobiernos respetan escrupulosamente el formalismo jurídico, comparecerán ante el electorado con el estigma y el lastre de la ineficacia (211).

La acción policial es, por antonomasia, el asunto en el que se plantean las cuestiones relativas a la «tecnicidad» y a la vinculación entre la violencia y el poder (al menos en cuanto que «dominación interna»). De ahí que Ferlosio profundice en este tema (212). En lo que se refiere a la acción policial, el predominio del principio de eficacia se traduce en exacerbamiento de la «discrecionalidad», que consiste, precisamente, en la actuación no sujeta a normas ni a criterios puestos por encima de la situación concreta. La discrecionalidad describe adecuadamente la función y las prerrogativas de aquel que Schmitt, en su obra ya citada, denominó «comisario de acción», figura cuya actuación se desarrolla «con arreglo a la situación de las cosas».

Esta característica de la acción policial (que, no lo olvidemos, interesa principalmente como manifestación de la naturaleza del Estado), refuerza los motivos, ya señalados, para cuestionar la distinción de Schmitt entre «tiempos normales» y «caso de necesidad». En efecto, según Ferlosio, también en «tiempos normales» la discrecionalidad policial tiene, aunque solo sea en grado mínimo, los rasgos propios de la acción «comisarial» (de la cual, característicamente, se sirve la dictadura).

Por otra parte, la discrecionalidad hace que la acción policial –sin necesidad de distinguir ya entre «tiempos normales» y «caso de necesidad»– se acerque bastante a lo que Walter Benjamin denominó «violencia conservadora del derecho» (213). Las opiniones de Benjamin son tan pertinentes que Ferlosio las reproduce en una larga cita, de la que seleccionamos las siguientes líneas:

²¹¹ En este punto de su ensayo, Ferlosio comenta una serie de ejemplos de situaciones nacionales e internacionales en las que los gobiernos se han dejado guiar por el principio de eficacia. Por referirse a otro contexto, y por no afectar al núcleo teórico de su argumentación, nos limitamos a indicar que algunos de esos ejemplos son el asesinato de tres miembros del IRA en Gibraltar y, por lo que se refiere a España, el uso electoralista del tema de la seguridad ciudadana (uso frecuente en la época en la que se escribió este texto) (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 657ss).

²¹² Además, no hay que olvidar que este texto es el epílogo de un libro sobre el «Caso GAL», es decir, sobre el «terrorismo de estado».

²¹³ Esta referencia a Benjamin no se encuentra en el texto original. La añadió Ferlosio, como nota a pie de página, en 1991, presumiblemente en la preparación de la selección de textos publicada en 1992: *Ensayos y artículos* (Sánchez Ferlosio, 1992).

«En una combinación mucho más innatural que en la pena de muerte, en una mezcla casi espectral, estas dos especies de violencia se hallan presentes en otra institución del Estado moderno: la policía. La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer), pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (poder para ordenar). El aspecto ignominioso de esta autoridad (...) consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. Si se exige a la primera que muestre sus títulos de victoria, la segunda está sometida a la limitación de no deber proponerse nuevos fines. La policía se halla emancipada de ambas condiciones. La policía es un poder que funda –pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos emitidos con fuerza de ley- y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines. La afirmación de que los fines del poder de la policía son siempre idénticos o que se hallan conectados con los del derecho remanente es profundamente falsa. (...) La policía interviene "por razones de seguridad" en casos innumerables en los que no subsiste una clara situación jurídica, cuando no acompaña al ciudadano, como una vejación brutal, sin relación alguna con fines jurídicos, a lo largo de una vida regulada por ordenanzas, o directamente no lo vigila. A diferencia del derecho, que reconoce en la "decisión" local o temporalmente determinada una categoría metafísica, con lo cual exige la crítica y se presta a ella, el análisis de la policía no encuentra nada sustancial. Su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados. Y si bien la policía se parece en todos los detalles, no se puede sin embargo dejar de reconocer que su espíritu es menos destructivo allí donde encarna (en la monarquía absoluta) el poder del soberano, en el cual se reúne la plenitud del poder legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde su presencia, no enaltecida por una relación de esa índole, testimonia la máxima degeneración posible de la violencia» (Benjamin, 1995, 44-47. Citado en Sánchez Ferlosio, 1992, I, 670-671).

Volviendo a Schmitt, su análisis muestra el elemento de dictadura que hay en toda acción comisarial, y ello tiene una inquietante consecuencia: la frontera entre democracia y dictadura no es tan nítida como a primera vista podría parecer. Ferlosio llega a decir que los rasgos del Estado de derecho atribuidos a las democracias terminan donde empieza la discrecionalidad policial, de modo que esa discrecionalidad es «una incrustación dictatorial en el Estado de derecho de las democracias» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 673).

Es cierto que caben diversos grados de discrecionalidad y que subsiste un margen más o menos amplio en el cual el derecho puede imponer normas restrictivas (por ejemplo, diferenciando entre *detención* y *retención*). Sin embargo, la discrecionalidad policiaca no se deja controlar completamente por la norma. Por definición, escapa a lo que la norma puede prever. La discrecionalidad policiaca se refiere, por lo general, a la aplicación de la violencia, y esa aplicación, no solo se lleva a cabo en una infinidad de situaciones de diversidad imprevisible, sino que es un continuum en el que ninguna norma puede fijar límites a priori.

Y es que la norma jurídica está sujeta a la discontinuidad inevitable de toda definición lingüística –esto es, a distinciones de *sí* y *no*-, en tanto que la aplicación discrecional de la violencia, por estar inmersa en el continuo espacio-temporal, no admite otro criterio estimativo que el de *más* o *menos* (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 674).

Incluso en los casos que se pudiesen considerar más correctos y medidos, la discrecionalidad comporta una decisión de carácter anómico. Así pues, al menos en este extremo que representa la aplicación de la violencia, la discrecionalidad implica separación (e incluso contradicción) entre las prácticas dirigidas al cumplimiento de los fines jurídicos y los fines jurídicos mismos. Ahora bien, es precisamente esta separación entre los fines jurídicos y los medios empleados para alcanzarlos lo que, según Carl Schmitt, define a la dictadura. De ahí la audacia de Ferlosio cuando afirma que la discrecionalidad policial es una «incrustación dictatorial en el Estado de derecho de las democracias».

Ferlosio reconoce que a pesar de la irreductibilidad de la discrecionalidad a las normas jurídicas, las recomendaciones prudenciales que delimitan los alcances posibles de esa discrecionalidad son necesarias. Pero insiste, sobre todo, en que es casi imposible asegurar un control total. Los intentos de control «interno» de la discrecionalidad se ven dificultados por la peculiaridad de la función policíaca: las situaciones extremas en las que los policías se ven inmersos hace inevitable que el cuerpo se constituya en un *nosotros* cerrado y solidario. Por otra parte, el control «externo» de la discrecionalidad policíaca también encuentra serios obstáculos, entre los que podemos destacar el siguiente: cualquier instancia de control (incluida la judicial), no solo tiene menos capacidad y medios para investigar, sino que, por lo general, depende de la propia policía para realizar la investigación.

En la parte final de este pequeño ensayo, Ferlosio se refiere a un equívoco que se pudo detectar en ciertas declaraciones de un político. Se trata del uso indistinto de «Estado» y «Estado de derecho» (214). Es una anécdota que puede elevarse a categoría, pues expresa bien la mentalidad que justifica los excesos del Estado en sus afanes de autoconservación. «Estado» y «Estado de derecho» no son términos intercambiables, tal como lo muestra el hecho de que pueda decirse que un particular -Ferlosio propone, como ejemplo, un terrorista- atenta contra el Estado, mientras que carece de sentido decir que un particular atenta contra el Estado de derecho. Contra el Estado de derecho solo puede atentar el Estado mismo o sus funcionarios. No niega Ferlosio que procesar al policía que se excede en sus funciones pueda entrañar algún tipo de riesgo para «el Estado», pero considera ese proceso como un momento de «máximo esplendor» del «Estado de derecho». De modo que una cosa es la autoconservación del Estado (que es la finalidad del Estado como *estructura de dominación*), y otra muy distinta es la seguridad de los individuos (que es la finalidad del verdadero Estado de derecho):

Sin duda, la seguridad del Estado, en cuanto estructura de dominación como fin en sí mismo, aumenta con la impunidad de los agentes, con un sistema de impedimentos a la investigación judicial, popular o periodística, que funcione como un añadido legal al espontáneo y automático encubrimiento inherente a la cerrazón, a la soberbia y al amenazador espíritu de cuerpo connatural a toda fuerza armada en tanto que capaz de acciones de sangre. Pero todo aumento de la seguridad del Estado no es aumento sino disminución de las garantías que constituyen el Estado de derecho (Ibíd., 680).

Como se podrá apreciar, la discusión termina derivando hacia la cuestión del realismo político. La realidad es que la discrecionalidad (característica de la acción policial) y la vigencia de un Estado de derecho pleno son inconciliables. Por tanto, la legitimación de la «dominación interna» del Estado (una de cuyas manifestaciones es la discrecionalidad policial) bien puede expresarse como apelación al realismo (pues la conciliación de discrecionalidad y garantías plenas es ilusoria). Como veremos más adelante, Ferlosio es, en el terreno de lo filosófico, un gran crítico del realismo político (v. 8.2.2.). Sin embargo, en el ámbito más inmediato de la discusión sobre las argumentaciones y los discursos políticos, denuncia la hipocresía que pretende hacer pasar la discrecionalidad y la razón de Estado como un elemento perfectamente integrable en un Estado de derecho pleno.

O la razón de Estado y los *arcana imperii* se afrontan de una vez con sinceridad y con franqueza y se reconoce que un Estado de derecho, ya que no pleno, al menos aceptable, sólo se alcanza a costa de

²¹⁴ Ferlosio detecta este equívoco en cierta intervención del por entonces Presidente del Gobierno: Felipe González (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 682).

una disminución real bastante notable de la eficacia de la Policía, (...) o esto se va a convertir en una escalada sin fin que haga pura mentira indecible y engaño tan mudo como manifiesto toda presunción de Estado de derecho y de democracia. Me parece que ha llegado el momento de decidir de una vez a todo riesgo y con toda la valentía que se precisa. Y, sobre todo, con una larga paciencia (Ibíd., 684-685).

Ya vimos cómo, al hablar sobre la relación entre ejército y sociedad, Ferlosio distinguía entre la crítica *filosófica* (en la que se cuestionaba la realidad que impone la vinculación entre las armas y la ciudadanía) y la crítica *política* (que, asumiendo los determinismos de la «Edad de hierro», señalaba la incoherencia de una concepción de la ciudadanía despreocupada de la vinculación entre las armas y el derecho). Del mismo modo, cabría distinguir ahora –aunque Ferlosio no lo hace expresamente– entre una crítica *política* (que señala lo ilusorio de una pretensión de conciliar razón de Estado y Estado de derecho) y una crítica *filosófica* que abomina del Estado por ser fruto y agente de la dominación ⁽²¹⁵⁾.

La «violencia creadora», la naturaleza dominadora del Estado y, especialmente, el principio de eficacia que guía su «dominación interna», son temas recurrentes en la obra ensayística y periodística de Sánchez Ferlosio. Directa o indirectamente, se alude a ellos en diversos artículos publicados en tres décadas distintas: «Sin condiciones» (*El País*, 21-2-1983), «La cuestión policial» (*El País* del 31-5-1987), «Sobre la policía» (*El País*, 17-8-1988), «Corella, por los desagües» (*El País*, 11-9-1988), «El deporte y el estado» (*El País*, 31-5-1997) y «Sgrena-Polinices» (*ABC*, 15 y 16 - 5 - 2005). De esta serie de artículos, nos fijaremos especialmente en dos: «Sin condiciones» y «Sgrena-Polinices».

En «Sin condiciones», Ferlosio explica en qué consistiría, desde su punto de vista, la postura propiamente ética ante la «dominación interna». Por ser Ferlosio un autor que no oculta sus recelos ante el discurso específicamente «moral» o «ético» ⁽²¹⁶⁾, las apelaciones expresas a estas instancias que encontramos en su obra son dignas de comentario. Encontramos dos especialmente relevantes. La primera de ellas ya la conocemos: es la que considera como actitud específicamente moral aquella que repara en el carácter irreparable del sufrimiento (v. 4.1.). Otra referencia positiva a la ética la encontramos en «Sin condiciones». En este artículo, Ferlosio identifica la verdadera ética con la renuncia o la crítica al principio de eficacia ⁽²¹⁷⁾. Ferlosio distingue entre una moralidad «doméstica», o «menor», y las «cuestiones éticas dignas de este nombre». Moralidad menor es la que trata, por ejemplo, de la honestidad en la percepción de emolumentos, o del correcto ejercicio de la función encomendada. La moralidad que se refiere al cumplimiento de este tipo de obligaciones favorece, al fin y al cabo, el funcionamiento de la

²¹⁵ Estas ideas las ilustra bien el Apéndice II de *Esas Yndias equivocadas y malditas*, que presenta a Hernán Cortés como exponente excelso de lo que sería un «agente de la dominación». Su actuación ejemplifica tanto los rasgos de lo que Schmitt denomina «tecnicidad» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 600) como el carácter de «creadora de derecho» que, según Benjamin, tiene la violencia (en este caso, el poder militar) (Ibíd., 601).

²¹⁶ Valga, como muestra de esta actitud, este *pecio* recogido en *Vendrán más años malos y nos harán mas ciegos*: «Moral moral, la única que querría uno ya tener a estas alturas es la del Alcoyano» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 85). En cuanto a los términos «moral» y «ética», ya vimos que la distinción entre ambos no es relevante en la obra de Sánchez Ferlosio (v. nota 96).

²¹⁷ El desacato al principio de eficacia se puede interpretar como un aspecto o corolario de la negación del «principio de realidad», actitud a la que Ferlosio se ha referido también como «obstinación contra la facticidad». De este tema nos ocupamos en el capítulo de nuestro estudio dedicado a la religión (v. 8.2.). Adelantemos aquí solo que, en el ensayo más importante sobre esa cuestión (*O Religión o Historia*), se habla indistintamente de la religión y de «toda gran moral» como instancias que niegan el principio de realidad.

sociedad, y no entra en conflicto con «la naturaleza del Estado mismo». Nada, en esta moralidad «menor», entra en conflicto con el Estado y «su mecánico, ciego y redundante interés interno de autopropagación». En cambio, las cuestiones dignas de llamarse *éticas* son otras; son aquellas en las que se asume la renuncia a la «eficacia a ultranza» incluso si ello supone estorbar los fines del Estado:

Cuestiones éticas dignas de este nombre, para un Estado y una sociedad, no son las que revierten a su propia hacienda y se reciclan en su seno, sino las que, procedentes de instancias irreductiblemente trascendentes y heterónomas a toda posible institución, la mantiene perpetua y renovadamente expuesta a entrar en contradicción consigo misma, como son las que se enfrentan a prácticas de estado cuya renuncia podría comprometer (...) al menos la apariencia de un buen funcionamiento, las que, en una palabra, esgrimen como incondicionada y absoluta la exigencia de poner bozal a la rabiosa bestia de la eficacia a ultranza, aún erigida en sumo y hasta único criterio para el éxito popular de una gestión (Ibíd., 277).

Las cuestiones dignas de llamarse «éticas» son aquellas en las que se asume la posible pérdida de eficacia del Estado, incluso en lo relacionado con la administración de justicia: «un progreso realmente moral por parte de un Estado» sería, para Ferlosio, preferir la impunidad de algunos culpables, no solo al castigo del inocente sino también al mero maltrato de cualquier ciudadano, independientemente de si es o no culpable (Ibíd., 276) ⁽²¹⁸⁾. Ferlosio llega a plantear que el «progreso realmente moral» supondría preferir el aumento de los delitos a no respetar las garantías del derecho.

Pero no se trata solo de controlar los posibles excesos del Estado, sino de controlarlo en todo momento, ya que por definición es una «bestia» peligrosa. Ferlosio expresa estas ideas a propósito de ciertas posiciones desde las cuales se descalifica la tortura por ser una práctica propia de regímenes «pretéritos». Estas descalificaciones de la tortura no son satisfactorias para Ferlosio porque olvidan que tales abusos no son excepciones, o meros residuos del pasado, sino que forman parte de la actuación propia del Estado en sí, definido por la tendencia a la autoconservación a toda costa. No se trata, pues, de comparar la bondad de los diversos estados concretos que se han sucedido en la historia o conviven en el presente, sino de dirigir la mirada hacia «lo abstracto estructural», es decir al Estado en sí:

Atacar a la tortura por su punto más fuerte no es acunarse una vez más con el gastado y desacreditado cuento de los niños buenos y los niños malos, sino recordarle a cualquiera que se monte en la bestia del Estado que la tortura no depende, en última instancia, de la buena o mala voluntad o disposición de este o aquel jinete, sino que se halla inscrita en la condición misma de la cabalgadura, cuyas querencias naturales están lejos de ser las de la compasión y la virtud, la humanidad y la justicia, y conminarle a que no vuelva la vista hacia atrás ni hacia adelante, desviando su atención –y aun intentando distraer la nuestra- a lo que hicieron o harían otros jinetes, sino a que cuide de su propia monta, sin perderle la cara ni un instante a la peligrosa bestia que cabalga, manteniéndola siempre bien sujeta al castigo y sometida al freno (Ibíd., 279).

Plantarle cara a la tortura exige criticar el argumento según el cual, a pesar de todo, ciertos usos extremos de la fuerza son un mal menor, dado que con ellos se evita que un jinete peor monte a la bestia; es decir, plantarle cara a la tortura exige criticar los argumentos que

²¹⁸ Repárese en que Ferlosio habla indistintamente de «cuestiones éticas dignas de este nombre» y de «progreso moral por parte de un Estado».

presuponen la necesaria autoconservación del poder ⁽²¹⁹⁾. La tendencia a la comprensión o a la tolerancia con ciertos extremos en el uso de la fuerza, por considerarlos un mal menor, conduce a un punto en el que «ya no hay límite para el número de sapos de iniquidad e inhumanidad que se estaría dispuestos a engullir», con tal de mantenerse en la silla del poder.

Ahora bien, no sería honesto ignorar o no querer asumir los riesgos que sobrevienen como consecuencia de la renuncia a «engullir» esos sapos. La denuncia de un abuso como el de la tortura, si nace de una actitud que merezca llamarse *ética*, ha de ser incondicional; no puede detenerse ante los perjuicios que para el mismo Estado pueda suponer la renuncia a ese tipo de prácticas.

Una moral sólo es digna de tal nombre si es incondicional, y una moral de Estado sólo estará a la altura de sus exigencias si alza su propia incondicionalidad sobre la imagen del extremo trance que podría desafiarla; esto es, si su determinación de negarse a claudicar incluye y abraza ya, desde el primer momento, como en imaginación anticipada, aun el riesgo más cierto de fracaso y de derrota. En materia absoluta, como es la de la tortura, irreductiblemente trascendente y heterónoma respecto de cualquier fin, interés o conveniencia, no le cabe a la acción de Estado más opción moral que la de una incondicionalidad previa y total en la resolución de apurar este trago hasta las heces, pues en la suma iniquidad no hay otro grado que el superlativo, y ya aun la más mínima, restringida y apremiada de las excepciones alcanza el máximo techo de la infamia (Ibíd., 281).

Así pues, la primacía del principio de eficacia, frente a la actitud que en este artículo se caracteriza como propiamente moral, no es un eventual abuso de poder, no es algo circunstancial, sino que pertenece al «Estado en sí», entendido como «abstracto estructural». De ahí la expresión con la que Ferlosio caracteriza al Estado en otro de los artículos mencionados, expresión que hemos elegido para titular este capítulo de nuestro estudio: «la bestia pragmática y amoral de la dominación» ⁽²²⁰⁾.

Destacaremos también el artículo que publicó Ferlosio bajo el título «Sgrena-Polinices» (ABC, 15 y 16 de mayo de 2005), por la sugerente caracterización que incluye de la tendencia autoconservadora del derecho (y, por tanto, del Estado) ⁽²²¹⁾. Los secuestros de occidentales por parte de terroristas y paramilitares –especialmente musulmanes– son la ocasión de esta reflexión. El artículo analiza los motivos públicamente expresados por los gobiernos (especialmente los norteamericanos) para no pagar rescates a los secuestradores. Entre esos motivos se encuentra uno que interesa especialmente a Ferlosio: supuestamente, pagar un rescate sería conceder una victoria a los secuestradores. Pues bien, este motivo expresa una verdad: que el monopolio de la violencia no admite excepciones, motivo por el cual el Estado no admite ser vencido «ni siquiera en lo minúsculo». De modo que, ante un secuestro, el derecho (que, en esta ocasión, podemos identificar con el Estado) pretende, ante todo, salvaguardarse a

²¹⁹ Efectivamente, en no pocas de las situaciones concretas que motivaron la intervención de Ferlosio, a través de artículos, para defender las garantías del derecho aun a costa de la pérdida de eficacia, se trataba de responder, no solo al hecho en sí, sino a diversas argumentaciones que tendían a la condescendencia hacia los abusos del Estado dado que, supuestamente, con ello se evitaba que elementos peligrosos se hiciesen con el poder. Algunas de esas situaciones son: la lucha antiterrorista en España durante los años ochenta, la actitud de los gobiernos occidentales ante el secuestro de sus ciudadanos por grupos armados, o las justificaciones, por parte de la administración norteamericana, de la existencia de la cárcel de Guantánamo.

²²⁰ La expresión aparece en un artículo publicado en *El País* el 11 de septiembre de 1988: «Corella, por los desagües» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 707).

²²¹ En este artículo, Ferlosio vuelve a citar el ensayo de Walter Benjamin *Para la crítica de la violencia* (Benjamin, 1995).

sí mismo. Por eso no admite que un particular busque la justicia por sí mismo (es decir, «se tome la justicia por su mano») (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 379). De ahí la negativa del Estado a pagar rescates a los secuestradores: si paga el rescate, ciertamente protege la vida de las personas, pero permite la actuación eficaz de otra violencia que él –el Estado– solo puede percibir como «ilegítima», ya que viola su derecho al monopolio de la violencia. Si no paga el rescate sacrifica un fin jurídico concreto (proteger la vida de las personas) pero salvaguarda «el derecho mismo», su derecho al monopolio de la violencia. Por tanto, existe la posibilidad de que el interés del derecho sea, antes que salvaguardar los «fines naturales» (222), salvaguardarse a sí mismo.

Así como Tebas no admitía la actuación de Antígona al querer enterrar a su hermano, el Estado, ante un secuestro, asume la responsabilidad de proteger la vida de las personas pero, por encima de este principio, pone la salvaguarda el derecho mismo. Poner la vida del secuestrado por encima de la autoconservación del derecho sería atenerse a «la ley de Antígona». Frente a «Antígona», es decir, frente a los que anteponen la salvaguarda de la vida del secuestrado, el Estado reafirma su imperativo: no puede dar muestras de debilidad:

Este imperativo pertenece, evidentemente, al supremo derecho del estado como titular del monopolio de la violencia legítima, y significa que cuando el Estado se halla ante un trance que comporta de hecho una efectiva situación de debilidad, no debe reconocer de derecho tal situación de debilidad, sino arrollar por encima de ella y hacer prevalecer, si es preciso a sangre y fuego, el derecho mismo que como Estado lo constituye. Polinices no debe recibir sepultura. Sgrena no debe ser rescatada (223). *Viderant Consules* (Ibíd., 383-384).

Completamos la presentación de este tema con una referencia a dos «pecios» incluidos en *La hija de la guerra y la madre de la patria* (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002]). En parte, estos textos breves ilustran lo ya expuesto sobre el Estado como fruto y agente de la dominación; y, en parte, presentan el tema bajo una nueva luz. El primero de ellos vuelve sobre el tema de la tortura. He aquí un extracto:

(*De la tortura*) Un funcionario de Orden Público puede cometer tres clases de delito: 1. *Común* (robo fuera de servicio), 2. *Para-profesional*: uso de sus atribuciones en beneficio privado, 3. *Profesional*: uso desinteresado –salvo afán de hacer méritos– de medios ilegales para logros de su papel de funcionario. (...) el delito profesional (...) se distingue por el rasgo capital de *ser congruente con las funciones propias de la Policía y con los fines del Estado*, con lo que el mero delito subjetivo trasciende en manifestación del mal objetivo, de *la Bestia impersonal que siempre acecha tras el monopolio de la violencia legítima*, sin que toda la historia del Derecho, que ha venido queriendo amordazarla, haya bastado para impedir casos como el de la civilizadísima Argentina. Don Francisco Tomás y Valiente (*El País*, 3-IV-95), al igual que Hannah Arendt, ha visto la tortura como una inhumanidad mayor que el homicidio. (...) Aún más allá de su siniestro aspecto de culpa personal está el terrible potencial del mal anónimo que asoma en ella, como una bocanada del Infierno. Quien combina el indulto con la ya demente indiferencia de la ley hacia el delito del torturador muestra, así pues, la más temeraria irresponsabilidad frene al tenebroso aspecto del mal impersonal de la tortura en cuanto obra objetiva del Estado (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 133-134).

Estas referencias a la *Bestia impersonal*, o al *mal impersonal* no pueden por menos que hacernos recordar la idea del «mal sin malo», a la que ya aludimos en el capítulo de este estudio dedicado a la historia como *historia de la dominación* (v. 5.1. y 5.2.).

²²² Concepto tomado de Benjamin (Benjamin, 1995, 29-30).

²²³ En estas líneas finales del artículo, la crítica a la autoconservación del derecho que pasa por encima de la vida de una persona apunta en la dirección de la crítica a la mentalidad sacrificial (v. 4.1.).

El segundo pecio se refiere a la cuestión «policial»:

(*Mentira y ley*) La policía es el portillo imposible de tapiar –salvo sofismas ad hoc– del «Estado de Derecho». Ya la acción física (violenta), al moverse en el continuo espacio-temporal, se hace irreductible a la noción jurídica de «regla» (discontinua, de «sí o no») y sólo admite ponderaciones prudenciales (estimativas, de «más o menos»), tal como reconoce el concepto policiaco de «discrecionalidad». Pero además, el policía es el único funcionario con facultad legal para mentir (...), es como una fractura que la Razón de Estado produce en el Estado de Derecho. Tal entredicho debería turbar la confianza en éste, al suscitar esta perplejidad: ¿Es la mentira la que es metida dentro del Estado de Derecho o es el policía el que es autorizado a salirse de él, para poder ir a buscar al delincuente a su terreno? Ambas respuestas van a dar en aporías. (...) El instrumentalismo físico y verbal de esta *souplasse* abre las fauces de la «injusticia conveniente» para otras más graves formas de *discrecionalidad* y más crudos arbitrios de *excepcionalidad*. (...) Tan evidente es la heteronomía entre Estado de Derecho y Policía que sólo la ignorancia más supina puede aceptar la aberración de haber fundido en uno los ministerios de Justicia e Interior (Ibíd., 135-136).

7.1.1. ¿Anarquismo?

Según B. Goodwin, el rechazo del Estado –y el horizonte más o menos lejano de su supresión– caracterizan al anarquismo. Los anarquistas identifican el Poder (y la ley) como males de la sociedad; ven en la autoridad «la fuente de todos estos males» (Cf. Goodwin, 1993, 148-149). Para un anarquista, «allí donde hay poder, lo más probable es que se abuse de él». Y frente a este abuso sirven de muy poco el constitucionalismo y las garantías legales, puesto que las constituciones y los derechos los establece la misma institución de la que hay que protegerse. Así que, obviamente, el anarquista está contra la concepción conservadora (para la cual la autoridad se apoya en la tradición y es sagrada), pero también está contra la concepción liberal, que fundamenta el gobierno en el contrato social (Ibíd., 150). También el nacionalismo es blanco de la crítica anarquista: nunca es inofensivo, pues engendra querencias de dominación territorial, dada la «naturaleza depredatoria» de los gobiernos (Ibíd., 150-151).

Pues bien, a la luz de esta descripción sumaria, y si tenemos en cuenta las opiniones de Ferlosio sobre el Estado a las que acabamos de referirnos, así como lo ya expuesto sobre la visión de la historia como *historia de la dominación* (v. 5.1), cabría preguntarse si podemos adscribir –y hasta qué punto– el pensamiento de nuestro autor al anarquismo. No ha expresado Ferlosio positivamente una identificación con esta tradición pero, tal como acabamos de ver, hay elementos de su pensamiento en los que se puede percibir, al menos, cierta tendencia anarquista. Hemos mostrado una permanente actitud de sospecha con respecto a la legitimidad del Estado («esa bestia engendrada por las armas»); un cuestionamiento de la distinción entre violencia legítima y violencia ilegítima; una alerta crítica que no responde a eventuales abusos del Poder sino a la convicción de que el uso de la fuerza que pasa por encima de la libertad de las personas pertenece a la esencia del «Estado en sí», entendido como «abstracto estructural» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 279). Pensemos además que, para un anarquista, la idea de autoridad puede relacionarse con la idea de Dios, y que el rechazo de la una y del otro van unidos: «de la noción de autoridad divina se derivaban las justificaciones a la dominación opresiva del hombre sobre el hombre» (Goodwin, 1993, 148). Ya sabemos que, para Ferlosio, también la idea de Dios está vinculada a la dominación. Lo veremos con más detalle al hablar de la religión (v. 8.1.)

Pero los motivos para plantear esta pregunta por el posible anarquismo ferlosiano no son solo, y por así decir, *internos* a su obra, sino que también son *externos*. Pensamos, sobre todo, en

los momentos de afinidad e incluso de coincidencia con García Calvo, que sí ha manifestado expresamente actitudes anarquistas. Lo hace, sin ir más lejos, en su escrito «Contra el Progreso» (Gracia, 1996, 269), al que ya nos hemos referido en este estudio, mostrando además su cercanía con las posiciones de Ferlosio. Como ya hemos señalado, parece razonable suponer que tanto Ferlosio como García Calvo se podrían contar entre aquellos que Carl Schmitt consideraba abocados a ver en todo ordenamiento jurídico «simplemente una dictadura, latente o intermitente», y ello por no distinguir entre tiempos «normales» y situaciones de excepcionalidad y necesidad. En efecto, según García Calvo, *todo estado es totalitario*; y Sánchez Ferlosio se ha referido al Estado como *la bestia pragmática y amoral de dominación*.

Dicho esto, hemos de añadir que, si contemplamos la obra de Ferlosio en su conjunto, no hallaremos base para describir su pensamiento limitándonos a situarlo sin más matices en la órbita del anarquismo. El anarquismo no es uno de sus impulsos fundamentales ni está entre sus constantes más características. Sin necesidad de entrar ahora en su repudio de las ideologías (v. 11.5.), baste advertir, de momento, que Ferlosio no siempre retrata al Estado como «bestia» amenazadora. En el capítulo de nuestro estudio dedicado a la sociedad contemporánea presentaremos referencias al Estado en absoluto hostiles en el tono y más bien elogiosas en el contenido (v. 10.4). En un artículo titulado «Nadie puede con la bicha» (*El País*, febrero 1993), Ferlosio habla del Estado como «último y único depositario de la socialidad» (Sánchez Ferlosio, 2000, 352) ⁽²²⁴⁾.

Por otra parte, aunque Ferlosio estaría cerca de los anarquistas en su convicción de que «allí donde hay poder, lo más probable es que se abuse de él», lo cierto es que su aprecio por el formalismo del derecho como garantía frente al furor vengador o justiciero, así como su insistencia en que una cosa es el «Estado» y otra el «Estado de derecho», lo alejan de la incredulidad anarquista con respecto a la ley y las constituciones.

Por todo ello, nos inclinamos a pensar que, en todo caso, hay «vetas» de anarquismo en la obra de Sánchez Ferlosio, pero nada más. Y, a pesar de su cercanía con respecto a algunas de las posiciones de García Calvo, no llega tan lejos como él en la identificación con el pensamiento ácrata.

7.2. Derecho natural y derecho positivo.

Al hablar de la tendencia a autopetruarse que caracteriza al Poder, hemos mostrado uno de sus aspectos más importantes: la tendencia autoconservadora del derecho. Veíamos que el interés del derecho puede ser, antes que salvaguardar los «fines naturales», salvaguardarse a sí mismo. Este asunto nos remitía al conflicto entre la «ley de Antígona» y la «ley de Tebas». Se planteaba así –aunque fuese de pasada– el problema de la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Una vez más, encontramos que Sánchez Ferlosio no ha tratado este asunto de forma sistemática. Sin embargo, la recurrencia con la que esta cuestión aparece en sus escritos

²²⁴ No ignora Ferlosio el contraste de esta afirmación con otras opiniones expresadas por él sobre el Estado pues, al describirlo así en esta ocasión, añade entre paréntesis: «¡mire usted por dónde!» (Sánchez Ferlosio, 2000, 352). De las opiniones de Ferlosio sobre papel del Estado frente al «antiestatismo» de los liberales hablaremos en el capítulo 10 (v. 10.4.2.).

es, no extrema, pero sí suficiente como para estudiar esas alusiones en busca de una *constante* de su obra como ensayista y articulista.

Ferlosio recela de las apelaciones a la naturaleza cuando se trata de determinar la conducta humana. Además, se encuentra bien lejos de la actitud dogmática que da por sentada la existencia del derecho natural y la capacidad humana para conocerlo y expresarlo. Sin embargo, la idea de un derecho no escrito se le presenta como una idea necesaria –al menos como supuesto contrafáctico– a la hora de pensar el derecho como realidad positiva. Así, en un artículo de 2003, y a propósito de otras cuestiones, habló Ferlosio de «*esa otra siempre hipotética, al par que irrenunciable, instancia que llamamos «derecho natural»*» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 350-353) ⁽²²⁵⁾. Por tanto, repitiendo, en lo fundamental, la actitud mostrada con respecto al «universalismo» (v. 6.3.1.), Ferlosio cuenta con el «derecho natural» como una idea necesaria para la argumentación, pero con la que no se puede contar como algo fáctico. Así lo expresan estas líneas que tomamos de *God & Gun*:

El «universalismo», como el «derecho natural», son dos cosas que no pueden jamás ser concretadas, sino quedar en la condición de *entes de razón*, o mejor todavía *fantasmas del intelecto*, porque, concretadas, se falsifican, se convierten en su contrario, se destruyen (Sánchez Ferlosio, 2008a, 275) ⁽²²⁶⁾.

Resultará fácil entender por qué *God & Gun* es uno de los textos de Ferlosio en los que hallamos más alusiones al tema del derecho no escrito, o «derecho natural». Recordemos que es un libro dedicado a la «polemología». Pues bien, uno de los asuntos principales de la polemología es la discusión sobre el concepto de «guerra justa», y es precisamente el análisis de este concepto lo que, para Ferlosio, se convierte en ocasión de reflexión sobre la idea de un derecho no escrito. En efecto, en la interpretación y valoración de las teorías de la «guerra justa» es pertinente la atención al concepto de «derecho natural» (aparezca o no de forma explícita en las elaboraciones teóricas particulares). Como ya vimos, Ferlosio señala que, en la tradición greco-latina, la idea de «guerra justa» *según la causa* (v. 5.3. y 6.3.) puede expresarse, o bien por medio de lo que hoy llamaríamos «derecho positivo», o bien según lo que hoy entenderíamos por «derecho natural». Así lo confirman la distinción de Cicerón entre una *scripta lex* y una *nata lex* y la idea aristotélica de una guerra justa en virtud de la condición antropológica de las partes contendientes (Ibíd., 148-149). La antigua ética de la guerra solo atendía a cuestiones formales, no consistía más que en determinadas normas de conducta que concernían a las partes combatientes, las cuales carecían de fundamento para juzgar la justicia del resultado. En cambio, la idea de una guerra justa según la causa implica una apelación a una instancia «objetiva», exterior a la guerra misma; ya no se trata solo de normas de conducta. Por eso cuando Cicerón distingue entre guerras justas e injustas «según la causa» rechaza cualquier criterio de orden «positivo» por ser «arbitrio y convención humana». La guerra –y su resultado– es un *dato*, una *cosa dada*; en cambio, si una instancia ha de valer como criterio para juzgar según la causa, ha de servir también como criterio para juzgar lo «virtualmente supuesto», es decir, ha de servir como criterio con independencia de lo dado y lo no dado. He ahí la *nata lex* de Cicerón. Si se trata de buscar un criterio para el juicio (y no solo una norma de conducta) es inevitable

²²⁵ El artículo en cuestión es «Teodicea del universalismo» (ABC, 5-1-2003).

²²⁶ Pese al interés teórico que esta afirmación tiene para nuestro estudio, hemos de advertir que se encuentra en una nota a pie de página. No forma parte de la línea central de la argumentación de Ferlosio en la sección del libro de la que la tomamos.

«sacar la cabeza del *pragma* de la guerra en cuanto tal, para encontrar una instancia externa y de orden superior». La búsqueda de esa instancia trasciende la guerra entre partes y, «conforme a la clarividente percepción de Hegel», se topa con la necesidad de traspasar ese límite (el de la guerra entre partes) o con la evidencia de haberlo traspasado, saliendo a «la intemperie de una *non scripta lex*» (Ibíd., 157).

Pero enseguida señala Ferlosio el problema que se esconde tras esta conceptualización: de la ley se siguen prohibiciones y, con respecto a una supuesta ley natural, la idea de prohibición es problemática:

Si hay algo que, violentando las palabras, o sea forzando a tomar sentido a una *contradictio in terminis* como la que aparejan las palabras «prohibición natural», pueda servir como implemento propio de tal significado, ello no podría ser más que una imposibilidad o un impedimento de carácter físico, como el del caracol o el avestruz para volar. La diferencia de significado entre los semantemas «imposible» y «prohibido», o bien, con un leve cambio de contexto o situación, entre «impedir» y «prohibir», es notablemente nítida y cabal. Toda prohibición, incluida la primera de cuantas hay memoria, o sea la de no comer fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal que Yavé (sic.) les hizo a Adán y Eva, pertenece en principio, necesariamente, al orden de lo que hoy se designa con el nombre de «derecho positivo» (Ibíd., 158).

Así pues, la prohibición parece ser más bien de orden positivo, no natural. Pero ello no significa que la idea de un derecho «no escrito» sea completamente inútil. Es cierto que la clara diferencia entre el significado de «impedir» y el de «prohibir» muestra que la idea de un «derecho natural» se sitúa en un terreno «siempre equívoco y resbaladizo»; sin embargo, parece que no tenemos más remedio que transitar por ese terreno. Si pretendemos explicar el derecho positivo, no podemos prescindir por completo de la idea de un derecho no escrito. No hay, pues, desdén de Ferlosio hacia la noción de «derecho natural», ya que, en el texto al que nos estamos refiriendo, señala que el derecho natural nunca ha renunciado a fundamentar el derecho «positivo» y añade: «ni tal vez nunca deba renunciar a ello» (Ibíd., 159).

Así pues, Ferlosio, aunque señala la problematicidad de la pretensión iusnaturalista, no la descarta sin más. Dado el aprecio que en repetidas ocasiones ha mostrado por Tomás de Aquino, es posible que al adoptar esta actitud tenga presente la formulación del iusnaturalismo que hallamos en la Suma Teológica. Es en la Cuestión 91 de la I-IIae de la Suma donde se establece que «existe en nosotros una ley natural» (artículo 2) y que existe asimismo una ley humana (artículo 3). La pretensión tomista de una ley natural de la que se deriva la ley positiva podríamos resumirla como sigue: 1) la ley es un dictamen de la razón práctica, la cual, como la razón la especulativa, conduce a conclusiones partiendo de principios; 2) en el orden especulativo partimos de principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las ciencias; 3) del mismo modo, en el orden práctico la razón ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables para, a partir de ellas, llegar a disposiciones particulares que reciben el nombre de leyes humanas (²²⁷). Las intervenciones críticas que un padre Vitoria (insertado como estaba en esta tradición tomista) pudiese hacer ante la barbarie en América son un ejemplo de lo que puede hacer afirmar a Ferlosio que el derecho natural quizá no deba renunciar a la pretensión de fundar un derecho positivo (v. 5.3.).

²²⁷ También hay que recordar que en la Cuestión 57 de la II-IIae Santo Tomás afirma que el derecho se divide convenientemente en derecho natural y derecho positivo (artículo 2).

Con todo, persiste para Ferlosio el carácter problemático de la noción de «derecho natural». Otro de los motivos de esa problematicidad es su vinculación al concepto de «razón». A su vez, detecta Ferlosio en la argumentación de Cicerón una vinculación entre lo natural y lo no-histórico. Recuerda que Cicerón, al postular lo que hoy llamaríamos «derecho natural», no sitúa su fundamento en la tradición romana, es decir, no la sitúa en precedentes históricos que, en cuanto tales, serían «positivos». Esa instancia no histórica, previa a la positividad de la ley escrita, es la naturaleza humana. Hay que añadir que, según esta concepción, el paso de «lo histórico» a «lo natural» significa la supresión del orden de sucesión temporal. Se presupone, además, que todo ello implica la convalidación de la noción de «principio natural» como algo «dotado de las credenciales de “orden lógico” o “racional”». He ahí la conexión entre las nociones de «ley natural» y de «razón».

La inercia profundamente arraigada y consagrada a lo largo de los siglos de este automatismo por el cual «la naturaleza» y «la razón» se refrendarían recíprocamente –y, para mayor sospecha, tanto en un sentido: naturaleza-razón, como en el inverso: razón-naturaleza–, en la que incurre el propio Cicerón (...), es probablemente el fundamento por el que el «derecho natural» se ha arrogado la autoridad de instancia superior de apelación capaz de dictaminar, como «criterio para el juicio», sobre cualquier «derecho positivo» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 161).

Así pues, mientras que el derecho positivo necesita apelar a su origen histórico para legitimarse (228), el derecho natural se considera que pertenece a otro orden, y por eso apela a una instancia no-histórica: la razón. A este respecto, añade Ferlosio otra información de interés: la influencia del estoicismo tardío (Panecio y Posidonio) en Cicerón. En Panecio y en Posidonio, la Providencia que rige el orden natural toma el carácter de «Razón legisladora», de modo que el ideal ético estoico de «vivir con arreglo a la naturaleza» se fundaría en la capacidad de la razón humana para conocer el orden de la Providencia (es decir, un orden de origen divino) y tomarlo como criterio no solo de la conducta personal (a la que se limitaban los fundadores de la Stoa), sino también del derecho común (Ibíd., 164).

Pues bien, la vinculación de la idea de un «derecho natural» con la razón (entendida de modo más o menos abstracto) es problemática porque el mismo concepto de razón es ya problemático, entre otras cosas por remitir a la dominación y al antagonismo (lo hemos mostrado al comienzo del capítulo 6). Esta vinculación entre el concepto de razón (sobre todo, en cuanto que asociado a la idea de un derecho natural) y la dominación se pone de manifiesto en la suerte que corrió la «operación filosófica» estoica, que asentaba la idea de un derecho natural. A juicio de Ferlosio, esta idea no podía sino suscitar entusiasmo en los protagonistas del Imperio Romano (que ya ejercía la hegemonía universal): a la mera legitimidad del «derecho positivo» de su origen histórico y su expansión por medio de las armas se añadía el refrendo «divino» del «derecho natural», lo que le confería una autoridad inapelable (Ibíd., 166-167).

Esta vinculación entre la idea del derecho natural-racional y la dominación tiene una importante consecuencia: invita a pensar que la distinción entre «derecho natural» y «derecho positivo» no ha de servir solo para apoyar una eventual impugnación de este último en nombre

²²⁸ En este punto, Ferlosio cita una vez más a Walter Benjamin, quien, en *Para la crítica de la violencia*, afirma también esta necesidad del derecho positivo: «El derecho positivo exige a todo poder un testimonio de su *origen histórico*, que implica en ciertas condiciones su sanción y su legitimidad» (Benjamin, 1995, 29. Citado en Sánchez Ferlosio, 2008a, 161).

del primero, sino también para comprender el modesto pero necesario status del derecho positivo:

Y en este punto, es de suma importancia parar mientes en que, ante semejante especie de «naturalización» de la siempre cruenta facticidad del acontecer histórico, lo verdaderamente relevante para nuestro asunto no está tanto es su capacidad de liberar tal o cual poder estatuido de la antigua servidumbre del «derecho positivo», cuya única vía de legitimidad consistía, por así decirlo, en la posibilidad de presentar vetustos y apolillados documentos acerca de su venerable origen ancestral, (...) sino más bien en la circunstancia, capital y decisiva, de que el «derecho natural» con que se impugna «el positivo» no se presenta, en modo alguno, si es que así puede decirse, como «*mero* derecho natural», sino con la suprema autoridad de un derecho firmado y rubricado por la divina providencia (Ibíd., 167-168).

Así pues, el derecho emanado de la Providencia no es exactamente un criterio capaz de decidir sobre el derecho positivo, sino que tiene algunos de los rasgos del derecho positivo. En la tradición bíblica también se puede encontrar esta concepción. Concretamente, se refiere Ferlosio al Libro de Job: cuando Yavé impugna la reivindicación de Job, alega la «mayor antigüedad» de su dominio; Yavé se reivindica a sí mismo como verdadero fundador y Señor, y así, su poder se ajusta a las formas del «derecho positivo», que, según la ya mencionada observación de Benjamin, «exige a todo poder un testimonio de su origen histórico que implica en ciertas condiciones su sanción y su legitimidad»:

Ya la Creación ex nihilo, y, sobre todo, en la medida en que la palabra de Dios era un acto único que formaba a la vez la idea y la cosa, ponía en grave conflicto, siquiera un última instancia, la pretensión de un «derecho natural» como criterio capaz de decidir sobre cualquier «derecho positivo», puesto que al cabo acabaría por toparse con la positividad autocrática de la arbitrariedad del Criador. Surgido de un acto tan autocrático como el de un Criador tan absolutamente dueño de sí mismo que incluso podría no haber creado nada, el «orden de la naturaleza» ha de llevar ya en sí la marca de un «derecho positivo» (Ibíd., 170-171).

Por otra parte, el mismo concepto bíblico de «Alianza» (*berit*) tiene ya muchos de los rasgos del derecho positivo. Ferlosio cita a Weber, quien señaló como específica y privativa del Judaísmo, no ya la mera *berit* o alianza *ante* la divinidad, o sea ante Yavé, sino también la *berit* como alianza *con* Yavé. Por tanto, Dios, al vengar las transgresiones de la Alianza representaba sus propios derechos contractuales violados (Weber, 1988, 104., citado en Sánchez Ferlosio, 2008a, 226). Tiene lugar así lo que Weber denomina una «teologización del derecho» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 224) ⁽²²⁹⁾. Así pues, la *berit* instaura una «ley positiva» cuyos fundamentos son (o pretenden ser) muy particulares. La *berit* supone la antropomorfización de Dios: Él es una de las partes contratantes. Además, es un contrato bilateral exclusivo y excluyente: Yavé es el único Dios de Israel, como Israel es el único pueblo elegido (Ibíd., 253).

²²⁹ La «teologización» no es la única forma de aproximación o de fusión del derecho y la ética con la religión. Así, por ejemplo, de la concepción estoica de la providencia (Dios como regidor de la naturaleza) surge: a) el modelo ético de «vivir conforme a la naturaleza»; y b) el modelo jurídico desarrollado por Cicerón en el *De legibus*, según el cual, las leyes son más perfectas en la medida en que se derivan de la observación de la «naturaleza humana». A partir de la reflexión sobre las leyes positivas vigentes, Cicerón piensa en una «ley suprema que es común a todo los tiempos y precede a toda ley escrita y a la constitución de cualquier Estado», noción que, a su vez, depende de la idea de una «razón soberana grabada [por Dios] en la naturaleza humana». He aquí la *non scripta sed nata lex*. Sin embargo, para Cicerón, la única función de la divinidad es haber dotado a la naturaleza humana de la razón; la acción legisladora efectiva es ya cometido de los hombres. En una nota a pie de página, Ferlosio se hace eco de la opinión de Sto. Tomás, el cual, en su Tratado de la ley, sostiene que la promulgación de la ley natural se produce por el mero hecho de que Dios la haya puesto en el corazón de los hombres de modo que pudieran conocerla naturalmente. «Se reconoce enseguida –comenta Ferlosio– el parentesco de esta concepción con la *non scripta sed nata lex* de Tulio [Cicerón]» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 230-231).

Ahora bien, incluso considerado de este modo, como *berit* (es decir, estableciendo su origen en la Alianza entre Dios y su pueblo), el concepto de una *non scripta lex* sigue siendo problemático. En efecto, tal como señala Weber, los mandamientos de la Ley se dividen en dos grupos: cúltricos y ético-sociales. Estos últimos suponen complicaciones, ya que podrían tener vigencia, por así decirlo, *etsi Deus non daretur*. Estas dificultades se expresan asimismo a partir de la distinción escolástica entre lo *prohibitum quia malum* y lo *malum quia prohibitum*:

...el segundo miembro no tiene equívoco para representar el derecho positivo, a condición de que se entienda siempre sólo quia prohibitum. El primer miembro tiene, en cambio, la misma, insondable, dificultad que acompañará siempre a lo que temerariamente llamamos «derecho natural», tan difícil de definir que para nombrarlo tenemos que incurrir en lo que, en rigor conceptual, es una *contradictio in adjecto*, y, por lo tanto, una expresión peligrosa, que, por mucho que las actuales euforias universalistas y organismos internacionales la hagan correr como moneda que tiene cara y cruz, no puede ser manejada más que con experiencia y precaución de artificiero. Paradójicamente, sin embargo, en cuanto contrapolo de «derecho positivo», es un espectro necesario, al que no podemos renunciar (Ibíd., 253-254).

Volvemos a encontrar la misma idea a la que hacíamos referencia al comienzo de este apartado: el derecho natural como una noción harto problemática y sin embargo necesaria.

Parece posible, por tanto, extraer dos conclusiones de esta parte de nuestro estudio: una, que no hay en Ferlosio desdén hacia la idea de un «derecho natural» o «derecho no escrito», aunque se trate de una noción ciertamente problemática; y otra, que la razón de esta problematicidad radica sobre todo en que, estando todo derecho relacionado con la coacción y, en mayor o menor medida, por tanto, abocado a establecer algún tipo de prohibición, encontramos sin embargo que, por definición, la prohibición pertenece al ámbito del derecho positivo. Veamos cómo se expresan ambas ideas en otros textos de Sánchez Ferlosio.

Que Ferlosio no desprecia el iusnaturalismo, a pesar de toda su problematicidad, se puede comprobar en *Esas Yndias equivocadas y malditas* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 515-803). Ya nos hemos referido a este trabajo a propósito de la crítica a la «Historia Universal» en cuanto que *historia de la dominación* (v. 5.1. y 5.2.). Solo insistiremos ahora en la importancia que, en aquellas páginas, tenía el iusnaturalismo a la hora de entender el origen de ciertas actitudes críticas con respecto a la actuación de los conquistadores y dominadores españoles en las «Indias».

El iusnaturalismo impedía la justificación de la dominación consistente en interpretar la conquista como acción evangelizadora (incluso como «cruzada»), dando por sentado que un gobernante infiel carecía de legitimidad ⁽²³⁰⁾. Ferlosio recuerda la figura de Enrique de Susa (siglo XIII), que veía en el pontificado la única y suprema instancia legitimadora de todo poder temporal. Frente a Enrique de Susa, Tomás de Aquino, con su doctrina iusnaturalista, representa el polo opuesto; el Aquinate fundamenta los poderes temporales en el derecho natural, de modo que reducía extraordinariamente las atribuciones pontificias al respecto y consideraba el poder de los príncipes gentiles tan legítimo como el de los príncipes cristianos.

Especial atención dedica Ferlosio a Francisco de Vitoria. El Apéndice IV de *Esas Yndias...* es una «defensa de Vitoria contra sus apologetas». Frente a interpretaciones como la de Menéndez

²³⁰ Ferlosio ofrece una gran cantidad de datos históricos a partir de los cuales defiende la tesis de que esta justificación de la conquista no es novedosa cuando se aplica a América, sino que se utilizó antes del descubrimiento. Esta información se encuentra en el largísimo tercer apéndice a *Esas Yndias equivocadas y malditas*: «Corona de bulas, corona de espinas» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 607-751).

Pidal, que ensalza en Vitoria una supuesta prudencia (e incluso inhibición) que lo llevó a no emitir juicios sobre la actuación de los conquistadores españoles, Ferlosio afirma que Vitoria sí juzgaba y que solo «un último escrúpulo de conciencia» que le exigía no comprometer demasiado la conciencia del rey le llevó a elaborar la justificación de la conquista a partir de la idea de un «derecho de comunicación y comercio». Pues bien, este principio procede del pagano *ius gentium*, aunque interpretado «con arreglo a la más alta tradición dominica: la del *iusnaturalismo* de Tomás de Aquino, el verdadero gigante de esta historia» (Ibíd., 754)».

De modo que, efectivamente, el *iusnaturalismo* (sobre todo en su versión medieval), aunque pueda ser una «ilusión», e incluso una «ficción piadosa», es una idea no solo respetable sino incluso venerable. Proporcionó a los conquistadores, más aún que el humanismo renacentista, la base que permitía interpretar adecuadamente lo que el descubrimiento ponía ante sus ojos. Recordemos, a este respecto, un pasaje ya citado anteriormente:

Sólo los españoles recibieron de lleno en sus sentidos el golpe anonadador de una novedad inconmensurable para su experiencia. Por eso sólo ellos necesitaron potenciar las reservas existentes; un inglés o un holandés, que ya habían aprendido de españoles y portugueses lo que era un indio, un indígena, un nativo, ¿qué necesidad tenían de averiguar si en la *Summa Theologica* había alguna previsión que hiciese al caso? Por eso, sólo en España se dejaron oír por algún tiempo los mugidos del Buey Silencioso, y el *iusnaturalismo* de Tomás de Aquino fue, justamente en virtud de su propia discronía con respecto al signo de los tiempos, el verdadero soplo del espíritu, la resistencia enfrentada a la arrolladora galerna de la Historia Universal (...) Sea, si queréis, el *iusnaturalismo*, ontológica y acaso también antropológicamente, una ilusión, una ficción piadosa, pero nadie puede negar que es cuando menos una hipótesis ética milenariamente resistente (Ibíd., 759-760).

Es precisamente el *iusnaturalismo* escolástico el que impugna una de las teorías sobre el poder que más éxito han tenido durante siglos: la que vinculaba indisolublemente los poderes del Papa y del Rey (o Emperador) ⁽²³¹⁾. Sin embargo, en el terreno de los hechos, este benéfico *iusnaturalismo* escolástico no se impuso:

Así, el *iusnaturalismo* tomista había dejado impugnada, con decenios de anticipación, la doctrina de los dos poderes, el Pontificado y el Imperio, pero *igualmente divinos*, particularmente defendida, como es notorio, por Dante Alighieri; no habrían de tener, sin embargo, la misma fortuna los sucesores de Tomás de Aquino, cuando los «intelectuales orgánicos» (...) del emperador Carlos V quisieron remozar la doctrina dantesca bajo el lema «Un Monarca, un Imperio, y una Espada», que si tal vez tuvo poco éxito teórico, triunfó, no obstante (...), en el plano de los hechos (Ibíd., 761-762).

En cuanto a la conciencia que tiene Ferlosio del carácter problemático de la idea de un «derecho natural» (dado que toda prohibición es «derecho positivo»), vamos ilustrarla mediante dos textos:

- En una de las secciones de *La hija de la guerra y la madre de la patria*, a propósito de ciertas consideraciones sobre la educación, encontramos un análisis de la figura del «transgresor». Ferlosio cree que en la transgresión hay «un aliciente lúdico», un placer que dimana de la constatación empírica de que «uno dice lo prohibido y no pasa nada». El transgresor se complace al comprobar que las palabras tabú no contienen el mal dentro de sí, pues no causan por sí solas la inmediata punición, sino que esa punición «le ha sido coordinada por un decreto-ley de la autoridad (paterna, si se trata de niños)».

²³¹ Cuestión distinta es que este *derecho natural* fuese considerado también, en última instancia, de origen divino, aunque emanado de la Creación, y no de la Revelación. El mismo Ferlosio señala este matiz (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 761).

Ferlosio ve en ello el descubrimiento del derecho positivo por parte de los niños, el descubrimiento de la positividad de toda prohibición: «Non prohibitum quia malum sed malum quia prohibitum» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 79).

- Aunque el estudio que Ferlosio lleva a cabo en la primera sección de «El castellano y la constitución» (recogido en *El alma y la vergüenza*) es de tipo gramatical, la argumentación incluye una serie de consideraciones sobre la naturaleza de la promulgación de la ley. El enunciado de una ley *produce* o *da vigencia* a una norma de conducta sometida a condición coactiva. Pues bien, este concepto («condición coactiva») motiva una nota en la que se aclara que la coacción es pura positividad (así como, simultáneamente, la ley positiva consiste, básicamente, en establecer una coacción). Ferlosio cita a Kelsen, en cuya *Teoría del derecho* encuentra una confirmación de sus opiniones. El párrafo de Kelsen que se cita es el siguiente: «La relación entre acto ilícito y consecuencia de lo ilícito no consiste (...) en que una acción u omisión, al constituir un acto ilícito o delito, está conectada con un acto coactivo como consecuencia de la ilicitud, sino que una acción u omisión es un acto ilícito o delito *porque* [cursiva de Ferlosio] se le ha conectado un acto coactivo como su consecuencia. No consiste en ninguna propiedad inmanente ni tampoco en ninguna relación con alguna norma metajurídica, humana o divina, es decir, en ninguna relación con un mundo trascendente al derecho positivo, aquello que hace de determinada conducta humana un acto ilícito o delito, sino exclusiva y únicamente en el que sea convertida, por el orden jurídico positivo, en condición de un acto coactivo, es decir, en condición de una sanción» (Sánchez Ferlosio, 2000, 205-206).

7.3. Derecho y moral. Cuestiones de demarcación.

Al menos tres de los temas tratados en este y en anteriores capítulos apuntaban ya a la pregunta por las relaciones entre derecho y moral. Recordemos, en primer lugar, el carácter irreparable que, según Ferlosio, tiene el dolor, y cómo, en consecuencia, lo específicamente *moral* es la conciencia de esa irreparabilidad, de modo que la idea de intercambio que subyace a la noción de arrepentimiento o de expiación (como algo que salda las cuentas y reestablece la armonía) es una *contaminación jurídica de la moral*. En segundo lugar, en este mismo capítulo dedicado al Estado y al derecho, otros dos asuntos hacen pertinente la pregunta por las relaciones entre la moral y el derecho: hemos visto cómo, según Ferlosio, la prosecución a ultranza de los fines que deja de respetar el formalismo jurídico es una *perversión moral de la justicia* que pone la eficacia en la obtención de un determinado bien por encima del respeto de las garantías procesales; por otra parte, la reflexión sobre la ley «no escrita» incluye una referencia a cierta idea de un *bien* que trasciende el ámbito meramente jurídico, *bien* que cabe considerar como *moral* (la «ley de Antígona», para la cual se ha sugerido anteriormente un parentesco con el «derecho natural», puede ahora ser contemplada como una expresión de lo *moral*, por contraposición a lo *legal*).

Se dan, por tanto, dos fenómenos inversos, dos injerencias indebidas: la *perversión moral de la justicia* y la *contaminación jurídica de la moral*. Recordemos algunos fragmentos en los que Ferlosio utiliza estas expresiones:

El artículo titulado «Del caso GAL» (El País, 14 de enero de 1995) contiene una crítica de la argumentación según la cual el que las víctimas del terrorismo de Estado sean inocentes es un agravante ya que, implícitamente, se afirma con ello que, si la víctima fuese un asesino, ello sería un atenuante:

Hacer valer como agravante o atenuante semejantes circunstancias es ir en contra de toda tradición jurídica, que, siempre escrupulosa en no juzgar personas sino acciones, se ciñe en lo posible a la acción delictiva por sí misma. Todo lo demás es incurrir en esa confusa instancia de confección casera que podríamos llamar «justicia comparativa» o «*perversión moral de la justicia*». (...) La justicia no puede permitirse desplazar un punto el fiel de su balanza dejándose conmovir por concesiones a la moral doméstica capaces de hacerle olvidar por un instante que para ella no hay buenos y malos, lo que la jerga judicial expresa como «no hacer acepción de personas» (Sánchez Ferlosio, 2000, 390).

En cuanto a la «contaminación jurídica de la moral», hay que referirse a «La señal de Caín» como principal referencia. De dicho texto tomamos este fragmento:

El remordimiento brota del sentido y del conocimiento de lo absolutamente irreparable, de la clarividencia de que el sufrimiento infligido queda clavado en la eternidad. Bajo la luz de tal clarividencia, la expiación, el perdón, el arrepentimiento y la indemnización se revelan, en su pretensión de operativos morales, como intrusos heterónomos, subproductos espurios de una *moral contaminada de derecho*, porque se rigen por el principio de intercambio (...). Si se nos ocurriese decir que el remordimiento es como la cadena perpetua que mantiene al culpable sujeto por el tobillo a la inamovible bola de hierro de la culpa, tal vez podría pasar como una imagen expresiva, pero aun en ella se estaría infiltrando el equívoco de la concepción juridizante de la moral al representarnos el remordimiento bajo la forma de castigo, siendo así que no ha sido una sentencia sino la culpa misma que ha apresado para siempre al autor con la argolla de hierro soldada a su tobillo (Ibíd., 95-96).

Y, en otro parágrafo del mismo ensayo, encontramos las siguientes líneas, que se refieren a la vez a los dos fenómenos que hemos señalado (es decir, a las dos injerencias indebidas: del derecho en la moral y de la moral en el derecho).

...la *contaminación jurídica de la moral* ha penetrado tan hondamente nuestras concepciones que hasta la imprecisión terminológica de esta exposición procede de ese equívoco que ha convertido la *moral* en una especie de *derecho inerte*, y el *derecho*, a su vez, y como de reflejo, en una especie de *moral armada* (Ibíd., 100).

7.3.1. La «perversión moral de la justicia».

Dos fenómenos descritos por Ferlosio nos pueden ayudar a entender en qué consiste la perversión moral de la justicia: la mentalidad justiciera y el vínculo entre la justicia humana y el destino. Describimos a continuación estos dos fenómenos.

7.3.1.1. La crítica del «justiciero».

En el artículo titulado «Rigor y misericordia» (El País, 28-10-79), a propósito de la defensa de los terroristas cuando son juzgados, Ferlosio escribió la siguiente frase, que puede tomarse como punto de partida para presentar la cuestión que ahora nos ocupa: «lo que dignifica a la justicia es proceder de la venganza, no de la desinfección» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 261). La venganza es cuestión de iras humanas y no deja de ser una relación entre semejantes; la desinfección, en cambio, es el modo en que se trata al réprobo, al ya definitivamente condenado y, en fin, al no-semejante, al cuasi no-humano. Y es que una forma de «perversión moral de la justicia» es la mentalidad «justiciera», más interesada en castigar que en impartir justicia con garantías, más empeñada en buscar y adjudicar culpabilidad y maldad que en proteger al reo

mediante el adecuado formalismo. Lejos de la actitud del *justiciero*, la voluntad del defensor (y, en realidad, de todas las instituciones de la Justicia) debería ser, precisamente, impedir que el reo deje de ser visto como «uno de los nuestros». En esta línea, otro artículo titulado «La conciencia débil se lava la sangre» (*El País*, 10-12-82) conecta la crítica de la mentalidad justiciera con la del farisaísmo (v. 6.2.), al afirmar lo siguiente: «el esquema, fácilmente ontológico, de los buenos y los malos, es el punto cero de la experiencia moral». Ferlosio no aclara el significado preciso de esta expresión («punto cero de la experiencia moral»), pero parece verosímil que se refiera a la experiencia moral en su sentido más elemental. Ahora bien, este tipo de experiencia constituye una simplificación que implica debilidad:

El débil moral, la conciencia cobarde, el duro justiciero, defenderá a capa y espada el mito insostenible de los buenos y los malos, es decir, la distribución individual y personal de la bondad y la maldad, y pondrá a los individuos como orígenes absolutos y estancos frente a la turbadora idea de un bien y un mal fluidos, ubicuos, permanentes, contagiosos, transpersonales y metapersonales, que recorren el cuerpo social entero como una unidad continua. El horror a una idea semejante le impone al débil moral la necesidad ideológica de reducir a las personas a encarnaciones ontológicas y, por consiguiente, unívocas, del bien y el mal; y por eso es ese horror lo que realmente propugna y sustenta en el alma del débil moral, del duro justiciero, la pena capital, pues solamente a la muerte le es dado producir, del modo en que se ha descrito, el dato único e incontrovertible de lo definitivamente inamovible e idéntico a sí mismo, de un ser fijado y hasta clavado para siempre, como un reo a su cruz, a su propia identidad, tal como el alma del débil moral ansiosamente necesita para disolver la turbación que le produce la idea de enfrentarse a una genuina responsabilidad moral, para aplacar el aprensivo sentimiento de indefensión e incertidumbre que le causa la imagen de lo ambiguo y lo mezclado, lo equívoco y lo fluido (Ibíd., 273-274).

Así pues, el *justiciero* teme la disolución del esquema buenos / malos; es, por tanto, un «débil moral». Su debilidad le lleva a rechazar con ira cualquier muestra de piedad hacia aquellos que tiene por criminales e incluso a condenar cualquier vacilación, interpretándola como sospechosa de complicidad con el mal. Estas ideas las expresó Ferlosio de nuevo en un artículo al que ya nos hemos referido anteriormente: «¿Tú de qué lado estás?» (*El País*, 7 de diciembre 1996). También en este artículo se puede apreciar la conexión de la crítica del justiciero con la crítica del farisaísmo. En la frase que da título a este artículo se puede apreciar la identificación de la vacilación con la complicidad con el reo, con el «enemigo», con el no-semejante, en definitiva. Además –lo hemos señalado anteriormente– «la abolición de Dios» ha supuesto también la supresión de esa instancia a la que quedaba reservado el juicio último sobre los humanos, lo que ha agravado la perversión moral de la justicia:

La abolición de Dios ha derramado menos bendiciones que las que era verosímil esperar. No sólo es que su culto haya sido rápidamente reemplazado por el de otros fantasmones semejantes (...), sino que cuando había Dios era al menos un buen comodín para poder decir que sólo Él sabía lo que hay en la mente y en el corazón humano (Sánchez Ferlosio, 2000, 427-428).

Algunos pecios de *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* expresan también esta crítica a la elementalidad del justiciero y su afición a la asignación de bondad y maldad, de vida y condenación. Podemos destacar este:

(«Justicieros») Los hay, que si la Ciencia descubriese el medio, prolongarían 1.000 años la vida de los reos, a fin de que llegasen a cumplir sus 1.000 años de condena. ¿Pues no lo hizo ya Dios, cuando fundó la eternidad, para que los réprobos pudiesen padecer eternamente las penas del infierno? (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 100-101).

Volviendo al artículo «¿Tú de qué lado estás?», interesa señalar también que en aquella ocasión Ferlosio expresó su añoranza de «la benigna figura cristiana del pecador». A diferencia del réprobo, el pecador seguía siendo «de los nuestros». Sin embargo, ya con Calvino empezó a suprimirse esta figura. También Campanella pensó una suerte de «desinfección» del no-semejante, al considerar no humano a quien no se integrase en su Ciudad del Sol. En cuanto al mundo actual, parece que «todos son entendidos en asunto de buenos y malos»; los hombres se muestran ansiosos de señalar culpables para cualquier desgracia. Frente a esta actitud justiciera, la mejor tradición de la historia del derecho enseña que hay que juzgar las acciones, no a las personas. Es verdad que el derecho sabe que no se puede ignorar completamente la condición previa del sujeto, pero esa condición previa tiene un valor complementario, no puede erigirse en criterio decisivo:

La moral elemental tiende a volver la mirada hacia el autor, como si fuese uno con su acción, y así el crimen viene a ser considerado como un mero síntoma en el que explosivamente se revela la maldad ontológica inscrita desde siempre en el alma, o en el «código genético», como hoy suele decirse, del autor. (...) La moral elemental prefiere un mundo cosificado, donde no haya más que causas y univocidades, para fundamentar un veredicto unívoco (Sánchez Ferlosio, 2000, 430-431).

7.3.1.2. Derecho y destino.

Acabamos de destacar este fragmento porque nos conduce a otro aspecto de la crítica del justiciero: la conexión entre derecho y destino, tema en el que, una vez más, Ferlosio remite a Walter Benjamin, quien ya señaló esta afinidad (Sánchez Ferlosio, 2000, 104).

En no pocas ocasiones, la actitud justiciera hace que la superstición del destino se haga real. Así como a los predestinados de Calvino se les imponía la univocidad, para los «buenos» y los «malos» del justiciero la justicia confirma lo que pretendidamente está en el alma de los sujetos desde siempre. Pero en realidad la justicia y sus instrumentos, así entendidos, no se limitan a confirmar ese destino (esa univocidad) sino que la *crean*:

Ya hemos señalado que en el ensayo «El castellano y la Constitución» Sánchez Ferlosio recuerda la tesis positivista de Kelsen: la ilicitud de un acto consiste, ante todo, en el hecho de ser condición de un acto coactivo positivo, es decir, en ser condición de una sanción (Ibíd., 205-206). Pues bien, Ferlosio no cree descabellado relacionar esta idea de Kelsen con las páginas de Benjamin que establecen la afinidad entre derecho y destino, al afirmar que el derecho pone como criterios de la persona a las leyes del destino, que son infelicidad y culpa. Así lo sugirió en *La señal de Caín* (Cf. Ibíd., 104-106). De modo que el derecho puede *crear* la univocidad del reo y hacer realidad la superstición del destino.

También alude a Benjamin un pecio de *Vendrán más años malos...* que se refiere a este mismo asunto. En este caso, es la figura del verdugo la que da pie a la reflexión. Socialmente, siempre subsistió una mirada hacia el verdugo como alguien «infame»; ¿por qué? Ferlosio señala que la acción del verdugo expresa y realiza la finitud de las instancias de apelación de la justicia. Frente a esta necesidad de sentencia, la «extremamente variable complejidad de cada caso» más bien parecería justificar que, en ocasiones, el número de apelaciones permitidas se dejase abierto. Pero no es el caso. Y es el hacha del verdugo la que hacía perceptible la «expeditiva finitud» de las instancias de apelación...

...permitiendo tal vez que el lívido destello del acero dejase vislumbrar por un instante la institución de Justicia, o sea cuanto precediese al acto mismo de la ejecución, como un fastuoso ritual de legitimación *a posteriori*, como un ceremonial urdido *ad hoc*, para hacer más litúrgica y solemne la marcha hacia el patíbulo, o incluso, más crudamente, una pura coartada de la ejecución. ¿No nacería el condenado antes que el reo, el reo antes que el juzgado, el juzgado antes que el acusado, el acusado antes que el denunciado? Lo verdaderamente originario ¿no pudo acaso ser sino la cruda y desnuda ejecución? ¿Y no sería, en realidad, el verdugo el más antiguo de los funcionarios, en torno al cual se fuesen configurando todos los demás trámites antepuestos, con sus correspondientes funcionarios, al cruento designio de la punición? (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993] 103-104).

Es posible, pues, que todas las instituciones y los procedimientos de la Justicia en su conjunto no sean sino el desarrollo de unos mínimos procesos que, en su origen, se anteponían «canallescamente», y de forma improvisada, a una intervención del verdugo ya decidida, legitimando así «un puro asesinato» como acto de justicia ⁽²³²⁾.

Diversos artículos de Ferlosio en periódicos se relacionan con este tema. Podemos citar los siguientes ⁽²³³⁾:

- En «La conciencia débil se lava la sangre» (*El País*, 10-12-82) –ya citado anteriormente– afirmaba Ferlosio que, para el justiciero, la pena no es *consecuencia* de la culpa, sino *causa*, en cuanto que demostración o argumento probatorio de la condición de *malo*, de *culpable*. Esta función de la pena (sobre todo de la pena de muerte) es *ideológica*; dar muerte al reo permite la definitiva univocidad, permite consumir el destino que la justicia ha creado artificialmente para el reo y decir de él, finalmente, que era malvado (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 273-274).
- «Manzano» (*El País*, 8 de mayo de 1988) es uno de los textos en los que la conexión entre derecho y destino se afirma y se ilustra de forma más explícita. Ferlosio sostiene que la dicotomía «personas honradas / delincuentes» debería ser impugnada porque, si los hombres son esencialmente honrados o delincuentes, desaparece el albedrío. La tradicional figura del pecador aparece como una concepción benigna ⁽²³⁴⁾: el pecador es el ser humano redimible y, por tanto, no-unívoco, libre. Así pues, la idea del pecador, bien entendida, comporta la afirmación de la libertad frente al destino. Pero esta idea se degradó hasta dar lugar a la figura del *réprobo*, que está ontológicamente predestinado y no tiene redención posible. Una vez más, Ferlosio señala una secularización ideológica de ideas religiosas al afirmar que fue la figura del *réprobo* (y no la del pecador) la que «ganó la partida», generalizando su vigencia, de modo particular, «en el sistema policiaco-judicial de persecución y castigo del delito del Estado moderno» ⁽²³⁵⁾. En

²³² Señalar este posible origen de las instituciones de Justicia no implica negar su dignidad, ni tampoco negar la buena fe de quienes, hoy, condenan las prevaricaciones y perversiones de dichas instituciones contemplándolas como anomalía, y no como manifestación de su propia naturaleza. Y es que las instituciones humanas no deben juzgarse por su origen pues, de hacerlo así, todas ellas quedarían desautorizadas. A este respecto, Ferlosio cita una frase de Walter Benjamin: «No existe documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 104-105).

²³³ Las fechas de publicación de los artículos hacen suponer que el contexto que los motivó fue, principalmente, el de la lucha antiterrorista en España, sobre todo en los años 80 del siglo XX.

²³⁴ «No es –afirma Ferlosio– el menor título de honor que merece hacerse al cristianismo el de haber inventado la figura del *pecador*» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 700; 2000, 428).

²³⁵ Añade Ferlosio que, en esto, la *razón ilustrada*, a pesar de sus buenas intenciones, reforzó «el oscurantismo calvinista»: pretendiendo dar al derecho una racionalidad que su *ultima ratio* –la violencia– desmiente, y a pesar de

efecto, hoy, el «delincuente profesional» es quien más paradigmáticamente encarna la noción de destino. En el Estado moderno, el «sistema policiaco-judicial de persecución y castigo del delito» desencadena una espiral fatal de segregación y estigmatización; así, la distinción entre inocencia y culpa se va haciendo cada vez más ilusoria. Al fin, en lo que se juzga y condena no hay albedrío; todo es pura fatalidad. Así es como se convierte en verdad la mentira del destino. La práctica imposibilidad de prescindir de una justicia institucionalizada no debería impedir la crítica de este indeseable efecto suyo: convertirse en una verdadera «determinadora y fabricante de destinos». Solo es verdadero albedrío el que impugna esta mentira del destino y, por tanto, el impulso negador de esta mentira del destino tiene el máximo valor ético (Ibíd., 704) ⁽²³⁶⁾.

- Los artículos de 1987 y 1988 reunidos en 1992 bajo el título «La cuestión policial» se refieren también al «sistema policiaco-judicial de persecución y castigo del delito». En esta ocasión, afirma Ferlosio que, con la creación de la policía y de otros cuerpos represores de la delincuencia, el Estado crea un remedio que es peor que la enfermedad. Tanto la actuación de la policía como la sanción penal de la prisión son «criminógenos», convierten al delincuente ocasional en profesional (Cf. Ibíd., 698-699).
- En forma de relato corto, el artículo publicado en *El País* 13 de diciembre de 1987 bajo el título de «El reincidente», expresa también estas ideas sobre la relación entre derecho y destino. En esta ocasión, Ferlosio propone una parábola: el lobo, viejo, sintió llegada la hora de reclinar la cabeza en el regazo del Creador, y ascendió tres veces a la Cumbre Eterna. Pero después de cada uno de esos penosos ascensos fue siempre rechazado. El ángel que lo recibe lo repudia la primera vez por asesino, la segunda por ladrón, y la tercera, ya abiertamente... por lobo (Cf. Ibíd., 633-636). Ferlosio no ha escrito ninguna interpretación explícita de este relato, pero hay que tener en cuenta que, en 1992, lo colocó «a manera de prólogo», como primer texto de una sección del segundo volumen de los *Ensayos y artículos* dedicada al Estado, al derecho y a la policía. Así pues, bien puede leerse este relato como una alegoría de la triste condición a la que se ve fatalmente conducido el «malo» a causa del derecho y de la mentalidad *justiciera*. El trato que recibe el lobo parece ser el trato que dan o quisieran dar al reo aquellos que tienen mentalidad de justiciero. También puede leerse este relato como una alegoría sobre el «grado cero de la experiencia moral», representada en este caso por el ángel que condena y expulsa una y otra vez al lobo.

que las buenas intenciones diesen lugar a leyes más benignas, dicha racionalización encubría y protegía de toda posible impugnación a aquel «último sustrato de ilegitimidad e irracionalidad» de sus conceptos fundamentales, tales como *prioridad, culpa, autoría, imputabilidad, merecimiento, etcétera* (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 701).

²³⁶ En el artículo al que nos estamos refiriendo, todas estas consideraciones conducen a un elogio de Juan María Bandrés, que había pedido el indulto para Ángel Manzano, compañero de andanzas delictivas de Santiago Corella, por su valor y nobleza al comparecer en el juicio por la desaparición de este último. Según Ferlosio, con esta actitud, Manzano plantaba cara al destino y le gritaba: «¡mientes!»; lanzaba su mentís a unas instituciones de justicia que por su propia esencia, y aun sin mala voluntad de los administradores concretos, lo abocaban a la perdición (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 702).

7.3.2. La contaminación jurídica de la moral.

Ya aludimos a este tema al analizar la cuestión del carácter irreparable del sufrimiento, sobre todo a partir de *La señal de Caín* (v. 4.1.). No es necesario, por tanto, que nos volvamos a referir a todos los contenidos de aquel ensayo. Lo que interesa subrayar ahora es que Ferlosio interpreta el arrepentimiento como un sentimiento que, por tener el efecto de restablecer la armonía tras el mal cometido (o al menos por pretenderlo), remite al orden del derecho (que es un orden conmutativo). Por tanto, el remordimiento quedaba establecido como actitud específicamente moral pues, a diferencia del arrepentimiento, surge de la conciencia del carácter irreparable del sufrimiento infligido. Por eso el remordimiento puede subsistir una vez que se han consumado la expiación y al perdón. Recordemos el fragmento que nos da la clave del asunto:

El remordimiento brota del sentido y del conocimiento de lo absolutamente irreparable, de la clarividencia de que el sufrimiento infligido queda clavado en la eternidad. Bajo la luz de tal clarividencia, la expiación, el perdón, el arrepentimiento y la indemnización se revelan, en su pretensión de operativos morales, como intrusos heterónomos, subproductos espurios de *una moral contaminada de derecho*, porque se rigen por el principio de intercambio (Sánchez Ferlosio, 2000, 95).

La idea de que el arrepentimiento salda las deudas con la culpa sería una idea *juridizante*. Y aun ese saldar deudas (si es que ello fuese posible) borraría la culpa solamente en cuanto que estado de la conciencia del sujeto que no encuentra la paz; es una acción que solo se refleja en el sujeto mismo. El remordimiento procede, en cambio, de la culpa como obra, como efecto objetivo de la acción. Como tal, dicho efecto queda fuera del alcance del sujeto, de modo que no hay redención posible. Así pues, si el remordimiento persigue al sujeto, pero no lo hace como vengador:

El arrepentimiento confunde la pertinacia del remordimiento –como un recuerdo ancestral– con la persecución del vengador. El arrepentimiento restaura el estado de gracia de espaldas a la objetividad de la culpa como obra. El sujeto se pretende redimido del estado de culpa como el que se restablece de una enfermedad. La acción culpable es ya sólo una afección de la conciencia, un negocio o conflicto que el sujeto se trae consigo mismo y que admite, por tanto, reconciliación. Pero sólo es el decorado de la *ficción jurídica* lo que convalida el simulacro de semejante transacción; lo resarcible de la culpa es sólo la impronta de la acción como *cargo* en la conciencia, su convalidación como deuda, porque deuda y ya no culpa es una culpa resarcible, al igual que una deuda irresarcible no sería deuda, sino culpa (Ibíd., 96).

Y en este punto surge para Ferlosio la conciencia de la insuficiencia moral del derecho, en cuanto que es incapaz, por sí solo, de hacer aflorar la conciencia del carácter irreparable del sufrimiento infligido. Pero el derecho no solo es insuficiente en este sentido sino que, además, puede ser contraproducente, ya que puede estorbar el afloramiento de la conciencia moral o colaborar en su extinción. En efecto, si, debido a la existencia (y a la necesidad social) de la punición se generalizase una concepción de la misma como «intercambio liberador de la culpa», ello corroería la conciencia propiamente moral, ya que dificultaría el remordimiento. De ahí una sentencia que podría escandalizar a muchos:

El supuesto del acto moral en tanto que moral es la impunidad: sin impunidad no hay conducta moral (Ibíd., 97).

Dicho todo esto, y para evitar malinterpretar esta tesis de Ferlosio, es necesario no perder de vista la intención fundamental del ensayo. Con el fin de aislar lo específico de la conciencia moral, trata de «expurgar de ésta toda *contaminación jurídica*». Se trata, por tanto, de distinguir

entre el orden moral y el orden del derecho, mostrando para qué cosas este último es impotente. Pero no pretende establecer la superioridad de ninguno de los dos ámbitos. Lo que Ferlosio dice pretender es «una discriminación de derecho y moral distinta y más fundamental que la que suele aceptarse como suficiente» (el derecho es coercitivo, la moral no). De ninguna manera la demarcación de dos órdenes implica que uno pueda ni deba sustituir a otro (Cf. *Ibíd.*, 107-108). Por eso hay que tener muy presente que Ferlosio ha hablado de la «contaminación jurídica moral» pero también de un fenómeno inverso: la perversión moral de la justicia, a la que ya nos hemos referido. Nada mejor que este recordatorio para despejar toda duda sobre una posible intención de sustituir un orden por el otro. No hay ataque al orden del derecho como tal. El derecho, «la sagrada forma», es necesario para que el saldar cuentas entre humanos no sea «desinfección» (v. 7.3.1.).

Lo que sí hay en este ensayo es un rechazo de la pretensión de que la retribución sea moralmente suficiente. Y una advertencia: el derecho puede disolver el fundamento de la culpa:

Y, sin embargo, es justamente el orden del derecho el que a la postre viene a resultar contradictorio, por no decir traidor, con el último y único posible fundamento de la idea de culpa: la del daño objetivo, absoluto en cuanto tal. Descalza a la acción culpable de aquello por lo que, antes que culpable, imputable, condenable, es meramente *mala*: el dolor infligido y parecido. (...) el orden del derecho debería saber reconocerse, por lo menos, como una ficción que permanece inevitablemente ajena al mal irreparable, del que sólo el remordimiento, precisamente porque se hurta a toda posible transacción y reconciliación jurídica, mantiene y perpetúa el testimonio (*Ibíd.*, 108-109).

7.3.3. Justicia y sentimientos. Respuestas de la comunidad filosófica española.

Lo escrito por Sánchez Ferlosio sobre las relaciones entre la moral y el derecho ha suscitado más reacciones que otras partes de su producción. Por eso es conveniente añadir una reseña de las respuestas más significativas. Nos referiremos especialmente a la recepción de *La señal de Caín*, que es, sin duda, uno de los textos de Ferlosio que más respuestas ha suscitado en la comunidad filosófica española. No encontraremos desacuerdos de fondo, sino dos respuestas que *matizan* a Ferlosio y otras dos que claramente dan la bienvenida a sus aportaciones y las aprovechan para hacer subrayados y añadidos propios. Pero, independientemente del acuerdo o desacuerdo con Ferlosio que muestran estos interlocutores, lo importante es que este conjunto de reacciones conforman un interesante debate que, a su vez, forma parte de toda una discusión que en los últimos años se viene manteniendo sobre el papel de determinados sentimientos ante la justicia: remordimiento, compasión, indignación...

Mencionaremos en primer lugar las dos matizaciones: una es la de Aurelio Arteta en su artículo «El criterio de misericordia» (Arteta, 1998); la otra la hallamos en el libro de Amelia Valcárcel *La memoria y el perdón* (Valcárcel, 2010). Por caminos distintos, y con acentos propios, ambos vienen a hacer una misma matización, que consiste en señalar la importancia de aquello que Ferlosio valora menos en esta parte de su obra: el aspecto retributivo de la justicia.

El artículo Aurelio Arteta es uno de los que, sobre Sánchez Ferlosio, aparecieron en el número 31 de la revista *Archipiélago* (1998). Al respecto de los temas que aquí nos interesan, Arteta no cita «La señal de Caín» sino otros textos de Ferlosio, entre los que habría que destacar el que expresamente le dirige en *Vendrán más años malos y nos harán mas ciegos*: «Hipótesis sobre la compasión para Aurelio Arteta» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 107-109). Arteta a su vez

responde a este texto de modo que, en la serie de réplicas, se plantea un debate sobre la importancia y el valor de la justicia concebida como reparación (es decir, como retribución). Ahora bien, lo que en este debate podamos encontrar sobre la justicia retributiva lo hallaremos indirectamente: el asunto se plantea a propósito del concepto de «compasión» (o de «piedad»). Hay una compasión que se vive como sentimiento de deuda para con la víctima de un agravio y, en consecuencia, como exigencia –o autoexigencia– de una reparación (es decir, de saldar esa deuda); esta compasión también puede vivirse como obligación de reconocer el *mérito* que atesora la víctima en virtud del agravio padecido. Ya se manifieste de un modo o de otro, esta forma de compasión es crediticia y expiatoria. Este carácter crediticio y expiatorio se agudiza cuando se subraya que la víctima es una víctima *inocente*, ya que entonces se viene a decir que la víctima no-inocente tiene menos mérito. Frente a esta compasión, Ferlosio expresa su añoranza de una compasión «no crediticia» (Cf. *Ibíd.*, 107-108). Esta compasión añorada sería una compasión que podríamos describir como *espontánea*. En palabras de Ferlosio: «algo que tuviese doble y bilateralmente la felicidad de lo gratuito, o sea, que se pareciese a lo sentido en raras y singulares experiencias: ese placer plenamente carnal y corporal de arreglarle el embozo de la sábana a un niño recién acostado» (237). La compasión añorada por Ferlosio rechaza ser un acto de justicia, o un acto de virtud: no responde al *mérito* del prójimo ni se considera a sí misma un crédito. Por eso hemos propuesto el adjetivo «espontánea». El verdadero impulso compasivo no lleva cuentas, y es por ello que Ferlosio lo ve representado por el animal que lame las heridas de otro no como acto de justicia ni como ejercicio de una virtud. «Lo que la siempre frustrada y siempre reincidente compasión humana añora es el limpio calor de la animalidad» (*Ibíd.*, 109). En definitiva: cuando el motivo de la justicia es la deuda con la víctima, no hay verdadera compasión. Justicia y compasión quedan deslindados como dos móviles de la acción muy distintos, incompatibles incluso.

Esto último es lo que cuestiona (o, al menos, matiza) Aurelio Arteta (*Arteta*, 1998, 29 ss). Se pronuncia contra la minusvaloración de la reclamación de justicia (se entiende que habla de justicia reparadora), e insiste en la relación que hay entre compasión y exigencia de justicia: «No es pequeño valor de la compasión el de reclamar justicia» (*Arteta*, 1998, 29) (238). La compasión (como la indignación) es condición de posibilidad del restablecimiento de la justicia. La compasión mueve a la acción para obtener justicia; por eso es una virtud *política*. Pues bien, como tal virtud política, ha de ser especialmente sensible al agravio sufrido por las víctimas

²³⁷ Ferlosio no lo dice pero, a la luz de lo expuesto en el capítulo 3 de este estudio, no podemos evitar señalar que la compasión de la que aquí se habla es una compasión sensible a los *bienes*, frente a la compasión crediticia, que sería una compasión movida por los *valores* (v. 2.2.2.).

²³⁸ De la relación entre la compasión y la justicia se ha ocupado también, expresamente, Victoria Camps, en su libro sobre el papel de las emociones en la ética y la política. Viene a coincidir con Arteta en el aprecio de la compasión como motor (o al menos como uno de los motores) de la justicia. Señala Camps que, ciertamente, la compasión, al contraponerse a la justicia, puede aparecer como algo superfluo: un buen sentimiento más bien impotente e incluso contraproducente para construir una justicia efectiva. Pero las perversiones de la compasión no deben hacer que nos apresuremos a suprimirla. Camps sugiere que la ausencia de sentimientos compasivos en aquellos que deben impulsar la justicia podría impedir que dicha justicia se realice (*Camps*, 2011, 141). Y es que la justicia siempre será imperfecta, por lo que deberá complementarse con actitudes compasivas o solidarias. Además, «la justicia por sí sola –es decir, las leyes– es insuficiente para compensar toda la miseria y la tristeza que derivan de las desigualdades y las discriminaciones» (pp. 141-142). Sin embargo, la reflexión de Camps incluye también la referencia a otra cara de la compasión que se parece más a la que Ferlosio describe y aprecia: «recuperemos, pues, el sentido de la compasión como signo de humanidad, por el que uno se acerca y se conduele con el semejante que sufre» (*Ibíd.*, 143).

inocentes (a diferencia de lo que defiende Ferlosio). Así pues, la compasión es requisito de la justicia y la justicia es resultado de la compasión:

Para afinar del todo, Sánchez Ferlosio debería sostener que en este plano compasión y justicia son concomitantes y no opuestas, cierto, pero sólo en una dirección. Pues es el caso que mantienen una relación de concomitancia unívoca, si cabe llamarla así, y no biunívoca: de la una se sigue la otra, pero de esta última se sigue más bien la negación de la primera (Ibíd., 30).

Ferlosio expresaba su añoranza de una compasión no crediticia, no retributiva (sin negar el papel de la justicia). Arteta pone otro acento: sin despreciar esa compasión, defiende la función de la justicia retributiva, una justicia que incluso puede y debe dejar a un lado la compasión. Aquí es donde es relevante la sensibilidad hacia la inocencia de la víctima. Si hay compasión se busca la justicia, pero la justicia no tiene por qué ser siempre compasiva: piedad y justicia van juntas *dirigidas a la víctima inocente* (pues se persigue reparar el agravio que dicha víctima ha sufrido), pero se repelen en los demás casos.

No es, pues [la compasión sensible a la inocencia de la víctima] una compasión perfecta, pero tampoco se vuelve por ello tan repudiable si, al hacernos sensibles siquiera a los daños inmerecidos, predispone a la justicia. En la escala de la misericordia, ésta justiciera será una misericordia ciertamente impura, pero necesaria (Ibíd., 30-31).

Para aclarar la pertinencia de esta discusión sobre la compasión llamamos la atención sobre lo siguiente: así como, en «La señal de Caín», Ferlosio establece la conciencia de la irreparabilidad del sufrimiento como esencia de lo moral, como aquello que distingue a este orden del orden del derecho, en la «Hipótesis» para Arteta establece la compasión no crediticia como un sentimiento desconocido por el derecho, sentimiento en el que está implicado un gozo que nada tiene que ver con la justicia. «La señal de Caín» venía a afirmar una *limitación* del derecho: no nos conduce a lo nuclear de lo moral (la conciencia de la irreparabilidad del sufrimiento), ni tiene por qué hacerlo, pues no es ese su sentido; la «Hipótesis sobre la compasión» viene a afirmar otra *limitación* del derecho: no nos proporciona el gozo que solo la verdadera compasión puede proporcionar, un gozo libre de toda idea de deuda, que no lleva cuentas del mérito, el gozo del «limpio calor de la animalidad».

Pero no hemos hablado de *negación* ni de *rechazo* de las tesis de Ferlosio, sino de *matización*. Y es que las divergencias señaladas no impiden a Arteta escuchar lo esencial que Ferlosio defiende al hablar de la compasión. Sabe del peligro de una «justicia *justiciera*» cuando escribe:

[A la misericordia «justiciera»] ...habrá que estimularla, eso sí, a romper sus límites; y habrá que cuidarse, en especial, de los posibles excesos inducidos por su deseo de justicia, no sea que traiga consigo otros daños, y aún mayores que los que compadece, y la víctima cambie su papel por el de vengativo verdugo (Ibíd., 31).

Y Ferlosio, por su parte, no ignora la función social y política de la justicia retributiva, ni pretende sustituirla por ninguna clase de sentimiento. Pero con ello pasamos ya a lo planteado en la segunda matización hecha a las opiniones de Ferlosio sobre la demarcación de la moral y el derecho: la de Amelia Valcárcel. En este caso, la respuesta se centra en las tesis de «La señal de Caín».

Las menciones que hace Valcárcel del ensayo de Ferlosio introducen diversas matizaciones y comentarios. Pero lo que más nos interesa en este momento es que las referencias a «La señal de Caín» que podemos hallar en *La memoria y el perdón* vienen a plantear la siguiente cuestión:

¿es exacto relacionar el arrepentimiento con el orden del derecho? Parece que Valcárcel considera precipitada esta asociación.

Recordemos que, según la interpretación que hace Ferlosio de la historia de Caín, su impunidad expresa la impunidad o inexpiabilidad de su culpa en cuanto que obra con un efecto objetivo (v. 7.3.2.). La señal de Caín advierte a todos para que nadie pretenda vengar la muerte de Abel, con lo que se está diciendo que esta muerte, en cuanto que efecto objetivo, es irreparable (Sánchez Ferlosio, 2000, 99). Se demarca así el orden de lo moral (conciencia de la irreparabilidad) y el de la justicia (acción restauradora y, de un modo u otro, conmutativa). En *La memoria y el perdón* se presta atención a las «formas arcaicas de justicia». De ahí el interés de Valcárcel por el mito de Caín y Abel. Al referirse a este relato, no pretende rebatir lo fundamental de la argumentación de «La señal de Caín», pero sí afirma que, por lo que concretamente respecta a las formas arcaicas de justicia, Ferlosio «quizá está cayendo en un anacronismo» (Valcárcel, 2010, 28). En la época arcaica no se concebía un perdón alcanzable solo por el arrepentimiento, pues es la época del objetivismo moral. Pero aquí lo objetivo tiene un sentido distinto del que tiene para Ferlosio. Lo objetivo significa, en «La señal de Caín», que el sufrimiento infligido es algo exterior al sujeto, el cual no puede obrar una reparación en su trato consigo mismo (mediante el arrepentimiento). Lo objetivo en el objetivismo moral al que se refiere Valcárcel consiste en que la intención del sujeto es irrelevante: solo se atiende a los efectos de la acción; el daño producido por una acción hay que repararlo con otra acción. Según Valcárcel, Ferlosio tiene «una creencia inargumentada», parece suponer que «los conceptos y las líneas con las que se trazan ahora la figura de la conciencia individual y su responsabilidad nos acompañaran desde siempre. Como si no tuvieran fecha de invención y aparición, ni avatares históricos» (Ibíd., 36). La justicia arcaica, anterior y ajena a la idea moderna de conciencia y responsabilidad, era necesariamente retributiva. Por tanto –parece que viene a decir Valcárcel– en la época del relato bíblico nadie corría el peligro de engañarse pensando que por un mero trato de la conciencia consigo misma se restablece una armonía.

Le parece a Valcárcel que Ferlosio había sobrepasado por completo ese mundo [el del objetivismo moral] y todas sus abundantes pervivencias» (Ibíd., 36). La toma en consideración de tales «pervivencias» del objetivismo moral es la ocasión de una reflexión sobre el significado y la posible necesidad de la justicia conmutativa, es decir, sobre el sentido y los límites del perdón y sobre el sentido del «llevar las cuentas» en las relaciones entre humanos. Según Valcárcel, ni en el pasado ni hoy el arrepentirse condona la deuda:

Pero ¿cómo que el arrepentirse condona la deuda contraída? Ni en el pasado ha sido así, ni aún lo es hoy. Que el arrepentimiento valga por la conmutación de la pena sería una extraña novedad allí donde se hubiera producido (Ibíd., 36-37).

Yendo más allá del ámbito de la justicia, se ocupa Valcárcel del perdón, de su significado y de su dificultad. Señala que, como condición del perdón, puede exigirse el arrepentimiento; pero el arrepentimiento por sí solo nunca es suficiente; del mero arrepentimiento no se sigue el perdón de modo necesario: «el arrepentimiento no vale por la expiación, ni siquiera en el contexto cristiano» (Ibíd., 104). El Perdón puede tener y de hecho tiene una importante función. Existen los «perdones fundantes» (Ibíd., 125). Pero el perdón es difícil. Y no se puede conceder a la ligera, pues en tal caso puede confundirse con el indulto o la amnistía indebidos y contraproducentes (Cf. Ibíd., 127. 129-133). No podemos conceder el perdón a la ligera si es que

queremos asumir nuestras responsabilidades. Se ha quebrado la estructura retributiva gestionada por la Providencia; el bien no nos ha sido dado ni nos será reclamado por Dios. Tiene que ser construido por nosotros (Ibíd., 118-119). Ya no hay un Dios que nos haga las cuentas y tenemos que hacérselas nosotros (Cf. Ibíd., 142). Por eso no podemos precipitar el olvido. De ahí la función y la necesidad de la reparación. En otras palabras: somos nuestros propios dioses, dado que a) se ha roto la estructura providente y b) no somos «demasiado presentables» (Ibíd., 124).

El sostenimiento de la justa retribución nos es necesario para algo tan decisivo y elemental como mantener la «pensabilidad» del mundo. Necesitamos, pues, y urgentemente, instancias supraindividuales que nos reaseguren de cuentas, saldos y perdones (Ibíd., 142).

Ante la inquietud manifestada por Valcárcel («pero ¿cómo que el arrepentirse condona la deuda contraída?»), habría que aclarar que Ferlosio no pretende tal condonación en el orden social, en el orden externo y objetivo. Lo que dice es que, cuando la moral se ve contaminada por lo jurídico, ocurre que el sujeto vive el arrepentimiento como una catarsis que restablece la armonía, pero siempre en el interior de su conciencia, en el trato del alma consigo misma. Por otra parte, hay que repetir lo que ya dijimos a propósito de la matización de Aurelio Arteta: Ferlosio solo está proponiendo una demarcación del orden de lo moral y del de la justicia, pero ello no implica que un orden haya de sustituir a otro. Ferlosio no pretende que, en el terreno de la justicia institucional, en el de las relaciones sociales objetivas, el arrepentimiento pueda sustituir al castigo. Por lo demás, Valcárcel no hace una defensa ciega y sin fisuras de la justicia retributiva. Como hemos mostrado, afirma también la eventual necesidad del perdón (aunque advierte contra su concesión inadecuada).

Con respecto al posible anacronismo de relacionar la historia de Caín con la idea de impunidad propia del orden moral, conviene tener en cuenta que Ferlosio no acude a la Biblia en busca de datos históricos, sino de unos mitos que son tan nuestros como los griegos y que dan qué pensar. La interpretación de la historia de Caín permite explicar el criterio de demarcación entre el derecho y la moral. Poco importa la noción de derecho que históricamente, ahora o en épocas arcaicas, manejen las instituciones de justicia.

Lo que sí hay que reconocer, una vez presentadas y discutidas las objeciones de Arteta y Valcárcel, es que en la argumentación de Sánchez Ferlosio hay una cierta petición de principio: supone un determinado significado del término «arrepentimiento», y su argumentación solo resulta plenamente convincente si se asume dicho significado. Sin embargo, el uso común en castellano de «arrepentimiento» no incluye necesariamente la idea de cuentas saldadas.

Habíamos mencionado otras dos respuestas a «La señal de Caín». Se trata de dos artículos publicados por Antonio Valdecantos y por Victoria Camps. El de Valdecantos es «Emociones responsables», publicado en el número 25 de *Isegoría*, en 2001 (Valdecantos, 2001); el de Camps apareció en el número 66 de la revista *Claves de la razón práctica* con el título «Sobre el derecho y la moral. Apostilla a Rafael Sánchez Ferlosio» (Camps, 1996). Ambos artículos manifiestan un acuerdo básico con Ferlosio y aplauden su reflexión, aunque no se limitan a eso sino que señalan, como aportación propia, ciertas implicaciones de la demarcación de moral y derecho establecida en «La señal de Caín». Tanto uno como otro se apoyan en el ensayo de Ferlosio para terminar hablando del lugar que ocupan los sentimientos con relación a la justicia.

Valdecantos se interesa por el concepto de «responsabilidad». Propone, en primer lugar, una *reconstrucción* de dicho concepto y, a continuación, una *revisión* del mismo. La reconstrucción consiste en la presentación de la noción habitual u *ortodoxa* de la responsabilidad. En esa noción podemos descubrir ciertas limitaciones, y de ahí la necesidad de *revisarla*. La revisión del concepto de responsabilidad se lleva a cabo a partir de una serie de consideraciones sobre el sentimiento de indignación y, finalmente, se muestra la coherencia de un concepto revisado de responsabilidad con la concepción que Valdecantos propone de la moral: la moral como *anomalía*. Pues bien, el sentido que Ferlosio da al remordimiento es importante, tanto en la revisión del concepto de responsabilidad como en la concepción de la moral como anomalía. Es más: la concepción *ortodoxa* de la moral aparecerá como una concepción afectada por lo que Ferlosio llama «contaminación jurídica», mientras que el orden moral (también en el sentido de Ferlosio) resultará útil para explicar lo que Valdecantos llama *moral como anomalía*.

Pero mostremos los pasos de la argumentación de Valdecantos con algo más de detalle. Según la concepción habitual (*ortodoxa*), la idea de responsabilidad es inseparable de la capacidad, la buena disposición o la obligación de dar explicaciones (o reparar un daño) (Valdecantos, 20001, 67). Es muy relevante que la responsabilidad implique la obligación de reparar el daño, pues pone de manifiesto que, en la concepción ortodoxa, la responsabilidad moral es *retributiva* o *repositoria* (Ibíd., 68). Sentimientos como la vergüenza o el remordimiento no son incompatibles con este concepto de la responsabilidad, pero tampoco le son esenciales: aparecerán, en todo caso, si se incumple el deber de dar razón y reparar (Ibíd., 69). Pero lo más importante es que, según esta concepción ortodoxa, el que repara deja de estar comprometido con el asunto que motivó la petición de cuentas (poco importa si son otros los que piden cuentas o si es uno el que se las pide a sí mismo). Así pues, efectuada la reparación, persistir en la petición de responsabilidad ya no es *moralmente* pertinente (Ídem.).

Pero hoy otro concepto de responsabilidad. Tal es el que se muestra mediante la *revisión* propuesta por Valdecantos. Hay otra responsabilidad que no admite resarcimiento ni cancelación, una responsabilidad hostil al «espíritu contable». Pues bien, Valdecantos apela a la interpretación que Ferlosio hace de la historia de Caín por ser una reflexión que apunta a esta *otra* responsabilidad: la culpa o responsabilidad del fratricida no puede saldarse nunca, pues eso equivaldría a suponer la vida de Abel conmutable por cierto castigo (Ibíd., 70-71). El tono con el que Valdecantos se refiere al texto de Ferlosio es elogioso hasta el punto de afirmar:

Quien quiera aclararse un poco sobre la responsabilidad, sacará más provecho del episodio de la señal de Caín tal como lo interpreta Ferlosio que de millares de páginas de derecho moralizante y ética juridiforme proporcionados por la bibliografía al uso (Ibíd., 70 –nota-).

Valdecantos coincide además con Ferlosio en que el derecho no es la positivación de lo que previamente está prescrito por la moral, sino que se accede al orden de lo moral cuando se rebasa el orden del derecho. A partir de aquí podemos entender cómo Valdecantos encuentra en «La señal de Caín» de Ferlosio un apoyo a su concepción de la moral como anomalía:

El tipo de responsabilidad al que se refiere Ferlosio constituye una desviación o un quebrantamiento de la responsabilidad jurídica; no es que la culpa de Caín sea originaria y después el derecho diera en

pervertir esta noción, sino que la responsabilidad propiamente moral sólo sobreviene como una suerte de anomalía o aberración del derecho vigente (Ibíd., 71). ⁽²³⁹⁾

El análisis del sentimiento de indignación permitirá apreciar mejor el significado de la concepción de la moral como anomalía. Valdecantos subraya una característica común a la indignación y al remordimiento del que habló Ferlosio: su capacidad para persistir aunque cese el hecho o circunstancia que la motivó. A diferencia de la ira, que es efímera y olvidadiza, la indignación «tiene memoria»: tiene presente el daño causado, y por eso puede persistir incluso tras la reparación (Ibíd., 83). En cambio, la concepción ortodoxa de la responsabilidad no tiene memoria. En la concepción ortodoxa, el pago suprimiría los motivos de la indignación. Esta concepción ortodoxa, Valdecantos la considera propia de la moral moderna:

Que la responsabilidad se haya de ver como retributiva y cancelable no depende de los sentimientos (al menos de la indignación) que andan mezclados en dicha noción. Depende, más bien, de *la compulsión jurídicista de la filosofía moral moderna* y, a través suyo, de la moral moderna misma (Ibíd., 84).

Al igual que Ferlosio, Valdecantos no piensa ingenuamente que las sociedades humanas puedan suprimir la retribución: «quizá a las sociedades humanas les vaya la supervivencia en tener un régimen contable de este tipo -afirma-» (Ibíd., 87). También advierte de que el gozo que podamos sentir al vernos libres de la mentalidad retributiva se tornará en fastidio «nada más advertir que, sin ella, ya no habrá ocasión de invocar a la moral cuando quien busque las reparaciones sea uno» (Ibíd., 87). Pero ello no significa que no se pueda hacer referencia a *otra* responsabilidad, a *otra moral* que «puede definirse sin depender de libros de cuentas ni de registros de débitos y resarcimientos». Es hora -concluye- de que «la moral deje de ser sierva del derecho penal». Por eso esta moral será una anomalía: no servirá para restablecer un orden que se haya estropeado sino que, más bien, provocará o mantendrá «estados de desorden» (Ibíd., 85); estará más al servicio del disenso que del acuerdo, no se sumará al espacio del consenso sino que se desviará de él (Ibíd., 86) ⁽²⁴⁰⁾.

De qué ha de ocuparse la moral, qué le corresponde y qué no, es también un asunto al que, entre otros, se refiere el artículo escrito en 1996 por Victoria Camps. Camps saluda la aportación de Ferlosio («estoy de acuerdo con la teoría de Ferlosio», afirma) porque «puede ayudar a deshacer ciertos malentendidos que se ciernen sobre nuestras cada vez más frecuentes alusiones a la ética o a la moral». La evitación de malentendidos consiste en no pedirle a la ética la función que no puede cumplir y en no utilizarla como arma arrojadiza contra los demás. Afirma Camps que el derecho es «puro nomos», que no hay en él nada de «fisis». El derecho establece redenciones, satisfacciones o castigos, y lo hace siempre por pura convención. Esto quiere decir que lo hace a la medida humana y, por lo general, esto no significa a la medida de la humanidad genéricamente entendida, sino a la medida demasiado *humana* de los pocos que tienen capacidad para imponer *su medida* de las cosas. El derecho, en cuanto que convención, no deja de ser una ficción, ficción de armonía restablecida, de cuentas saldadas. El derecho es

²³⁹ En nota a pie de página, Valdecantos advierte que se permite la licencia de leer «responsabilidad» donde el texto de Ferlosio dice «culpa» (Valdecantos, 2001, 71). Efectivamente, la licencia no violenta la argumentación de Ferlosio.

²⁴⁰ En nota a pie de página, Valdecantos menciona la ética del disenso de Javier Muguerza. Considera que esta ética podría colaborar con lo que él plantea, sin que tal colaboración implique que haya acuerdo (Valdecantos, 2001, 86 -nota-).

ficción en la medida en que se desentiende del daño irreparable, que es lo único objetivo. Esta es la aportación de Ferlosio que Camps aprecia: el subrayado sobre el hecho de que la culpa moral no es algo subjetivo, no se dirime por la relación del sujeto consigo mismo, mientras que, por el contrario, «lo subjetivo y particular, por convencional y arbitrario, es el derecho» (Camps, 1996, 76). He ahí la ficción.

Por todo ello, la referencia a un orden (el de lo moral), que desborda esta ficción (sin pretender suprimirla) puede ayudar a no pedirle a la moral que resuelva lo que es asunto del derecho, con sus ficciones y sus tarifas. Pero, sobre todo, esa referencia al orden moral, en el que no caben reparaciones ni tarifas, es interesante «en estos tiempos en que el intercambio penetra totalmente nuestro mundo y nuestras relaciones» (Ídem.). Así pues, Camps comparte el diagnóstico de Ferlosio sobre la «contaminación jurídica de la moral».

No es la conciencia del dolor irreparable sino, más bien, la «contaminación jurídica de la moral» lo que rige hoy cuando, como ocurre con tanta frecuencia, se apela a la ética, ante todo, para condenar la conducta de otro o hacer apología de la propia. Ante los males de nuestro mundo pedimos principios, ética, «como si el tenerla fuera ya la panacea para remediar todos los males». La apelación deseable a la ética no es esa, sino la que consistiese en recordar «lo que debiera estar grabado en la conciencia de cada uno como lo inviolable» (Ibíd., 76-77).

Y en este punto es donde se introduce un desarrollo que no está en Ferlosio y que, sin embargo, puede ser una relevante consecuencia de su concepción del orden moral. Camps dedica la parte final de su «Apostilla» a hacer explícita la necesidad de educar para determinados sentimientos o, de algún modo, colaborar en su extensión. Se trata, básicamente, de que cunda la sensibilidad ante «lo radicalmente malo»:

La moral no es el derecho. Los códigos de ética no tienen la utilidad de la ley. Servirán sólo en la medida en que la humanidad sea capaz de sentir remordimiento por lo radicalmente malo. No hay tribunales que puedan apaciguar la maldad moral ni leyes para considerar la pena que merece el peor pecado. La religión cristiana –y en especial la católica– ha ayudado, sin duda, a mezclar el Derecho y la moral. La penitencia impuesta por la confesión, aunque sea simbólica, da a entender que la misericordia divina acaba perdonando lo imperdonable (Ibíd., 77).

Y aquí es donde Camps se aleja más de Ferlosio. No del Ferlosio de «La señal de Caín» sino del que, en otros lugares, recela del sujeto autónomo moderno. En efecto, la explicación que propone Camps de lo que, en nosotros, podría ser la conciencia de lo «radicalmente malo», se sirve del concepto de autonomía, por el cual no siente Ferlosio una especial estima (v. 11.4.2.3.). Con todo, este desarrollo introducido por Camps es sumamente pertinente y no poco sugestivo. Defiende claramente la autonomía moral, pero advierte que la autonomía no significa que el sujeto decida libremente si sus acciones son o no son malas. No. Es Malo lo que contradice el ser de la humanidad, es mala la muerte y todas sus anticipaciones. Es malo el dolor, que es irreparable. Pues bien, la autonomía viene a significar que, racionalmente, no se puede querer la muerte del otro, no *debo* querer lo que no *puedo* querer.

No hace falta que venga un dios a decirnos que no hay que matar: lo sabemos, y la negación material, fáctica, de esa obviedad es la que debería provocar remordimiento y mala conciencia (Ídem).

No creemos violentar la intención de Victoria Camps en este fragmento si decimos que el remordimiento sería una suerte de efecto psicológico de la violación del mencionado imperativo: «*no debo* querer lo que *no puedo* querer», imperativo que solo puede percibir como

tal un ser autónomo. El remordimiento, ¿acaso no sería la vivencia que el sujeto (autónomo en el sentido que acabamos de exponer) tiene del daño, del dolor y la muerte infligidos? Esta conexión entre daño moral y remordimiento nos enseña que la moral pertenece también al orden de los sentimientos, no solo al de las normas. Pero nadie nace con el sentimiento educado. De ahí la importancia de las costumbres, que contribuyen a cultivar...

...el sentido moral, la vergüenza profunda por la culpa irremediable. Unas costumbres, sin embargo, que poco conseguirán mientras sigan marcadas, casi exclusivamente, por el paradigma del intercambio (Camps, 1996, 77).

En la reacción favorable de Camps ante la concepción ferlosiana del remordimiento podemos reconocer un gesto coherente con el conjunto de su trayectoria. En un capítulo de *Hablemos de Dios* (escrito junto a Amelia Valcárcel), al hilo de una reflexión sobre la religión como incentivo de la conducta ética, afirma: «a mi juicio, uno de los temas menos tratados por la filosofía moral es el de la motivación para actuar bien» (Camps - Valcárcel, 2007, 77). Esta falta de atención a los aspectos motivacionales se puede manifestar, inversamente, como un exceso de preocupación por los principios y su fundamentación, o como un ingenuo exceso de confianza en la capacidad de la ley (y, en general, de las normas y principios) para «hacernos mejores» (Ibíd., 134). Pero, sobre todo, hemos de referirnos a otro libro que ya hemos citado anteriormente: *El gobierno de las emociones*. El título ya indica que el libro se propone reflexionar sobre el lugar que corresponde a las emociones en la ética. Camps afronta esta tarea alineándose con la concepción griega -y sobre todo aristotélica- de la ética como formación del carácter (Cf. Camps, 2011, 13-14). En efecto, el gobierno de las emociones se puede considerar como un aspecto de la formación del carácter que consiste en la administración de los sentimientos en general y, especialmente, en la interiorización de los que colaboran a la realización del bien y la justicia. Se trataría, en consecuencia, de una ética «más vinculada a la educación que a la redacción de códigos de conducta» (Ibíd., 255); y, en fin, de una ética de las virtudes, que, según recuerda Camps, son, al menos desde Aristóteles, «disposiciones para la acción» (Ibíd., 255-256). Y, de nuevo, este interés por la motivación se complementa con una llamada de atención sobre las limitaciones de la ley (y de la norma) como desencadenante del bien y la justicia: lo que hace que la gente subordine sus intereses particulares a la ley ha de ser un vínculo emocional. Con esta atención a lo emocional como elemento relevante a la hora de responder a la pregunta «¿por qué la ley obliga?», nos distanciaríamos de las teorías clásicas del contrato social, en las que se podría descubrir un exceso de racionalismo (Cf., Ibíd., 294).

Pero no deberíamos perder de vista el motivo de nuestra alusión a estas consideraciones sobre la relevancia moral de las emociones. Según creemos, confirman algo que, con Ferlosio, ya hemos apuntado: establecer los límites del derecho no es negarlo. Se trata solo de aclarar para qué sirve y para qué no sirve. Recordamos, pues, estas posiciones de Victoria Camps como testimonio del hecho al que nos estamos refiriendo: la constatación (que también hacen otros autores) de la «relevancia moral de las emociones». O, complementariamente: la insuficiencia de la norma para producir, por sí sola, la realización del bien o de la justicia (241).

²⁴¹ En un estudio de 2007, Adela Cortina también estudió la implicación de las emociones en el aspecto motivacional de la ética, incluso de la ética procedimental. El título del libro era muy sintomático: *Ética de la razón cordial* (Cortina, 2007). La importancia actual de este asunto también la atestigua el hecho de que uno de los temas centrales del diálogo mantenido por Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger en 2004 es, precisamente, el del aspecto

Como podemos ver, la recepción de esta parte de la obra de Ferlosio en la comunidad filosófica española forma parte de una rica sucesión de aportaciones sobre el papel de los sentimientos en la moral y en la exigencia de justicia: ¿qué relación hay entre misericordia y justicia? (Arteta); ¿es exacto relacionar el arrepentimiento con el orden del derecho? (Valcárcel); ¿no hay cierto parentesco entre el remordimiento y la indignación?, ¿qué relevancia tiene esta última como índice del orden propiamente moral? (Valdecantos); ¿puede interpretarse la capacidad de sentir remordimiento como un efecto o correlato psicológico de la autonomía? (Camps). Expresamos la relevancia de estos debates en forma de preguntas abiertas porque ni Ferlosio ni sus interlocutores han pretendido llegar a conclusiones definitivas sobre estos asuntos. Pero ello no resta relevancia ni interés a una de las partes más fecundas y sugerentes de la obra que estamos estudiando.

motivacional de la ética pública (Habermas, J. – Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006).

Resumen

Los Estados son los principales agentes de la historia como historia de la dominación. A este respecto, Hegel proporciona una clave de comprensión cuando afirma que «la idea universal se manifiesta en el Estado». Ahora bien, el Estado no solo ejerce lo que podríamos llamar dominación «ad extra» (en su relación con otros Estados). También ejerce una dominación que, correspondientemente, podríamos denominar «ad intra». La dominación interna del Estado se concreta, principalmente, en la administración de justicia y en la función policial.

A este respecto se plantea la siguiente cuestión: ¿los abusos de la fuerza son una anomalía o son la consecuencia natural del hecho de que la violencia sea lo constitutivo del Estado? Ferlosio se inclina hacia la segunda opción pero, en su argumentación, usa los recursos analíticos proporcionados por un autor del que se encuentra muy distante en el aspecto valorativo: Carl Schmitt.

En sus trabajos sobre la cuestión de la violencia como hecho constitutivo del derecho (y, por tanto, del Estado), Ferlosio se hace cargo de las aportaciones de otros dos autores, a los que cita con frecuencia: Max Weber y Walter Benjamin. La toma en consideración del hecho de la violencia (creadora y conservadora de derecho) hace que la reflexión sobre el origen y la naturaleza del Estado sean, al mismo tiempo, una reflexión sobre el origen y la naturaleza del derecho. Tres son los aspectos de la reflexión que podemos destacar: la relación entre derecho y violencia, la distinción entre derecho natural y derecho positivo y la demarcación del ámbito moral y el ámbito del derecho.

Sobre las relaciones entre derecho y violencia, Ferlosio, en lo fundamental, sigue a Walter Benjamin (*Para la crítica de la violencia*). No sitúa el origen del Estado en el deseo de concordia, sino en la «dominación instituida». Pero esta «bestia engendrada por las armas victoriosas» es peligrosa; no reconoce ni a los suyos. Del temor que los propios vencedores sienten ante la bestia nace el sistema de garantías que llamamos Estado de Derecho. Ahora bien, pese a tener su origen en «la sagacidad de la dominación», el formalismo jurídico no deja de ser necesario. Es la única barrera capaz de proteger a los particulares frente a la venganza pública vehemente y desatada, y esto es importante, dada la tendencia del Estado a perseguir a ultranza sus fines. La prosecución a ultranza de los fines que deja de respetar el formalismo jurídico es una *perversión moral de la justicia*. También ha hablado Ferlosio de una mentalidad *justiciera*. El *justiciero* pretende que unos determinados fines son *justos* en un sentido que trasciende el ámbito jurídico, y es esa justicia de los fines lo que mueve a dejar a un lado las obligaciones para con el formalismo jurídico. Entre los textos de Ferlosio sobre este asunto podemos destacar «La policía y el Estado de derecho» (1989), «Rigor y misericordia» (1979), «La cuestión policial» (1987) y, a modo de alegoría, «El reincidente» (1987).

Si tenemos en cuenta la visión que Ferlosio tiene de la historia y sus opiniones sobre el Estado, cabría preguntarse si podemos adscribir su pensamiento al anarquismo, y hasta qué punto. Hay elementos de su pensamiento en los que se puede percibir, al menos, cierta tendencia anarquista: una permanente actitud de sospecha con respecto a la legitimidad del Estado, un cuestionamiento de la distinción entre violencia legítima y violencia ilegítima... También hay motivos externos, o circunstanciales, para plantear esta pregunta por el posible anarquismo ferlosiano. Pensamos, sobre todo, en los momentos de afinidad con García Calvo, quien manifestó expresamente actitudes anarquistas. Sin embargo, la obra de Ferlosio, en su conjunto, no ofrece una base para describir su pensamiento limitándonos a situarlo sin más en la órbita del anarquismo, ya que no siempre retrata al Estado como «bestia» amenazadora. Por otra parte, su aprecio por el formalismo del derecho como garantía frente al furor vengador o justiciero, así como su insistencia en que una cosa es el «Estado» y otra el «Estado de derecho», lo alejan de la incredulidad anarquista con respecto a la ley y las constituciones. Por eso nos inclinamos a pensar que, en todo caso, hay «vetas» de anarquismo en la obra de Sánchez Ferlosio, pero nada más. A pesar de su cercanía con respecto a algunas de las posiciones de García Calvo, no llega tan lejos como él en la identificación con el pensamiento ácrata.

Ferlosio no ha tratado la relación entre derecho natural y derecho positivo de forma sistemática. Pero en su obra tampoco son extrañas las referencias al tema. La idea de un derecho no escrito se le presenta como una idea problemática, pero necesaria en cierto modo (necesaria para pensar el derecho como

realidad positiva). En un artículo de 2003 («Teodicea del universalismo»), se refirió a «*esa otra siempre hipotética, al par que irrenunciable, instancia que llamamos «derecho natural»*. Cuenta con el «derecho natural» como una idea necesaria para la argumentación, pero con la que no se puede contar como algo fáctico. La idea de un derecho natural también es relevante para entender las teorías de la «guerra justa» y, sobre todo, algo que interesa de modo particular a Ferlosio: la función crítica y de contención que tuvo el pensamiento de algunos teólogos durante la conquista de América. Entre ellos, destaca Francisco de Vitoria. En sus comentarios sobre las raíces del pensamiento de este autor, Ferlosio expresa su aprecio por Tomás de Aquino.

La conciencia del carácter irreparable del sufrimiento (estudiada en el capítulo 4) y la crítica del *justiciero* (estudiada en este capítulo) apuntan a la cuestión de la demarcación de moral y derecho. Al hablar de estos dos asuntos, Ferlosio ha descrito, respectivamente, dos fenómenos inversos, dos injerencias indebidas: la *perversión moral de la justicia* y la *contaminación jurídica de la moral*. La «perversión moral de la justicia» desprecia el formalismo del derecho en nombre un pretendido bien que trasciende el ámbito meramente jurídico, *bien* que cabe considerar como *moral*. La «contaminación jurídica de la moral» es la concepción de la moral como un asunto de retribuciones y reparaciones, lo que, más bien, es propio del orden del derecho. Ello se puede manifestar como predominio del arrepentimiento (catarsis que devuelve la paz y a la armonía al sujeto) en detrimento del remordimiento (conciencia imborrable de la irreparabilidad del sufrimiento). Este es el tema de «La señal de Caín» (1996).

«La señal de Caín» es uno de los textos de Ferlosio que ha suscitado más respuestas en la comunidad filosófica española. Pero, más allá de este ensayo, podemos decir que, en general, la recepción de esta parte del pensamiento de Ferlosio (la que versa sobre la relación entre moral y derecho) fue ocasión de una rica sucesión de aportaciones que, a su vez, forman parte de un interesante debate sobre el papel de los sentimientos en la moral y en la exigencia de justicia. Podemos destacar cuatro cuestiones: ¿qué relación hay entre misericordia y justicia? (plantada en el intercambio de pareceres entre Ferlosio y Aurelio Arteta); ¿es exacto relacionar el arrepentimiento con el orden del derecho? (cuestión planteada por Amelia Valcárcel en sus referencias a «La señal de Caín»); ¿qué relevancia tiene el sentimiento de indignación como índice del orden propiamente moral? (cuestión planteada por Antonio Valdecantos); ¿puede interpretarse la capacidad de sentir remordimiento como un efecto o correlato psicológico de la autonomía? (plantada por Victoria Camps).

8

La actitud religiosa

En el capítulo 4 de este estudio, incluíamos a Sánchez Ferlosio entre los autores cuyo pensamiento confirma el diagnóstico de Kolakowski:

«[en el continente] ...la reflexión filosófica sobre la religión se ha concentrado en su significado en los procesos históricos y en la forma en que diversas civilizaciones, o el género humano en su totalidad, han expresado por medio de símbolos religiosos la percepción de su destino. La filosofía de la religión aparecía como una parte importante, constitutiva incluso, de la filosofía de la historia» (Kolakowski, 2007, 13).

Así pues, la religión es un elemento pertinente a la hora de pensar las cuestiones relacionadas con la historia, la sociedad y la moral.

Advertíamos, sin embargo, sobre los diversos modos en los que las ideas de origen religioso pueden influir en las «percepciones» que los seres humanos tienen de su destino: la religión puede «trastocar» el mundo, puede cuestionar la realidad que nos es dada, adoptando lo que Adorno llamó «perspectiva de la redención» o expresando ese «anhelo de lo totalmente otro» del que habló Horkheimer. Presentar las ideas de Ferlosio sobre esta potencialidad de la religión será uno de los objetivos de este capítulo.

Pero la religión también puede bendecir la realidad, también puede legitimar los «poderes de este mundo». La descripción de la «mentalidad expiatoria» y de las apologías de la Historia Universal y la dominación ya mostró esas ideologías como discursos de origen religioso que, incluso en sus versiones secularizadas, conservan un elemento que se puede considerar *teológico*. Pero, con ello, lo que según Ferlosio es la función legitimadora de la religión quedó solo parcialmente descrita. Falta describir el modo en que la apelación explícita a Dios cumple también esa función. También nos falta analizar la visión que tiene Ferlosio de las relaciones históricas de la religión (sobre todo del Cristianismo) con el poder. Estos son otros objetivos del presente capítulo.

Ferlosio relaciona frecuentemente la idea de Dios con la de Historia Universal (y, por tanto, con la dominación). Cabría, por tanto, incluir el análisis de las apelaciones explícitas a la

divinidad en el capítulo de nuestro estudio dedicado a la impugnación de la historia como *historia de la dominación*. Optamos, sin embargo, por incluir el tema de Dios en este capítulo porque ello ayudará a entender la concepción que tiene Ferlosio de la «actitud religiosa», que es, en definitiva, el tema principal que ahora nos va a ocupar. Con todo, será fácil apreciar el vínculo que, en la obra de nuestro autor, tienen el tema de Dios y de la actitud religiosa con los de la Historia Universal y la dominación.

En este punto de nuestro estudio no nos ocuparemos de concepciones de origen religioso pero secularizadas en mayor o menor medida, sino de asuntos más específicamente religiosos como la idea misma de Dios, la naturaleza de la actitud específicamente religiosa, o el Cristianismo. En fin: si bien la tesis que señala la naturaleza teológica de la idea de una Historia Universal se relaciona con la filosofía de la historia, aquí nos vamos a ocupar de otras tesis de Ferlosio que se relacionan con la filosofía de la religión. Con todo, esta separación temática, que solo persigue una mayor claridad de la exposición, no debe hacer olvidar la estrecha relación que, a la luz del diagnóstico de Kolakowski, tendrían ambas disciplinas.

Y bien, ¿cuáles son las aportaciones de Sánchez Ferlosio al estudio de la actitud religiosa? Creemos que esas aportaciones se pueden resumir en los dos siguientes enunciados, uno negativo y otro positivo:

1. La creencia en Dios no forma parte de lo específico de la actitud religiosa. En palabras de Ferlosio:

No considero la presencia de divinidades ni la idea de una vida ultraterrena como rasgos esenciales a lo que quiero entender por actitud religiosa o religiosidad. En el confucianismo se dan, en cambio, los rasgos que yo considero esenciales (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 329) ⁽²⁴²⁾.

2. Lo más específico de la actitud religiosa es la «obstinación contra la facticidad». Esta obstinación consiste, principalmente, en la negación del principio de realidad como criterio válido para juzgar sobre el bien y el mal del mundo. Por tanto, a la hora de juzgar sobre el bien y el mal, el dato que importa...

...no es la legitimación por un ayer efectivamente habido o un mañana posible, sino la indisudible e inalterable obstinación con que la idea del bien resiste a toda experiencia de lo dado. La religiosidad es esa obstinación (Ibíd., 318).

Así pues, lo específico de la actitud religiosa no es, para Ferlosio, la sumisión a Dios, sino el desacato al principio de realidad. De modo que la sumisión a Dios no solo no formaría parte de lo específico de la actitud religiosa, sino que sería contraria a esa actitud, en la medida en que – siempre según el punto de vista de Ferlosio – la sumisión al principio de realidad es, o bien, directamente, sumisión a una voluntad divina, o bien indirectamente, la expresión secularizada de esa antigua sumisión. Por tanto, y paradójicamente, la actitud religiosa bien podría exigir plantarle cara a Dios, ya que la divinidad puede ser «testaferro de la irreligiosidad» (Ibíd., 320).

En primer lugar, completaremos la descripción de la crítica de Ferlosio a la religión por lo que tiene de legitimación de la historia, de la realidad social y, en definitiva, de la dominación.

²⁴² Como puede observarse, en estas frases Ferlosio no solo deja la presencia de divinidades fuera de lo específico de la actitud religiosa, sino que también excluye un tema tan importante como el de la «vida ultraterrena». Sin embargo, este otro tema no solo depende, en definitiva, del tema de Dios sino que tiene mucha menos presencia y relevancia en el conjunto de la obra de Ferlosio.

A tal fin, habremos de recapitular algunos puntos ya tratados para, a partir de ellos, referirnos con alguna extensión a lo que nuestro autor ha escrito sobre Dios (apartado 8.1). A continuación, nos referiremos a la otra potencialidad de la religión: ser un cuestionamiento de la facticidad (apartado 8.2). Finalmente, analizaremos la actitud de Ferlosio ante el Cristianismo, ya que el conjunto de opiniones que se desprenden de dicha actitud pone de manifiesto la doble función (legitimadora o cuestionadora) que puede tener la religión (apartado 8.3).

8.1. «De pravitate Dei».

Ya se señaló que, para Ferlosio, Dios (o los dioses) está íntimamente relacionado con el sacrificio, o con la «mentalidad expiatoria» (v. 4.1. y 4.2.2.). También quedó apuntada la relación establecida por Ferlosio entre la idea de Dios y la idea de una «Historia Universal» (v. 4.2. – Excurso-). Además, la idea de una historia con «sentido» se aproxima a la idea religiosa de «un mundo bien creado», lo que no es sino otra forma de decir «armonía universal». Ahora bien, si Dios es el frío administrador de tal armonía, parece ser más “justiciero” que “bondadoso”. También hemos explicado cómo Ferlosio tiende a relacionar la idea de Dios con la legitimación del orden impuesto por la historia, ya que una de sus funciones es la de garantizar el veredicto de las armas: el arbitraje de Dios garantiza al vencedor el acatamiento del vencido, de modo que Dios se relaciona con la legitimación del poder que nace del antagonismo y de la dominación, es decir, con la «violencia creadora» (v. 7.1.). Por eso afirmábamos que, en la interpretación de Ferlosio, parece haber una circularidad o interdependencia entre las nociones de *Historia, Dios y Poder* y que, además, el término «dominación» podría englobar a los tres anteriores.

También vimos que, según Ferlosio, cuando el antagonismo contamina la moral y el derecho, dando lugar a actitudes como el «farisaísmo», a ideas como la de «guerra escatológica», o a fenómenos como la «perversión moral de la justicia», dicha contaminación tiene un elemento «teológico» (v. 2.1.2. y 7.3.1.). Ciertamente, como ya dijimos, la referencia a Dios también puede evitar o, al menos, paliar estas contaminaciones. Recordemos, a este respecto, una opinión de Ferlosio a la que hicimos referencia en el capítulo anterior: la «abolición de Dios» es también la supresión de aquel a quien se reconocía en exclusiva la capacidad de emitir juicios absolutos sobre los seres humanos; cuando «había Dios» se disponía al menos de un comodín para poder decir que solo Él sabía lo que hay en el corazón humano (Sánchez Ferlosio, 2000, 428). Por tanto, Dios podría ayudar a prevenir o paliar la perversión moral de la justicia. Pero esta es una idea puntual, poco representativa de la tendencia de Ferlosio, a quien, más bien, le interesa lo que hay de *teológico* en el antagonismo exacerbado (v. 6.3.) y en actitudes como la del «justiciero» (v. 7.3.1.1.).

Teniendo presente estas tesis se entenderán mejor las tres afirmaciones siguientes, con las cuales podríamos resumir la posición de Ferlosio con relación al tema de Dios:

1. La discusión más relevante no es la que versa sobre la existencia o inexistencia de Dios, sino la que versa sobre su bondad o maldad. Como el mismo Ferlosio ha escrito, al hablar de Dios es inocuo limitarse a «*la superficial cuestión de facto de su existencia o inexistencia*», siendo así que lo verdaderamente grave es «*la cuestión de iure de su bondad o su maldad*».

2. Sea lo que fuere de su existencia o inexistencia, la mera idea de Dios es ya nociva. De nuevo en palabras de Ferlosio: *el auténtico Dios no necesita existir ni inexistir para poder ser igualmente dañino*.
3. Ya se trate de un verdadero Ser supremo realmente existente o de una mera idea humana, Dios es, antes que condición de la moralidad, causa y consecuencia del absolutismo moral, un expediente legitimador del furor de la dominación. Esta idea se expresa en una frase que rebate la célebre afirmación del personaje de Dostoyesqui: «si Dios no existe, todo está permitido»; según Ferlosio, *es cuando hay Dios cuando todo está permitido*.

A continuación mostraremos los textos de Ferlosio en los que se contienen los anteriores enunciados y propondremos una interpretación de los mismos.

En *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, el «pecio» titulado «De pravitate Dei» enuncia la prioridad del tema de la maldad de Dios sobre el de la existencia. En este incisivo texto, Ferlosio señala que la responsabilidad por la postergación de la discusión verdaderamente relevante no solo recae sobre los creyentes. También los ateos la han provocado. Además, encontramos en este fragmento la segunda afirmación a la que nos hemos referido: independientemente de su existencia o inexistencia, la idea de Dios es «maligna y venenosa». Por su interés para nuestro estudio, reproducimos el «pecio» completo:

Tengo para mí que la discusión sobre la existencia de Dios no es, a fin de cuentas, más que la forma académicamente tolerada hacia la que acabó desviándose la mucho más escabrosa y hasta delictiva cuestión de su bondad o maldad. El hecho de que los negadores-de-Dios de carne y hueso hayan estado prohibidos no debe escamotear el dato de que la hipótesis de la inexistencia no ha sido descartada ni siquiera en los mejores momentos de la *Ecclesia Triumphans*, pues ¿qué significa el que la más brillante escolástica –San Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino– no haya dejado nunca de excogitar pruebas y demostraciones filosóficas de la existencia de Dios, sino que la hipótesis de la inexistencia se mantenía virtualmente vigente, por cuanto siempre admitida a discusión, aun por muy aplastantemente que se la predestinase a la derrota? El acto positivo de demostrar algo implica inevitablemente el reconocimiento de derecho de la hipótesis contraria. Sería probablemente malicioso pensar que los creyentes se avinieron conscientemente a debatir la mera cuestión *de facto* de la existencia o inexistencia para desviar la mirada de la cuestión *de iure* capital: la de la bondad o maldad, pero el hecho es que los impíos cayeron en la trampa de semejante transacción y se hicieron asépticos ateos –meros creyentes en la inexistencia– en lugar de pugnaces renegados. Más operante habría sido conceder en la banal y abstrusa cuestión de la existencia, a cambio de tener firme en la de la maldad, pues es la idea de Dios, no la de su existencia, lo que importa, tal y como los fieles lo adivinan, con certero instinto, cuando se muestran mucho más sensibles a que se respeten los derechos de la idea de dios, y dentro de ella los de su bondad, que a que se afirme o niegue su existencia. Los meros ateos se inhiben de lo que hagan, digan o piensen los creyentes, como si, sin necesidad de la existencia, la sola idea de un Dios bueno y providente no fuese maligna y venenosa para todos, como si tal imagen no fuese un sangriento sarcasmo hacia este valle de lágrimas, una perversidad, un insulto, o incluso, ¿por qué no?, una feroz blasfemia contra los mortales (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 121-123).

Conviene señalar que, en este fragmento, no solo se considera nociva la idea de un Dios iracundo y justiciero, sino también «la idea de un Dios bueno y providente». En efecto, tal idea es la que ha servido como expediente de legitimación de la historia y sus dominaciones. Esta misma es la actitud de Ferlosio en un pequeño ensayo publicado como artículo en *Le Monde Diplomatique* el 30 de marzo de 1999 bajo el título «La música celestial de la verdad»:

La inocuidad de los ateos viene de querer zafarse de Dios por la vía nominalista-positivista de la superficial cuestión de *facto* de su existencia o inexistencia, cuando *lo grave es justamente la cuestión de iure de su bondad o su maldad*, ante la cual los ateos, no ven bien algo que no marcha, dan media vuelta y se

escaquean del conflicto. Pero *el auténtico Dios no necesita existir ni inexistir para poder ser igualmente dañino*; dañino por la malevolencia que expande por el mundo entre los hombres, por la perversidad –siquiera sea sólo mental- que inevitablemente induce en los que tienen la flaqueza de reconocerlo, acatarlo y adorarlo como infinitamente bueno e infinitamente justo. Aceptar las catástrofes naturales resulta una minucia, equivalente a disculpar un simple «defecto de fábrica» en la magna empresa total de la Creación, al lado de lo que es consentir una monstruosidad como la del Infierno, expresamente diseñado por Dios para vengarse de los hombres (Sánchez Ferlosio, 2000, 135-136) (243).

Así pues, lo que en este fragmento hace a Ferlosio hablar de lo «dañino» de Dios es la «perversidad» de considerar bueno y justo a quien consiente el mal y el sufrimiento eterno de los condenados y, además, expande la «malevolencia» entre los hombres. Ahora bien, ¿en qué consiste la «malevolencia» que Dios extiende entre los hombres?; ¿cómo se vincula esa malevolencia a la idea de Dios? Veámoslo con más detalle.

Ya nos hemos referido a la opinión de Ferlosio según la cual Dios puede ser un expediente legitimador del sufrimiento y la dominación. Pues bien, una de los modos en los que la apelación Dios cumple esa función es su manifestación como idea de una Historia Universal. En efecto, para Ferlosio, la idea de Historia Universal puede interpretarse como una idea de naturaleza *teológica*, e incluso como la misma idea de Dios secularizada. Como ejemplo de esta postura, fijémonos una vez más en estos dos fragmentos, ya citados anteriormente:

La historia universal, a imagen y semejanza del Dios monoteísta, se pretende *la única que es*, frente a la inesencia, la vanidad, el engaño y la mentira de lo particular (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 313).

(¡Te conozco, bacalao!) El nombre de Historia Universal no es sino el disfraz o maquillaje, pudorosa y fraudulentamente laico, con que Yavé Sabahoz, *jam senex sed deo uiridisque senectus*, circula impunemente, como un viejo verde, por los salones de moda del agnosticismo (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 43).

Recordemos que, para Ferlosio, la idea de «Historia Universal» (o de «Dios», pues, en este punto, se pueden identificar) connota ese «mal sin malo» cuya acción se deja sentir por encima y más allá de la acción y los pensamientos de los individuos concretos. De ahí que, en *Esas Yndias equivocadas y malditas*, al referirse al «mal sin malo», Ferlosio denuncie la miopía, la falta de perspicacia de aquellos, que, frente a la historia escrita «desde el punto de vista de los vencedores», reivindican la historia escrita «desde el punto de vista de los vencidos», y comenta:

Esta segunda sería, en cuanto historia, tan falsa e ingenua como la primera, a la que trataría de confutar, pues el nominalismo positivista igualmente implicado en las palabras «vencidos» o «vencedores», que entendería las cosas como si los sujetos empíricos fuesen los únicos protagonistas efectivos, escamotearía la percepción teórica fundamental: que *el verdaderamente malo es Dios, o, lo que viene a ser lo mismo, la Historia Universal* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 522)

Una roma actitud positivista –y nominalista- ante la sociedad y la historia tendería a despreciar la posibilidad de que *universales* como «Dios» o la «Historia Universal» sean los verdaderos agentes y que, en consecuencia, los sujetos sean solo instrumentos. Sin embargo, la realidad y los efectos de esos universales no se pueden despreciar. Empíricamente, es indiscutible que lo único que existen son sujetos; mas es también cierto que esos sujetos

²⁴³ Los subrayados no son de Ferlosio. Los introducimos para resaltar las frases que ilustran lo que hemos descrito sobre sus posiciones.

empíricos «se doblegan a las consignas del universal», le prestan acatamiento, lo reverencian como su dueño y señor... «hasta trocarlo en una fuerza real, superior y ya completamente sustraída al control de sus deseos y voluntades».

Ya vimos que lo que motivó las reacciones de figuras como Las Casas ante los hechos de la conquista de América era «el sentimiento de la superior prepotencia de la Historia Universal, como realidad determinante y operante en los sujetos empíricos, juramentados e incontentidos mandatarios, en su comportamiento de auténticos y enajenados posesos del furor de dominación» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 535). A este respecto, Ferlosio añade a pie de página un comentario que resulta afín al pecio citado más arriba:

«Historia Universal» no es más que el nombre, presuntamente laico, con que la modernidad pretende camuflar su religioso acatamiento de la Suma Omnipotencia y Prepotencia del viejo e iracundo Señor del Sinaí, renacido con nuevo vigor y como el Ave Fénix, en la universalización actual del principio de dominación (Ibíd., 537).

Valdría decir: no sabemos si existe un Dios en el cielo, pero la idea de Dios existe en las mentes de los hombres y sirve para legitimar imposiciones, conquistas, dominaciones y sufrimientos, juicios sobre buenos y malos y, en definitiva, para gestar y alimentar la idea de un «sentido», de una «marcha de la historia», de una «causa de la Humanidad», que hacen del adversario, del distinto, un réprobo, un no-humano, un palo en la rueda del progreso, un obstáculo en el «curso de la historia».

Como vemos, el Dios bíblico («el viejo e iracundo Señor del Sinaí») ilustra esta forma que tiene Dios de existir y ser real y efectivo. También hemos citado el «pecio» en el que se identifica la Historia Universal, no con la idea genérica de Dios, sino con «Yahvé Sabahoz». Y, en *Esas Yndias...*, se refiere Ferlosio al modo en el que los hombres establecen al universal como dueño y señor...

...a semejanza de Yahvé Sabahoz que desde el Sinaí puso Moisés sobre las cabezas del pueblo de Israel, para lanzarlo arrebatado por puro furor de dominación y de exterminio sobre la tierra de Canaán y sobre los pueblos que la habitaban. ¿Se atreverá algún nominalista a afirmar que si Yahvé Sabahoz no hubiese sido una fuerza real, aun nacida del hechizo de Moisés, ajena y superior a la pluralidad de los sujetos empíricos que formaban las 12 tribus de Israel, se habría llevado a cabo con una resolución y una eficiencia tan definitivas la conquista y dominación de Palestina? (Ibíd., 524).

Así pues, Ferlosio no solo tiene en mente la idea genérica de Dios, ya se trate de la concepción específicamente religiosa o de la secularización de dicha idea como «Historia Universal». Se interesa también, concretamente, por la concepción monoteísta de la divinidad y, particularmente, por el Dios de la tradición bíblica (244).

²⁴⁴ ¿Cuáles son las referencias de Ferlosio cuando habla del Dios bíblico? Para empezar, su propia lectura de la Biblia. Pero también podemos citar algunos autores de los que hace mención. En el Libro VIII de *God & Gun* se cita a Gerhard von Rad a propósito del significado de la *berit* (la Alianza), y Ferlosio muestra conocer la hipótesis del «Hexateuco» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 243-248). Pero mucho más relevante nos parece la más que probable influencia de Max Weber, con el que Ferlosio no ahorra muestras de aprecio. El repudio ferlosiano del Dios veterotestamentario como Dios guerrero («el viejo e iracundo Señor del Sinaí») encuentra apoyo en las informaciones proporcionadas por Weber. Su estudio del Judaísmo recoge algunos datos pertinentes al respecto: la antigua confederación israelita nació como confederación guerrera, con Yavé como general de los ejércitos; con la monarquía, la antigua denominación JHWH Seba'ot, Yahweh de los ejércitos, llegó a ser casi exclusiva. Es cierto que, inicialmente, los seba'ot eran los servidores celestiales de Yahweh pero, en la tradición profana, seba'ot significa siempre el antiguo ejército de Israel. En ese contexto profano Yahweh era el dios del ejército, y seba'ot era el nombre de ese dios (Weber, 1988, 136-137). Weber también ve semejanzas entre Yahweh y el índico Indra en su carácter de dios de la guerra. Lo que no impide

Ferlosio protesta contra el Dios del Antiguo Testamento, al que identifica con la ira y el furor guerrero y nacionalista. Otro ejemplo de ello es un artículo de 1982 titulado «Sharon-Josué» (*El País*, 24 y 25 de septiembre), en el que se refiere al Dios veterotestamentario como «el numen terrorista en arquetipo, paradigma de la soberbia de la fuerza cuando se encarna como identidad de un pueblo» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 385). Incluso cuando en el Antiguo Testamento empiezan a aparecer actitudes o mensajes pacíficos, Ferlosio no las atribuye a Yavé, sino a los hombres, que «siempre son mejores que sus dioses» (245):

Que la paz verdaderamente digna de este nombre no es (...) paz entre iguales (...), sino la paz que se hace entre los diferentes, nos lo señaló ya Isaías *cuando una vez que Yavé no lo miraba* atribuyó a inspiración de su inmortal señor palabras que no eran sino un suspiro que le subía a los labios desde sus propias entrañas de mortal, ya que *los hombres son, con todo, siempre mejores que sus dioses*, dejándonos la que sigue siendo la más alta imagen de la paz que se haya escrito hasta hoy: «Habitará el lobo con el cordero» (Ibíd., 385).

Los mencionados rasgos de Dios son los que hacen que, si existe, *todo esté permitido*. La comprensión de esta función de Dios ayudará a entender el significado de lo dicho anteriormente sobre su relación con la extensión de la *malevolencia* entre los hombres.

En primer lugar, conviene señalar la relación que, en varios lugares, ha establecido Ferlosio entre el monoteísmo y el antagonismo. Desde su punto de vista, el monoteísmo no consiste solo en afirmar la unicidad de Dios, sino también, y sobre todo, su superioridad y dominio sobre cualesquiera otras divinidades. Así, en «Eisenhower y la moral ecuménica», sostiene que, por residir en la enemistad toda la fuerza del «Dios monoteísta», esta concepción de Dios necesita hacer que entren de nuevo «por la puerta falsa» los dioses negados o excluidos. En efecto, el monoteísmo necesita del diablo («ese extraño Alter Deus») para no devenir panteísmo. De ahí la afirmación de que el antagonismo está en la esencia de la concepción monoteísta de Dios. He aquí un motivo para volver a plantear la prioridad de la pregunta por la bondad o la maldad de Dios. Ferlosio, en fin, ve en el monoteísmo bíblico una fe en un Dios guerrero, y se refiere a «Yavé Sabahoz» en estos términos:

...el nubarrón más negro, más avieso y más maligno que jamás haya llegado a condensarse sobre las cabezas de los hombres; la galerna más tenebrosa y más mortífera que jamás se haya desatado de lo alto de los cielos para venir a azotar las riberas de este triste planeta de dolor (Ibíd., 312).

Poco importa lo bondadosos y humanitarios que, desde el punto de vista de sus fieles, sean los absolutos morales por los que se guerrea. Lo que se hace sospechoso para Ferlosio es la pretensión misma de estar luchando contra «el mal», pues semejante convicción no es sino una concepción «escatológica» de la guerra, y tal concepción puede llegar a justificar la barbarie. Para ilustrar esta idea, recordemos una vez más la alusión de Ferlosio a las declaraciones de Condoleezza Rice durante la «segunda guerra de Iraq» (246). Ferlosio las comenta en un artículo

que, junto a este carácter feroz, Yahweh muestre también desde antiguo rasgos amables (señor de la lluvia) (Ibíd., 155-156).

²⁴⁵ La frase «los hombres son siempre mejores que sus dioses» la ha repetido Ferlosio en más ocasiones. Por ejemplo, en «El alma y la vergüenza» (Sánchez Ferlosio, 2000, 41) y en «La señal de Caín» (Ibíd., 91).

²⁴⁶ «La segunda guerra de Iraq» es una de las secciones de *Sobre la guerra*. En ella se agrupan una serie de artículos escritos en el contexto de la intervención aliada en ese país, durante el mandato de G. Bush hijo (otra sección del libro se titula «La primera guerra de Iraq», y reúne artículos escritos con ocasión de la anterior intervención, durante el mandato de G. Bush padre).

de 2003 titulado «Luna nueva» (ABC, del 4 de abril). La que a la sazón era Secretaria de Estado norteamericana se refirió a la guerra de Iraq como «un compromiso con los valores» y, particularmente, con «la democracia como valor universal». Así comenta Ferlosio la dimensión «teológica» de estas ideas:

Son palabras mayores, que revelan, aunque no sea más que inadvertidamente, representaciones de la propia empresa en unos términos que sólo pueden respirar, a fin de cuentas, en la atmósfera de la teodicea y la teología. Si la democracia erigida en «valor universal» se esgrime para justificar un bombardeo nocturno y a mansalva de Bagdad, una vez más se demuestra el gran error de Dostoyesqui, pues, en contra de su dicho, es cuando hay Dios cuando todo está permitido (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 361).

Volviendo a «Eisenhower y la moral ecuménica», merece la pena subrayar que este aspecto de la concepción monoteísta (su vínculo con la «mala universalidad» -v. 6.3.1.-), está ligado a la idea de «Guerra Santa» (que no es sino una de las formas de lo que, en capítulos anteriores, hemos denominado «guerra escatológica»). En efecto, según Ferlosio, el monoteísmo es el «ámbito nativo» y el «supuesto necesario» de la guerra santa, pues favorece que los hombres se tengan por instrumento de Dios (²⁴⁷). Ahora bien, aunque el monoteísmo sea su ámbito nativo, en el mundo moderno se han emprendido también guerras santas en nombre de ideas que, aun secularizadas, no dejan de ser «monoteístas»:

Cuando se ha sido designado para cumplir los siempre inescrutables designios del Altísimo, cuando se ha recibido el mandato de la historia para una misión civilizadora (...), cuando la causa por la que se combate es nada menos que la revolución o la causa de la humanidad, cuando se es, en una palabra, por fas o por nefas, el espíritu universal a caballo –a tenor de la grotesca y repelentemente reverencial mirada que tuvo Hegel para Napoleón-, no se tiene derecho a comprometer mínimamente la victoria vacilando ante la pretendida infamia de determinadas armas, ante la aparente inhumanidad de ciertos medios. Es *la moral ecuménica, fundada y difundida por los monoteísmos*, la que, remasticada con saliva de racionalidades laicas, ha vuelto a abrir los caminos de la guerra hacia una nueva e ilimitada barbarie (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 305).

Y más adelante, en el mismo artículo, podemos leer este otro fragmento, que insiste en el origen teológico –y, particularmente, monoteísta-, de determinadas ideas tenidas por «laicas» que, sin embargo, sirven para legitimar guerras que adquieren rasgos de «guerra santa», o de lucha contra «el Mal», o contra el «réprobo». De modo que el monoteísmo se relacionaría también con actitudes como las del «justiciero» y el «fariseo» (v. 7.3.1.1. y 6.2.):

Es evidente hasta qué punto no es sino la imperiosa exigencia de suprema gravedad moral, la necesidad de tener razón en el más elevado y omnímodo sentido, la absoluta, unívoca, total y universal justicia de la propia guerra, todo bajo las claras insignias *monoteístas*, a fuer de laicas, de *el bien de la humanidad y los derechos del hombre*, lo que hace forzoso dar el anatema al enemigo en todos los sentidos (Ibíd., 311).

La relación entre Dios (especialmente en la concepción monoteísta) y el absolutismo propio de la «mala universalidad» también la ha establecido Ferlosio en otros escritos que ya se citaron al estudiar el tema de la «guerra escatológica»: «La amenaza del universalismo» (ABC, 11 de septiembre de 2002), «Teodicea del universalismo» (ABC, 5 de enero de 2003) y «Universalismo como escatología» (inédito hasta su inclusión en *Sobre la guerra -2007-*). En efecto, estos escritos subrayan una serie de elementos *teológicos* del universalismo de los que vamos a destacar tres. En primer lugar, el universalismo pensado y vivido como confrontación del Bien absoluto y el

²⁴⁷ Como ejemplo, se refiere Ferlosio al «primer gran general de la *yihad*», Jalid Ibn al Salid. Su sobrenombre lo describía ya como instrumento: *la Espada de Alá* (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 304).

Mal absoluto es, a los ojos de Ferlosio, un «nueva religión abstractiva» en la cual las religiones positivas tradicionales están incubando su supervivencia y perpetuación (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 411). En segundo lugar, la pretensión de un universalismo en el campo del derecho puede considerarse «formalmente equivalente» a las pretensiones apologéticas de una teodicea monoteísta (Ibíd., 351). Pero, cuando alguien se tiene por portavoz y defensor del Bien, de «la causa de la Humanidad», es más que probable que se niegue a convivir con el Mal absoluto o con gobernantes absolutamente ilegítimos, cuyo poder se considera aberrante. Al Mal absoluto se le destruye, se le declara una guerra (escatológica) en la que no cabe negociación. Por eso, en tercer lugar, y por lo que se refiere a los efectos nocivos de esta suerte de nueva religión, estos son, al menos, tan terribles como los efectos nocivos de sus precursoras: *¡Tan terrible como la ira del Dios del Sinaí sería la victoria de esa impostura del universalismo!* (Ibíd., 351).

Recordemos, por último, ciertos pasajes de *God & Gun* en los que se vuelve a describir la relación de la divinidad con la violencia creadora de derecho, así como la relación entre el monoteísmo y la «guerra escatológica». En el «Libro V» de esta obra, Ferlosio se refiere a la función de la divinidad como *sancionadora del derecho mediante el «veredicto de armas»*. También nos interesa recordar el modo en el que se sugiere que esa función de la divinidad es particularmente importante en las religiones con Verdad Revelada o «Religiones del libro»: dado que, al menos para muchos de los creyentes monoteístas, «la Palabra de Dios no se discute», resulta que las Escrituras no sirven para dirimir querellas de derecho o «guerra entre partes». En consecuencia, Dios puede seguir siendo la instancia suprema que dictamina «quién tiene razón» mediante la batalla. Pues bien, a esto añade Ferlosio el siguiente juicio sobre el Cristianismo y el Islam:

Es justamente a dos de esas religiones [«del Libro»], a la mahometana y la cristiana (...) a las que se debe la invención de la «guerra escatológica», en la forma de «guerra santa», o sea la *yihad* y la cruzada. El hecho de que ambas sean religiones monoteístas y universalistas induce fuertemente a sospechar que haya una relación de congruencia entre la inaplicabilidad de la Escritura para decidir sobre la «guerra entre partes» y la invención de la «guerra escatológica». Sin que aquí se intente ahora entrar en averiguaciones sobre la conexión interna de esa posible relación, *quede al menos señalada la importancia de esas religiones monoteístas, o más aún de la atmósfera generalizada de monoteísmo y universalismo que dejaron difundida en las formas de conciencia, especialmente occidentales, con la concomitante distinción entre «guerra entre partes» y «guerra escatológica»*, que ninguna polemología debería pasar por alto (Sánchez Ferlosio, 2008a, 133-134).

Vemos, pues, que el monoteísmo, tal como aquí lo entiende Ferlosio (es decir, como un factor de predisposición a la «guerra escatológica») hace imposible la diplomacia. La diplomacia, el reconocimiento de la personalidad del enemigo, es poco menos que un sacrilegio.

Recapitulando lo dicho: al margen de la existencia o inexistencia de Dios, el hecho es que los dioses a los que han apelado las religiones y las ideologías están íntimamente relacionados con la mentalidad expiatoria; se secularizan en la idea de «Historia Universal», que legitima la dominación y el sufrimiento al darles un «sentido»; están íntimamente ligados con el antagonismo, con la «mala universalidad», con la mentalidad justiciera y con el farisaísmo; cumplen una función sancionadora del derecho.... Consideramos que es a la luz de estas opiniones como hay que leer la afirmación de Ferlosio que ya hemos citado: «Dios no necesita existir ni inexistir para poder ser igualmente dañino». En efecto, el Dios en el que piensa Ferlosio parece ser, ante todo, el que está en la mente y en el discurso de los hombres; ellos, y sus acciones, hacen de ese Dios al que Ferlosio se enfrenta algo inequívocamente real:

(*Variante fáctica del argumento de San Anselmo.*) La existencia de Dios es como la calidad de aquella pasta de dientes norteamericana cuyo eslogan publicitario era «¡Tres millones de americanos no pueden estar equivocados!». En efecto, un dios con tres millones de creyentes no tiene más remedio que existir; y si son muy fanáticos, con menos (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 121).

Todo esto nos hace recordar que, en su *Juan de Mairena*, Antonio Machado exclamó:

«Un Dios existente –decía mi maestro– sería algo terrible. ¡Qué Dios nos libre de él! (Machado, 1998, 80) ⁽²⁴⁸⁾.

Así pues, encontramos en este punto de la obra de Ferlosio otra afinidad con Machado. No es el único. Aunque la posición de Ferlosio no coincide exactamente con esta actitud de Machado, sí podemos decir que ambos autores muestran afinidad en este punto. Si Dios se identifica con la Historia Universal y, por tanto, con la dominación; si, por otra parte, al hombre le queda algo de albedrío y no está dispuesto a dar por buena esa dominación, parece que la única actitud digna consistiría en el desacato o, al menos, en la protesta ante los dioses «realmente existentes».

Esta actitud ante –y frente a– Dios se puede considerar una constante de la obra de Sánchez Ferlosio; una constante que no es precisamente tardía en el conjunto de su producción. En efecto, en la primera de las *Semanas del jardín* (es decir, tan temprano como en 1974), ya afirmó Ferlosio que la libertad no puede recibirse como un don: sólo es libertad aquella que «se roba». Y no es sino a Dios a quien hay que plantar cara para *robar la libertad* o, al menos, para comportarse como seres dignos de ella. El libro de Job da a entender que el acto creador de Yavé (sic.) es una «puesta en libertad», una concesión de albedrío a las criaturas: «¿quién rompió las ataduras del onagro?, ¿quién dio la libertad al asno salvaje?...» ⁽²⁴⁹⁾. Sin embargo, Ferlosio sospecha que, con esas palabras, Dios hacía de la necesidad virtud, haciendo pasar por virtud suya la rebeldía del onagro y del asno salvaje:

Yo me sospecho que el Supremo Arriero mentía en este punto y quería hacer redundar en su prestigio la propia rebeldía de su criatura, disimulando que el onagro era, en verdad –como Adán y Lucifer–, un cimarrón, un borrico insumiso (...) La libertad sólo se roba; no puede recibirse como don: libertad es la de los cimarrones, no la de los libertos. Así parece atestiguarlo el propio mito del pecado original (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 36).

Parece que Ferlosio desconfía de la sinceridad de Dios al manifestar su deseo de ser amado pero, si hubiese que cumplir tal mandato, resultaría que, paradójicamente, habría que mostrar rebeldía y desacato ante el supremo Señor, ya que el amor solo se da entre iguales:

No puede haber amor sino entre iguales, y solamente si nos reconocemos «como dioses» nos es dado amar a Dios. El famoso soneto «No me mueve mi Dios para quererte» toca en el blanco mismo de semejante conflicto y paradoja; allí la buena voluntad lleva de hecho, a pesar suyo y siquiera formalmente, a una solapada rebelión, a un desacato de la Divinidad: la criatura organiza la ficción de equipararse a su Señor, porque adivina más o menos claramente que ésa sería la única posibilidad lógica congruente de hacer viable semejante amor [...]. Se erige, pues, igual a Dios incluso en la soberanía del dar liberalmente sin retorno, *gratis et amore*, o sea, precisamente *como un dios*; [...]. Mas, por fortuna, todo se queda, aquí, en una gratuita función conceptual, que, en realidad, no anuncia amor alguno –ni, por lo tanto, libertad alguna– y continúa inscribiéndose de hecho en el puro acatamiento, aunque esté internamente articulada a tenor de la más rigurosa consecuencia lógica, lo que tan sólo a condición de

²⁴⁸ Ferlosio citó este fragmento de *Juan de Mairena* en «¿Bombardeada por unanimidad?», publicado en *El País* el 25 de octubre de 1990 (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 226).

²⁴⁹ Job 39, 5.

mantenerse estrictamente en ese plano de la ficción resulta grato a los oídos de la Divinidad; de ahí que el soneto sea escuálido, pedestre y apagado como una fórmula de cortesía, como un cumplido de salón (Ibíd., 37-38).

Pero quizá el texto más pertinente en lo relativo a esta actitud de desacato, de reivindicación del albedrío, es «La homilía del ratón»⁽²⁵⁰⁾. En efecto, este artículo puede considerarse una de las expresiones más importantes del talante intelectual de Sánchez Ferlosio y de su forma de entender su oficio de escritor. Una vez más, identifica a Dios con la dominación, con los poderes que se imponen al hombre y con la legitimación de esa imposición que suprime el albedrío. No en vano pone como encabezamiento del artículo la siguiente cita de Antonio Machado: «Él sabe que un Dios más fuerte con la sustancia inmortal está jugando a la muerte, cual niño bárbaro». Pero el punto de partida no es exactamente el tema de la dominación, sino la constatación de la vigencia de un absolutismo moral que distingue nítida y tajantemente entre «los buenos y los malos». Parece, pues, que la misma fatal, implacable, divina fuerza impone la dominación en la historia y la condición moral de «bueno» y «malo». La supresión del albedrío es efecto de la dominación y también presupuesto del inapelable decreto que separa a los buenos y a los malos. Mas, a pesar de todo, a pesar de ser tal la situación de este mundo, este artículo invita a hacer uso de un albedrío que aún no ha sido completamente suprimido:

Ya aquí, ya en este mundo, en este aborrecido guardamuebles, incluso a mitad de camino de su vida (...), tienen los hombres de hoy, por lo que se comenta, ya resuelto el caso, arreglado el problema, o sea, ya decidido su signo irrevocable. A cada paso se va sintiendo más desesperanzado cualquier intento en contra, cualquier pronunciamiento sedicioso, cualquier insurrección del alma toda que temerariamente arroje en un único golpe la entera guarnición contra la férrea raya que reparte a uno y otro costado sombra y luz. Allí se estrellará. ¡Pero yo os digo que no os entreguéis! Sino, por el contrario, a semejanza de aquel bravo e indómito doncel de *El triunfo de la muerte*, juntad, tensad, alzad todas las fuerzas de la desesperación y, contra toda posible esperanza de victoria, sacad la espada y resistid (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 100).

Esa espada simboliza el albedrío; un albedrío que se encara con «el Criador» y se niega a considerar bueno lo inevitable:

Que el Criador que os ha concedido el albedrío con el único fin de daros movimiento, para poder solazarse, desde su prepotente omnipotencia, jugando con vosotros «como juega el gato maula con el mísero ratón», tenga siquiera que pagar su triunfo cierto todo lo caro que vuestras últimas fuerzas, extremas iras y postrer encono sepan dar de sí, demostrándole al menos, aunque haya de ser al fin a vuestra costa, que es mucho corazón, mucho ratón, más del que él puso, más del que él se esperaba, el que hay en este ratón, el que hay en este valeroso y esforzado corazón de ratón. Si no, ¿para qué espada?, ¿para qué albedrío?, ¿para qué haber llevado espada toda nuestra vida, como los hombres libres, como los caballeros, sino para darle brega y darle agitación, llegada la hora de desenvainar, y cuando quiera que tal hora suene, aunque sea vuestra propia hora postrera? (Ídem.).

Creemos conveniente yuxtaponer a la lectura de este artículo un «pecio» de *Vendrán más años malos...* Ciertamente, el coraje de plantar cara al «Criador», del que se habla en «La homilía del ratón», puede tenerse por blasfemo; este pecio, sin embargo, revela un nuevo significado de la blasfemia: no es una mera ofensa a Dios; es también una expresión de la rebeldía humana ante los sufrimientos y las barbaries que se le imponen. Se diría que la blasfemia reúne todas las

²⁵⁰ El artículo se publicó en *El País* el 3 de febrero de 1981. Sirve de prólogo y da título a un libro que reúne colaboraciones de Ferlosio en este periódico entre los años 1978 y 1985. Este libro se recogió también como una sección de la amplia antología *Ensayos y artículos* (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 94-455).

causas de sufrimientos, toda la barbarie en un solo ser al que, quizá no sin motivo, llama «Dios»:

(Palabras creadoras.) Inocentes, en última instancia, de tanta estupidez, tanta fealdad, tantos odios y tantos sufrimientos, los hombres acabaron por poner a alguien en lo alto, para tener a quién maldecir y contra quién agitar el puño vuelto al cielo, en la hora de la desesperación. Tanto o más que de la alabanza, Dios es una creación de la blasfemia (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 121).

Lo primero que llama la atención de este «pecio» es que, una vez más, Ferlosio se muestra afín al *Juan de Mairena* de Machado:

La blasfemia forma parte de la religión popular. Desconfiad de un pueblo donde no se blasfema: lo popular allí es el ateísmo. Prohibir la blasfemia con leyes puritanas, más o menos severas, es envenenar el corazón del pueblo, obligándole a ser insincero en su diálogo con la divinidad. Dios, que lee en os corazones, ¿se dejará engañar? Antes perdona Él –no lo dudéis– la blasfemia proferida, que aquella otra hipócritamente guardada en el fondo del alma, o, más hipócritamente todavía, trocada en oración (Machado, 1998, I, 77-78).

Ahora bien, hay afinidad entre Ferlosio y Machado, pero no coincidencia exacta. No se advierte en Machado una actitud como la manifestada por Ferlosio con relación a la «maldad» de Dios. Y es que, en diversos lugares de la obra de Ferlosio, la divinidad se dibuja como ostentadora de la prerrogativa de crear destino: el destino de no ser más que instrumento o víctima de la Historia Universal, el destino de ser creado desde la eternidad como justo o como réprobo. Frente a este juego del «niño bárbaro», hacer uso del albedrío es impugnar la fatalidad.

El principio de realidad es una de las formas que adopta la apelación a Dios (que, en este punto de nuestra exposición, cabe entender como promulgador del mandato de acatar la fatalidad). Ahora bien, el desacato a Dios no implica tirar por tierra la actitud religiosa. Todo lo contrario. Según Ferlosio, ese desacato es lo más específico de la religión. Así que, paradójicamente, la actitud religiosa consistirá en un desacato a Dios, ya que, frecuente mente, Dios puede presentarse como «testaferro de irreligiosidad».

8.2. La obstinación contra la facticidad.

La ciega economía sacrificial; el *sentido* impuesto a la Historia (concretamente, por sus ejecutores y apologetas); la síntesis de la fatalidad por obra del militarismo; el antagonismo como forjador de identidades; el destino que a unos y otros impone el derecho; la dominación interna y externa de los Estados; la mentalidad farisaica, o la justiciera, que por doquier decretan la inamovible condición de bueno y de malo.... todo ello conforma lo dado o, dicho de otro modo, la facticidad. La facticidad es la realidad tal como nos es dada, al margen de nuestros deseos y al margen de cualquier idea de justicia. En otras palabras: «facticidad» es *lo que es*, independientemente de lo que deseamos que *sea*, e independientemente de lo que creemos que *debe ser*. Tal concepto de facticidad es central en el ensayo de 1984 *O Religión o Historia*. Lo expuesto hasta ahora ya permite prever que Ferlosio, en coherencia consigo mismo, se rebelará ante la facticidad: nada está justificado por el mero hecho de ser o seguirse de lo dado, o lo posible. Pues bien, podemos decir que todo este ensayo está consagrado a la expresión de esta idea y esta actitud. Si lo que se pone en cuestión en otros ensayos es la violencia del sentido, el principio sacrificial, la fatalidad impuesta por el antagonismo, o el

fetichismo de la identidad, lo que aquí se impugna es el principio de realidad, que ordena acatar la facticidad.

8.2.1. La negación del principio de realidad como criterio para juzgar sobre el bien y el mal.

O *Religión o Historia* surgió, según explica el mismo Sánchez Ferlosio, de la invitación de José Luís Aranguren a participar en unas jornadas culturales. En un diálogo en el que Aranguren plantearía preguntas a Ferlosio, se ocuparían del tema que este último eligiese: «...como por entonces había andado yo leyendo el ensayo de Max Weber sobre el Confucianismo y tomado muchos apuntes, le propuse que hablásemos sobre la religión» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 311-312). En la respuesta a una primera pregunta que le plantea Aranguren, Sánchez Ferlosio habla de los paraísos y otras situaciones similares de las que hablan las religiones. Afirma que una creencia «realista» en el mito del jardín del Edén es «deletérea para el mito mismo», porque busca su legitimación en lo dado, o en lo posible. O sea, en lo existente. Sin embargo, la esencia de lo religioso está en lo contrario de esta actitud:

Tal vez la esencia de la actitud y de la mentalidad religiosa (...) consiste justamente en el rechazo del principio de realidad como criterio válido para la determinación del bien y del mal del mundo (Ibíd., 315).

Esta es la tesis central del ensayo. La «cabezonería de la obstinación religiosa» está destinada a «cornearse» con el «culto al principio de realidad»:

Para el religioso, ni la ineluctabilidad es un argumento para convertir el mal en bien, ni la imposibilidad lo es para convertir el bien en mal (...) La posibilidad no es una nota de la perfección (Ídem).

Y después:

Es propiamente religiosa la actitud para la cual los argumentos de existencia, como la posibilidad o imposibilidad, carecen de toda validez en cuanto a dictaminar sobre el bien y el mal del mundo (Ibíd., 317).

La imposibilidad no resta ni un gramo de bondad a lo bueno; la ineluctabilidad no resta ni un gramo de maldad a lo malo inevitable o irreparable. Por tanto, la realidad ¿no estará sobrevalorada en nuestro mundo?, ¿no tendrá demasiado prestigio? En un texto de 1966 ⁽²⁵¹⁾, Agustín García Calvo ya se preguntaba: «¿qué prestigio puede compararse en este mundo al de lo Real doblemente confirmado como realista?» (García Calvo, 1973, 164). Encontramos una misma actitud en aquel texto de García Calvo y en esta parte de la obra de Ferlosio: negar la autoridad inapelable de lo real, negar el realismo como virtud. Los que fueran compañeros de reflexión durante «trece o catorce años» (Cf. Ibíd., 22) se encuentran –o se encontraron en algún momento– en el rechazo de esa supuesta virtud que consiste en acatar la autoridad *moral* de lo real, pues ello supondría que *realista* vendría a significar ni más ni menos que «bueno». Para ambos, el realismo y el pragmatismo van ligados. Y se impugnan a la vez. En palabras de García Calvo:

Hubo un tiempo (...) en que incluso podía emplearse la palabra *idealista* para aprobar y ensalzar la conducta y la virtud de un hombre (...). Ese tiempo está pasado y bien pasado, y por cierto que no

²⁵¹ «Sobre la realidad, o de las dificultades de ser ateo». Texto de una conferencia pronunciada en 1966 y recogida en *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad* (García Calvo, 1973, 157-185).

tengo el menor deseo de lamentarme de ello. ¡Si ese tiempo no hubiera hecho más que simplemente desaparecer! Pero he aquí que, a modo de compensación, se puede hoy oír como fórmula corriente la alabanza: «Es un buen tipo, un hombre sano, que sabe cómo hay que hacer las cosas, un hombre realista». De una manera seguramente análoga a aquella que para las cosas ha hecho que el supremo elogio sea el de que «Es muy práctico» (Ibíd., 166).

El realismo (entendido y practicado como pragmatismo) es dado a despreciar la palabra y reclamar que se pase a «los hechos». No es amigo de teorías ni de doctrinas. Por eso se niega a admitir que él mismo sea doctrina (Ibíd., 168). No se concibe a sí mismo el realismo como opinión, sino que pretende saber cuál es el ser de las cosas. Pero esta forma de pensar, según García Calvo, es *teológica*:

Toda afirmación o ciencia que pretende decir o saber el Ser de las cosas tal como Él es en verdad (...) adquiere por ello mismo la dignidad de una Teología. Con que es así como empezamos a descubrir con cierto susto que acaso la Realidad sea la nueva faz de Dios que corresponde a nuestro siglo, tanto más despótica y sobrecogedora cuanto que es la que corresponde a nuestro siglo (Ibíd., 169).

Así que, efectivamente, se puede acatar la Realidad como nuevo Dios. Por decirlo ahora con palabras de Ferlosio: Dios puede ser tomado como «testaferro de la irreligiosidad» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 320). Tanto Ferlosio como García Calvo sugieren que la forma de nombrar y pensar a esta Realidad erigida en suprema autoridad es algo secundario. Volvamos a García Calvo:

Pues ¿en qué puede tranquilizarnos el hecho de que el Dios no tenga ya un carácter personal? ¿no se nos ha dicho que la Religión propiamente dicha se desarrolla a partir de una especie de estadio mágico, en que no había dioses, sino fuerzas que, sin embargo, imponían igual de bien el miedo, las creencias y las prácticas rituales? (...) Si todo idealismo, esto es, toda doctrina que remite a realidades trascendentes las contradicciones de este mundo (...) merece la más ferviente condena de los miserables, entonces el realismo cae bajo la misma condenación, pero no por lo contrario, sino por lo mismo. (...) Podríamos decir que, dígame lo que se diga, cada vez que se pretende hablar de un mundo exterior a las palabras mismas, se está contribuyendo, de hecho, a reducir el mundo a la Realidad de las palabras, al mismo tiempo que, a la inversa, contribuyendo a reducir las palabras a mero mecanismo de este mundo; y así, *a través del cambio de Señor, se garantiza su permanencia* (Ibíd., 169).

La conclusión de García Calvo resulta afín a aquella otra de Ferlosio: *nada ha cambiado* porque *los dioses no han cambiado*. Solo que Ferlosio se refería al sacrificio como aquello que *hace* a los dioses y García Calvo se refiere al acatamiento de lo Real. Esta es su conclusión: «el realismo sería la forma de nuestro idealismo, a la par que la Realidad el Dios de nuestra religión» (Ibíd., 170).

Volviendo a la argumentación de Ferlosio en *O Religión o Historia*, hay que señalar que sus recelos ante la afirmación de un paraíso –ya sea un paraíso primigenio o prometido– con pretensión de realidad (pasada o futura) pueden entenderse a la luz de esta negativa a prestar acatamiento a lo real (a la *facticidad*) solo por ser lo real. Lo primordial para el espíritu religioso «no es la legitimación por un ayer efectivamente habido o un mañana posible, sino la indisudible e inalterable obstinación con que la idea del bien resiste a toda experiencia de lo dado» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 318). La religiosidad, para Ferlosio, es esa obstinación. Llega a afirmar que la idea de «otra vida» no pertenece a la esencia de la religiosidad. Tal afirmación se entiende mejor si se advierte que la confianza en un Dios reparador de la historia (sustento de la idea de una vida perdurable) no vendría a ser sino la espera de “otra facticidad”. De ahí que estas creencias en divinidades y en la «vida ultraterrena» no formen parte de lo que en este ensayo se considera «actitud religiosa». Aquí se inserta el fragmento que se citó anteriormente:

No considero la presencia de divinidades ni la idea de una vida ultraterrena como rasgos esenciales a lo que quiero entender por actitud religiosa o religiosidad. En el confucianismo se dan, en cambio, los rasgos que yo considero esenciales (Ibíd., 329) ⁽²⁵²⁾.

De ahí la fórmula que proponíamos al comienzo de este capítulo: desde el punto de vista de Ferlosio, la sumisión a Dios y la actitud religiosa son cosas bien distintas.

La actitud religiosa consistiría en una obstinación contra la «testarudez» de los hechos. Obstinación que nuestro autor se cuida de separar bien de la esperanza. La esperanza la describe como «voluntarismo de los sentimientos», y en ella dice haberle parecido oír siempre un sonido «como a moneda falsa» (Ibíd., 317). La esperanza llama a equívoco porque no se sabe si se mantiene «por la llama del puro corazón» o si remite a la confianza en el mundo y en las cosas. En todo caso, tan solo podría ser virtud en cuanto que «fidelidad incondicional». En otros términos, podríamos decir que los recelos de Ferlosio hacia la esperanza se deben a que parece tratarse, o bien una mera emoción, o bien una negación de la facticidad que no es total, porque desea *otra* facticidad, pero *una* facticidad al fin y al cabo ⁽²⁵³⁾.

La esperanza sería incompatible con una hipotética certeza de estar, de hecho, condenados. En cambio la actitud religiosa, tal como ahora la está caracterizando Ferlosio, sí que podría mantenerse aún en el caso de que sobreviniese esa hipotética certeza. Si la religión es la negación del principio de realidad como criterio para distinguir el bien y el mal del mundo, la «ineluctabilidad de las cadenas» no las hace mejores a los ojos del hombre religioso, del mismo modo que «la falta de alas no nos hace el volar menos deseable». Por eso el dato que importa...

...no es la legitimación por un ayer efectivamente habido o un mañana posible, sino la indisudable e inalterable obstinación con que la idea del bien resiste a toda experiencia de lo dado. La religiosidad es esa obstinación (Ibíd., 318).

Esta obstinación del bien, que no se resigna a medirse en los términos de lo posible, no solo rehúsa legitimarse mediante credenciales de documentación histórica, sino que sospecha ante cualquier apelación a un *haber sido*: «la legitimación histórica es irreligiosa, impía, como cualquier otra legitimación fáctica» (Ibíd., 318-319). La voluntad de atenerse con buen ánimo a lo que mande la facticidad ha hecho surgir «las más torvas y las más miserables complicidades de las religiones positivas con el poder del mundo» (Ibíd., 319). La religiosidad, que es rechazo del principio de realidad, se traiciona «capitalmente» a sí misma al esgrimir como «voluntad divina» ese principio. Así pues, Sánchez Ferlosio tiene presente la diferencia entre lo que está describiendo como «actitud religiosa» y las religiones positivas. Cree, como ya hemos señalado, que Dios puede tornarse «testaferro de la irreligiosidad». Concretamente, era el Dios de la tradición judeo-cristiana el que ya desde antiguo reunía las condiciones para tener tal función (Ibíd., 320).

²⁵² En una entrevista de 1976, el anfitrión de Sánchez Ferlosio en las jornadas que enmarcaron estas reflexiones, José Luís Aranguren, afirmó algo en la misma línea, aunque quizá con algo más de moderación: «Yo no creo que la religión se lo juegue todo o tenga que jugárselo todo a la carta de la existencia de la vida eterna» (Blázquez, 1994, 262. citado por Fraijó, 2006, 72).

²⁵³ Acaso los recelos de Sánchez Ferlosio hacia la esperanza podrían interpretarse como crítica a una filosofía como la de Bloch. Sin embargo, la equivocidad de la esperanza hace que esta, aunque pueda expresar la idea de una implantación de «otra» facticidad, también puede interpretarse de otra forma. En su estudio sobre el papel de las utopías en la filosofía moral, Carlos Gómez ha recordado que, para Bloch, la «objetualidad» de la esperanza no implica seguridad. Bloch se preguntó: «¿Puede resultar fallida la esperanza?», a lo que respondía que sí, que «la decepción, el desengaño y la frustrabilidad pertenecen a la *docta spes*» (Gómez-Muguerza, 2007, 495).

Como ya sabemos, Ferlosio sostiene que la lógica legitimadora del principio sacrificial se traspasa de la religión a sus sustitutos modernos, como el nacionalismo. Lo mismo ocurre con este otro principio que es la legitimación histórica. Los pueblos o las identidades étnicas o nacionales son siempre «invenciones o engendros» cimentados en una legitimación histórica. En la misma medida en que tienen tal apoyo, son «hijos de la impiedad y del pecado». Resultará entonces que...

...el rasgo de «universalidad» -en cuanto negación de tales diferencias- es una nota de lo religioso que se desprende por sí misma del rechazo del principio de realidad -al cual, precisamente, pertenece la legitimación histórica-, sin que sea necesario añadirsele por un costado (Ibíd., 320-321).

Así pues, la legitimación histórica parece entenderse como un aspecto o corolario del «principio de realidad». En consecuencia, la negación del principio de realidad es negación de la legitimación histórica y, en consecuencia, afirmación de la universalidad, ya que las legitimaciones autoafirmadoras de los pueblos o las identidades étnicas son «históricas». Por tanto, la religiosidad sería «universalista», y contraria a los discursos identitarios, especialmente los argumentados mediante la legitimación histórica ⁽²⁵⁴⁾.

Por las razones ya indicadas, el relato sobre el paraíso no debería interpretarse como la apelación a una remota facticidad histórica (pasada o futura), sino precisamente en sentido contrario. Es la obstinación contra la facticidad lo que alentería el mito del jardín del Edén, si es que el mito tiene un sentido religioso. Para justificar esta interpretación, Ferlosio parte de la consideración del relato del Edén como un caso del «modelo» narrativo que se podría llamar «cuento de la condición» (Ibíd., 321). La secuencia de este modelo narrativo, presente en el relato del jardín del Edén, es: (a) establecimiento de una condición, (b) infracción, (c) desarrollo de la «peripéteia» y, finalmente, (d) el «anagnorismós» (la restauración de la situación originaria). Visto así, lo que el relato parece atestiguar es que, aunque la infelicidad es el estado en que el hombre se ha percibido siempre a sí mismo, al mismo tiempo, la constancia de esa percepción no ha impedido que la infelicidad se considere como una situación «anómala». Contra el poderoso desmentido de los hechos, el hombre se ha pensado a sí mismo como ser nacido para un estado muy distinto, más feliz:

Remitir el origen de la infelicidad a algo que se hizo, en un principio, mal, es negarle a la infelicidad las credenciales de condición connatural al hombre y a su mundo (...), sigue siendo el constante y perdurable mal lo reputado como anomalía (Ibíd., 322).

Pero los hombres, sugestionados como Don Quijote por tantas lecturas, han acabado por sacarle más sabor a los arduos avatares de la «peripéteia». Sugestiona y seduce más el relato de esos avatares de la «peripéteia» que el «anagnorismós». Se produce una «hipertrofia instrumental» de esos esfuerzos de la peripecia que, en principio, el narrador solo consideraba un medio para alcanzar el «anagnorismós». La «función» se convierte en «fin» (Ibíd., 323).

Vuelven a plantearse así algunos de los temas habituales en los ensayos de Ferlosio. La hipertrofia de la función que se convierte en fin se puede relacionar con la hipostatización del progreso y la consiguiente ficción del «sujeto» de tal progreso». Lo que exactamente afirma Sánchez Ferlosio en *O Religión o Historia* es que el «sujeto del progreso» es un caso de

²⁵⁴ Ahora bien: en otros lugares, Ferlosio ha hablado del universalismo en otros términos, ciertamente no contradictorios con este planteamiento, pero sí introducidos de modo distinto (v. 6.3.).

instrumento hipertrofiado (Ibíd., 323). El progreso es una «peripéteia» que, carente de «anagnorismós», se convierte en fin en sí misma:

Lo peor no es que el progreso comporte, como todo el mundo sabe, un culto al instrumento; lo peor es que sea la exaltación, la glorificación y la santificación del hombre instrumental. El progreso, que se autoproclamó instrumento para alcanzar el bien del mundo, ha acabado por convertirse en su renuncia más definitiva (Ibíd., 323-324).

Vemos, pues, que esta lectura que hipertrofia la peripecia de la historia de la salvación puede muy bien secularizarse como fe en el progreso. Por eso Sánchez Ferlosio no sitúa lo específico de la religiosidad en la peripecia sino en la representación del estado previo y posterior a esa peripecia. Dicha representación es religiosa, ante todo, por ser negación de la facticidad, porque convierte en relativo y no legitimado al mundo de «lo dado». Ahora bien: los dioses, en el cumplimiento de esa función reparadora de la anomalía de la infelicidad, pueden mostrar una faz tenebrosa. Por ejemplo, cuando el reparador de la anomalía es «el exclusivo y excluyente Yahveh», la reparación de la anomalía es «venganza». La función fundamental de Dios parece ser, antes que la de aliviar la perplejidad humana ante la naturaleza, la de «Fiador de la Venganza». Dios vino a satisfacer las incongruencias del destino humano, ya sea individual o colectivo. Así se pone de manifiesto, por ejemplo, en el salmo 94 o en el 137 (136) (255). El «día de Jerusalén» del que hablan estos salmos (256) (y del cual, a su vez, el paraíso cristiano será una proyección y generalización), lo considera Ferlosio una expresión de esa restauración final que satisface las incongruencias del destino humano (Ibíd., 325-326). Pero esta restauración tendría –no lo olvidemos– o bien algo de “venganza”, o bien la capacidad para dar un sentido al sufrimiento. La invención del paraíso responde a la demanda de compensación para el dolor «no merecido». Pero esto (la idea de una compensación y la idea de un dolor no merecido) presupone la concepción «contable» que es propia de «la mentalidad expiatoria» (Ibíd., 326-327) (v. 4.1.1.).

Bien se ve, pues, por qué, en *Mientras no cambien los dioses...*, Sánchez Ferlosio va a sostener que los dioses no han cambiado. El Progreso, o el sentido de la Historia como un todo, al ser esgrimidos para acallar todo cuestionamiento del orden fáctico e integrar el sufrimiento, cumplen la misma función que las narraciones sobre el paraíso. Si el relato del paraíso fuese expresión del deseo de un «reemplazo» de una facticidad por otra, se mantendría dentro de la mentalidad «contable»; sería una racionalización impía del dolor y de la muerte, una racionalización irreligiosa, porque en ella no hay verdadero rechazo del principio de realidad.

Hay, sin embargo, utopías ajenas a esta mentalidad. Es el caso del «gran camino» de Confucio y de la profecía del vástago del tronco de Jesé del profeta Isaías (el texto citado por Sánchez Ferlosio es Is 11, 1-9). Se trata de relatos en los que no hay «compensación». Miran al

²⁵⁵ Los versos del Salmo 94 citados por Sánchez Ferlosio son «¡Dios de las venganzas, Yahvé, / Dios de las venganzas, manifiéstate! / álzate, juez de la tierra, / da a los soberbios su merecido / ¿Hasta cuándo los impíos ¡oh Yahvé!, / hasta cuándo los impíos triunfarán?» [Sal 94, 1-3]. Y los del 137 (136): «Acuérdate, ¡oh Yahvé de los hijos de Edom en el día de Jerusalén, / de los que decían ¡Arrasadla, arrasadla hasta sus cimientos! / Hija de Babilonia asoladora, / ¡bienaventurado el que un día hará contigo lo que tú hiciste con nosotros! / ¡Bienaventurado el que un día agarrará a tus niños y los estrellará contra las piedras!» [Sal 137 (136), 7-9].

²⁵⁶ En otras traducciones al castellano (la de la *Biblia de Jerusalén*, por ejemplo) el «día de Jerusalén» parece ser, no el día en el que se obra la venganza, sino el día en el que Edom cometió la tropelía por la que pagará cuando intervenga Yahvé. Pero esto no afecta a lo fundamental de la argumentación de Ferlosio porque, indudablemente, el salmo apela a un día en el que tendrá lugar la venganza.

pasado como absolutamente irreparable, y del horror ante ese pasado sacan, digan lo que digan la historia y el mundo mismo, toda la fuerza de su obstinación (Ibíd., 327-328). Por considerar esta obstinación como el único elemento esencial e irreductible en la actitud religiosa, afirma Ferlosio que la idea de «otra vida», de una «vida perdurable», no pertenece a la esencia de la religiosidad (Ibíd., 329).

Es la representación de la utopía lo que sí puede incluirse entre los rasgos esenciales de la religiosidad. Pero hay que insistir en que Sánchez Ferlosio llama religiosa a la representación en sí, no a la espera de la realización fáctica de la utopía. Lo que en el Confucianismo se llama el «gran camino» es un ejemplo de esa representación de la utopía que, en sí misma, ya reviste carácter religioso. Ferlosio cita la descripción que del «gran camino» hace Weber en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, para mostrar cómo el Confucianismo se representa la utopía: un estado en el que el poder no se otorga por herencia, sino por elección; en el que los padres aman como hijos no solo a los suyos propios; en el que todos tienen un sustento y un hogar; un estado en el que no se acumulan bienes por interés particular; en el que las puertas están abiertas; un estado no autoritario. A esta vía, que es el «gran camino», se contraponen el orden empírico: coactivo, individualista, autoritario y guerrero: es la «pequeña tranquilidad» (Ibíd., 329-330).

Ferlosio relaciona esta representación con la imagen descrita en el ya mencionado pasaje de Isaías, según la cual habitará el lobo con el cordero y la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé (Ibíd., 330). En este texto, el rechazo del principio de realidad llega al punto de convertir en herbívoro al león, contradiciendo los rasgos propios de su condición. Ahí radica el profundo carácter religioso de estos relatos.

El comentario de Ferlosio a estas representaciones es muy significativo porque ofrece una ampliación del significado que puede tener la obstinación contra la facticidad. Ya sabemos que una forma de obstinación contra la facticidad es la negación del principio de realidad. Pero hay más formas de obstinación. Otra es el rechazo de la «moral de identidad», que dice: «sé el que eres», «imítate a ti mismo». Esta forma de moral es una variante de la legitimación en base a lo dado, a los hechos. Justamente eso, la negación de la moral de identidad, es lo que representan las imágenes del león herbívoro (Isaías) y del gobierno no hereditario (el «gran camino» confuciano) ya que, en el reino de la facticidad, de la necesidad, nada identifica más al león que el ser carnívoro, y nada identifica más al poder que el imperativo de conservarse a sí mismo.

Por lo demás, la índole no hereditaria del poder en el «gran camino» no se refiere solo a la negación del poder hereditario de la «pequeña tranquilidad», sino que es una negación de esa moral que considera bueno el mero hecho de mantener una determinada identidad hereditaria, o un sentimiento de «pertenencia». En efecto; el yo de índole hereditaria está «legitimado por la sangre o, como hoy gusta tanto de decir la renaciente peste idólatra y ególatra, por las raíces» (Ibíd., 331).

La moral de identidad, con sus máximas «sé el que eres» o «imítate a ti mismo», es, en fin, un «archipámpano de toda moral legitimista» y es, por tanto, algo «profundamente impío, irreligioso» (Ibíd., 330-331). Frente a esto, toda gran moral, sobre todo si es propiamente religiosa, apela a la libertad de «cambiar al yo». Por eso, en este contexto, Sánchez Ferlosio hace mención de la misma máxima evangélica que citará en *Cuando la flecha...*:

Toda gran moral, y tanto más radicalmente cuanto más propiamente religiosa, ha consistido en una apelación al albedrío para cambiar al yo de condición, una incitación a hacerse siempre nuevo, siempre distinto, siempre mejor; esto, que el evangelio cristiano acertó a expresar certeramente en la consigna «niégate a ti mismo», lo vuelve rotundamente boca abajo la moral de identidad, diciendo «afírmate a ti mismo», junto con toda la familia de expresiones de la moderna jerga psicológica de la «autorrealización» (Ibíd., 332).

Otra vez, por tanto, el evangélico «Niégate a ti mismo» es una máxima que da cancha al albedrío humano, frente al determinismo en el que nos colocaría el compromiso de identidad del yo consigo mismo, compromiso que tiene como consecuencia, o bien la implacable fatalidad desencadenada por la amenaza, o bien la impía, idólatra y ególatra moral de identidad.

Aunque hemos llamado *utopía* al «gran camino» confuciano y a la profecía de Isaías sobre el vástago del tronco de Jesé, la obstinación contra la facticidad no es exactamente un sinónimo de utopismo, pues no todo pensamiento utópico renuncia a implantar “otra” facticidad. Por eso Sánchez Ferlosio afirma que «las tradicionalmente llamadas utopías» siempre le han dejado frío e incluso le han producido «verdaderos escalofríos». En las utopías de Moro, de Campanella... no ve meras representaciones de un estado de cosas sino «programas instrumentales»:

No son [las utopías de Moro o de Campanella] representaciones de un estado de cosas, sino programas instrumentales para su posibilidad, y, en este sentido, cualquiera que sea su atmósfera o su motivación, hay que expulsarlas decididamente de lo religioso, para inscribirlas sin más en lo político, tal como, por lo demás, hace generalmente el buen sentido de cualquier lector (Ibíd., 333).

En cambio, le parece a Ferlosio que el fragmento LXXX (o XXX) de Lao Tse se acerca mucho más a las que se pueden llamar utopías religiosas:

Un reino pequeño, de poca población,
no emplearía todas sus cosas.
Los habitantes temerían la muerte
y no se alejarían en largas expediciones.
Aunque tuvieran barcos y carros,
no los utilizarían.
Aunque tuvieran armas y corazas,
no las mostrarían.
El pueblo volvería a ocuparse
de anudar cuerdas.
Y encontraría sabrosa su comida,
buenas sus ropas,
tranquilas sus casas,
alegres sus costumbres.
En dos reinos vecinos,
tan cercanos que mutuamente se oirían
entre sí del uno al otro lado los perros y los gallos,
las gentes morirían muy viejas
sin haberse visitado jamás» (257).

Lo primero que de esta imagen podemos destacar es que tiene bien poco de programa instrumental. Por otra parte, aunque, a primera vista, parece faltarle la universalidad (rasgo necesario de lo religioso), cree Ferlosio que en «ese maravilloso oírse y responderse los unos a los otros en medio de la noche, los perros y los gallos de los dos reinos vecinos», hay toda la

²⁵⁷ Citado por Sánchez Ferlosio (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 333-34).

universalidad que puede pedirse «en un mundo como el de Lao Tse, regido por el principio de la ´no-acción´». Con todo, matiza Sánchez Ferlosio que el taoísmo «en general» (a diferencia del confucianismo) falta a la exigencia de universalidad (Ibíd., 334).

Hay, pues, utopías y utopías. Las propiamente religiosas son las que no tienen un carácter «instrumental», sino que son mera representación de una situación «totalmente otra». Aunque las representaciones utópicas propiamente religiosas no tengan carácter instrumental u operativo, sería equivocado ver en ello una suerte de quietismo, de renuncia a toda acción. A pesar de la renuncia a ser un programa instrumental, a pesar de su carácter de mera representación, estas utopías que sí son obstinadas contra la facticidad, no solo son compatibles con cierto «actuar», sino que en ese «hacer» parecen tener uno de sus rasgos distintivos. Cuestión distinta es que, posiblemente, por «acción» haya que entender no tanto la pretensión de cambiar el mundo como la voluntad de no vivir desentendiéndose de él. Ese «hacer» se entiende de un modo bien alejado del activismo, en un sentido tan genérico o mínimo como el de «no renunciar a vivir entre los hombres», es decir, no retirarse del mundo. De ahí que Sánchez Ferlosio destaque otro rasgo de religiosidad en Confucio: en él, el rechazo del principio de realidad para distinguir el bien y el mal del mundo se traduce en una voluntad de vivir y actuar «entre los hombres», a diferencia de los taoístas, que se recogían en montes apartados (Ibíd., 337). Esto es lo que pretende ilustrar una anécdota a la que aquí se refiere Ferlosio:

Parece pues, que, en cierta ocasión, un taoísta anacoreta que, a la entrada de su cueva, conversaba con un confuciano que había venido a visitarlo, divisó desde lo alto del monte al mismísimo Confucio que, allá abajo, pasaba en aquel momento andando por el camino de los valles; reconociéndolo, el taoísta se dirigió a su visitante y, pretendiendo hacer de Confucio un juicio adverso, desdeñoso, dijo de él, contra su voluntad, la frase más elogiosa que cabía decir: «¿Ese es aquel de quien decís que sabe que nada puede hacerse y sin embargo continúa?» Dificilmente podría formularse más inequívocamente que en ese «y sin embargo continúa» el rechazo del principio de realidad, la obstinación del espíritu contra el imponente poder del mundo, en que consiste este segundo rasgo de la esencia de lo religioso (Ibíd., 337-338).

El significado religioso del «vivir entre los hombres» o, en otras palabras, el «y sin embargo continúa» como esencia de la «obstinación del espíritu contra el poder del mundo», conduce a la reflexión sobre «una nueva cuestión»: la de la religiosidad de los anacoretas. La actitud despectiva de ese taoísta ante la conducta de Confucio (quien, a pesar de todo, quería seguir viviendo entre los hombres) era irreligiosa, impía (Ibíd., 338). De ello parece desprenderse que lo específicamente religioso sería *saber que nada puede hacerse y sin embargo continuar*. Pero insistimos: ese «continuar» no tiene por qué ser más que la voluntad de no retirarse del mundo, de no vivir al margen de la sociedad.

Esta reflexión sobre el papel que en la esencia de la religiosidad pueda tener el «vivir entre los hombres» continúa mediante una tipología que, pese a no ser presentada por Sánchez Ferlosio de forma tan sistemática como aquí lo haremos, es fácil de reconocer y organizar más o menos como a continuación se verá (Ibíd., 338-344). Podemos reconocer cuatro tipos: el pragmático, el cínico, el anacoreta y el propiamente religioso. Y podemos también explicitar unos criterios que determinan la definición de estos cuatro tipos.

8.2.2. Una tipología.

Recapitulando lo que en este ensayo afirma Ferlosio sobre la actitud religiosa, podemos señalar tres notas de la misma:

- 1) El desacato al principio de realidad (u «obstinación contra la facticidad»).
- 2) Tener una «representación positiva del bien» (solo una representación, no un programa instrumental o una voluntad de realización histórica).
- 3) La universalidad (entendida, bien como «mantenimiento de una idea de bondad desvinculada de toda relatividad de pertenencia», bien como voluntad de «vivir entre los hombres»).

Fijándose en la presencia o ausencia de estos rasgos, Sánchez Ferlosio define cuatro actitudes típicas: la del pragmático, la del cínico, la del anacoreta, y la del religioso.

El *pragmático* no solo se resigna a la necesidad (esto, en realidad, también lo hace el cínico) sino que, con entusiasmo, hace de ella su ley (Ibíd., 338). Es por tanto doblemente irreligioso. Es «el impío por excelencia».

A diferencia del pragmático, el *cínico* niega «credenciales de legitimidad» a la realidad; por eso, religiosamente, no está corrompido. Está contra el mundo en el sentido de que, en su conducta resignada, hay un reconocimiento indirecto de otro bien que la mera realidad. Frente al anacoreta, y al igual que el confuciano, parece pensar que no puede vivir apartado de la sociedad. Sin embargo, su insuficiencia religiosa está en «la renuncia a toda posible representación utópica positiva del bien» (Ibíd., 338-339). El cínico es cómplice del mundo en el sentido de no ofrecer resistencia, pero no en el sentido de reverenciar sus leyes (Ibíd., 341).

El *anacoreta* se retira del mundo porque rechaza su realidad como perversa. En la medida en que este retiro del mundo supone un rechazo del principio de realidad como principio de legitimación, la actitud del anacoreta coincide con la del cínico y con la del religioso. Sin embargo, el anacoreta se retira de la sociedad buscando una salvación personal, y en esto falta al principio de la universalidad, que es necesario para que se dé la actitud propiamente religiosa (Ibíd., 340). El anacoreta se retira del mundo porque rechaza su realidad como perversa. En ello hay un rechazo del principio de realidad como principio de legitimación, coincidiendo en ello con el cínico y con el religioso. Pero el anacoreta no quiere ser cómplice de la maldad del mundo, quiere ser tan solo ciudadano de sí mismo (a diferencia del cínico, que no tiene reparo en ser cómplice y quiere ser ciudadano del mundo). Por eso se retira, buscando una salvación personal (Ibíd., 340). De ahí que el anacoreta de la citada anécdota rechazase la voluntad de Confucio de seguir viviendo entre los hombres y le reprobase su complicidad con la maldad del mundo. En esto el anacoreta falta al principio de la universalidad, que forma parte de lo específico de la actitud religiosa ⁽²⁵⁸⁾. Que esa universalidad contenga un rechazo del principio

²⁵⁸ Las mencionadas utopías políticas de Moro y Campanella faltan también, según Sánchez Ferlosio, a la universalidad. Campanella pretende considerar no humano a quien no quiera integrarse en la Ciudad del Sol (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 340). Ya hemos aludido anteriormente a este juicio de Ferlosio sobre Campanella (v. 6.2.; 7.3.1.) y aún volveremos a mencionarla más adelante (v. 11.4.5.). Pero es ahora que estamos tratando expresamente la cuestión de la universalidad cuando debemos apuntar que también cabe la interpretación universalista de la utopía de «La Ciudad del Sol». Según Moisés González, las grandes utopías del Renacimiento se explican por el ideal de la unidad de la colectividad humana. Así, utopías como la de Campanella establecen normas para «toda» la humanidad

de realidad no impide que sea una universalidad «mundana», pues no pretende una huída del mundo. Pero, aunque la «universalidad verdaderamente mundana» sea propia de la actitud religiosa, hay en las religiones históricas un supuesto «transmundano» que puede dar un sentido autosuficiente a la búsqueda de una perfección personal. Ese supuesto es el de la vida perdurable personal (Ibíd., 341). En efecto, el individualista, que solo quiere ser «ciudadano de sí mismo», ha de «extrapolar» la utopía, incorporando la idea de una supervivencia individual ultraterrena, a fin de dar sentido a la virtud como puro negocio del alma consigo misma. En cambio, para quienes no tienen este supuesto, la virtud solo tiene sentido referida al prójimo, nunca tiene un sentido autosuficiente. Tal es, según Ferlosio, la religiosidad de Confucio, que afirmó la «mundanidad», esencialmente inseparable de lo religioso: «Que en el mundo no reina la verdad, ya lo sabemos, pero purificar únicamente la propia persona es introducir la confusión en las grandes relaciones de los hombres entre sí» (Ibíd., 342).

En cuanto al propiamente *religioso*, poco nos queda por decir de él, pues queda retratado, aunque sea en «negativo», a través de la caracterización de los otros tres tipos. Baste decir que, a diferencia del pragmático, rechaza el principio de realidad como criterio para discernir el bien; a diferencia del anacoreta, asume la universalidad (entendida como voluntad de «vivir entre los hombres»); y, a diferencia del cínico, tiene una «representación positiva del bien» -solo una representación-.

EXCURSO. DOS APUNTES SOBRE EL INFLUJO DE WEBER EN *O RELIGIÓN O HISTORIA*.

Recuérdese que, en las jornadas de las que surgió este texto, Ferlosio propuso a Aranguren hablar sobre la religión porque «...por entonces había andado leyendo el ensayo de Max Weber sobre el Confucianismo» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 311-312). Por tanto, parece que Weber inspira las referencias de Ferlosio a esta tradición. Pero es que, además, en Weber encontramos también una tipología. Por eso, una vez presentada la tipología propuesta por Ferlosio, es oportuno hacer dos anotaciones sobre la influencia de Weber en *O Religión o Historia*. La primera se refiere al modo en el que Ferlosio se forma una imagen del confucianismo. La segunda se refiere a las diferentes intenciones de Weber y de Ferlosio al elaborar sus tipologías.

En su estudio sobre «La orientación confuciana de la vida», afirma Weber que esta religiosidad se caracterizó siempre por tener una orientación intramundana «más fuerte y básica que la usual en cualquier otra época y lugar». También informa de que se trataba ante todo de una *ética*: no era una escatología ni una doctrina de salvación. A diferencia del budismo, el Confucianismo «era exclusivamente una moralidad intramundana de *laicos*». (Weber, 1984, 354ss). Además, en la tradición confuciana se presenta al Maestro rechazando «vivir en lo escondido» y retirarse a la soledad como los sabios del pasado (Ibíd., 363-364); Finalmente -y siempre según Weber-, la idea de santidad individual no es relevante en el confucianismo. Sin embargo, Weber ofrece, en estas mismas páginas, otras informaciones que más bien alejarían al confucianismo de lo que Ferlosio ha considerado específicamente religioso. En efecto, nos dice que en el origen del confucianismo el espíritu intramundano se manifiesta como sentido *práctico*

y aspiran a la creación de una «República Universal». Los habitantes de «La ciudad del Sol» tienen vocación de universalidad, no quieren ser «un islote feliz en medio de la desgracia general» (González, 2009, 191).

y como *servidumbre del Estado* (Cf. *Ibíd.*, 355). Señala también que lo que más alejaba al confucianismo del budismo es que consistía en «la adaptación al mundo, a su orden y convenciones». Y llega a decir: «no era más que un enorme código de máximas políticas y de reglas de corrección social para cultivados hombres de mundo» (*Ibíd.*, 361). En esto hay, indudablemente, un espíritu práctico y de adaptación a la realidad que no se corresponde con lo que se entiende por actitud religiosa en *O Religión o historia*.

Hay que concluir, pues, que la descripción weberiana del confucianismo inspira la visión que del mismo hay en *O Religión o Historia*, pero esta visión no es un mero calco de la que hallamos en la *Sociología de la religión*. Tal es la conclusión que se desprende de unas significativas líneas en las que Weber, refiriéndose al concepto de salvación de Lao-tzu, escribe:

En tanto categoría de la autosalvación rigurosamente individualista, se sitúa por sus consecuencias en la dirección exactamente opuesta al ideal confuciano orientado por el modelo de la educación y adaptación al mundo y a la sociedad, tal como estén (pp. 384-385).

Así pues, Weber considera al confucianismo contrario a la idea de perfección personal y solitaria, y esto responde ciertamente a la concepción de lo religioso que tiene Ferlosio; pero también ve en esta tradición un espíritu de adaptación al mundo que es contrario a la definición que de la actitud religiosa propone Ferlosio.

Pasemos al segundo apunte. Weber también hace una clasificación de actitudes religiosas. Es más: la descripción de «tipos» ideales forma parte de su método. Esta vez nos vamos a referir a un fragmento de *Economía y sociedad* (*Ibíd.*, 394-405) ⁽²⁵⁹⁾. Weber distingue la mística de la ascética y, dentro de esta última, distingue un «ascetismo negador del mundo» y un «ascetismo intramundano». Cada una de estas religiosidades responde a una determinada concepción de la salvación o de lo que sería el «estado de gracia» (*Ibíd.*, 395-399).

1. En la *ascética*, la salvación o estado de gracia se concibe como don específico de un actuar moral eficaz. Se tiene la conciencia de que Dios guía la acción y, por tanto, el sujeto es *instrumento* de Dios. La virtud religiosa conlleva el sometimiento de los impulsos naturales a un modo sistematizado de conducir la vida. Pero la finalidad del esfuerzo ascético puede ser de dos tipos:
 - 1.1. La separación formal del mundo (*ascetismo negador del mundo*).
 - 1.2. La actuación dentro del mundo, de modo que el mundo es una obligación impuesta al religioso virtuoso (*ascetismo intramundano*).
 - 1.2.a. Bien en el sentido de que la misión consiste en transformar el mundo según los ideales ascéticos (el asceta se convierte en un reformador o «revolucionario racional»).
 - 1.2.b. Bien en el sentido de dominar el mundo pero sin elevarlo a la altura de la propia virtud del asceta (aunque el mundo no se eleve a la altura de la virtud, es el único material en el que se puede contrastar el propio carisma religioso mediante un actuar ético racional para confirmar la posesión del estado de gracia).

²⁵⁹ Citamos este texto según la reproducción del mismo que se incluye como anexo en Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2003, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas.

2. En la *mística*, el bien de salvación no es «una activa cualidad del obrar», no es la conciencia de la ejecución de una voluntad divina, sino «un estado de ánimo de tipo específico». Este *místico* de Weber tiende a la «huida contemplativa del mundo». Al no vivirse el bien de salvación como cualidad de la acción sino como algo más pasivo y estático, la imagen predominante ya no es la del instrumento sino la del vaso o *recipiente*. Esta religiosidad suele considerarse alcanzable solo por una minoría. Conlleva la exclusión de los intereses cotidianos. La *mística* se parece al ascetismo negador del mundo, pero se distingue de él en que no está orientada hacia la actividad. En el último grado de consecuencia, la *mística* supondría no actuar, no pensar, un vaciamiento de todo lo que de algún modo recuerda al «mundo».

Pues bien, expuesta la clasificación de Weber, conviene reparar en que, si bien Ferlosio recurre por un momento a este mismo método, hay diferencias entre las tipologías de uno y otro. La primera es que su estructuración es distinta y, por tanto, las actitudes aisladas en cada uno de ellas no se corresponden: no se pueden establecer equivalencias. El *cínico* de la tipología de Ferlosio, por ejemplo, no se corresponde con ninguno de los tipos descritos por Weber. La segunda diferencia (la más importante) es que, para Weber, todos los tipos descritos pueden ser igualmente religiosos, no señala uno que lo sea más específicamente. Ferlosio, en cambio, señala uno de sus cuatro tipos como el único propiamente religioso.

Así pues, también a propósito de las tipologías propuestas podemos concluir que Ferlosio tiene afinidad con Weber pero no se limita a repetir sus tesis.

Hasta aquí el excurso.

* * *

En la tipología propuesta por Ferlosio, el *cínico*, el *anacoreta* y el *religioso* rechazan, cada uno a su manera, el principio de realidad. Se diferencian en esto del *pragmático*, que sería el puramente *antirreligioso*, ya que «legitima y aplaude lo dado en cuanto dado y por meramente dado» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 340). Pero legitimar lo dado es aceptar la victoria de la fuerza, que es la *facticidad* suprema (Ibíd., 344-345). Resulta, así, que este atributo de la divinidad (el poder) entra en contradicción con lo religioso mismo. Ya habíamos indicado que, para Sánchez Ferlosio, «la divinidad puede ser puesta por testafarro de la *irreligiosidad*» (Ibíd., 320). Bajo el nombre de Dios, ese criterio *irreligioso* que es el principio de realidad puede resultar reafirmado, reforzado, consagrado como voluntad divina inapelable. Tal es el peligro, la tentación constante de las religiones positivas:

Nada hay que les garantice a las religiones positivas, históricas, no poder abrigar en sí mismas usos y esquemas profundamente *irreligiosos* hasta representar precisamente el *antiespíritu* (Ibíd., 344-345).

Que la voluntad divina bien puede ser, sencillamente, *dominación*, lo pone de manifiesto una frase de Lucano citada por Sánchez Ferlosio: «La causa vencedora plugo a los dioses, pero la vencida a Catón». En esta frase, los dioses son la voz de la realidad, de la fatalidad, de la necesidad y, en fin, de la *facticidad*. Pero acatar lo dicho por esa voz no es religioso, sino *impío*. La virtud de Catón se contrapone al veredicto de los dioses, el derrotado puede tener razón, no

son los hechos los que tienen la última palabra sobre el bien y el mal. Queda, pues, sobrentendido, «el supuesto religioso de la heteronomía entre realidad y espíritu», y se rechaza el principio de realidad como criterio (Ibíd., 345).

La convalidación de la «causa vencedora» como voluntad inapelable de los dioses es por tanto impía. Poco importa si esos dioses son los antiguos o si se llaman Estado, Progreso o Patria. El principio de realidad revela así su función legitimadora de lo político, y a la crítica de esa función están dedicados los párrafos finales de *O Religión o Historia*. Y es que la victoria como «razón jurídica» es el criterio fáctico por excelencia, el que consagra la fuerza creadora del derecho y constituye el fundamento del Estado, «que es lo antirreligioso por antonomasia». Eso es lo irreligioso, lo impío del pragmático, que tiene aquí «su sitio», pues se define por la aceptación de la facticidad que «crea derecho y constituye al Estado».

No sorprenderá que Sánchez Ferlosio se vea conducido por sus planeamientos a un ajuste de cuentas con Maquiavelo, en cuyo pensamiento el principio de realidad es para los hombres «tan incommovible como los mismos cielos, como el mismo sol, como los elementos mismos» (Ibíd., 345). Para Ferlosio, esta metáfora es fraudulenta de un modo similar al que lo era la aceptación de la fatalidad sintética como si fuese una ley de la naturaleza (Ibíd., 493) (v. 6.4.). La naturaleza humana no es tan incommovible. Si lo fuese, no habría necesidad de recordarlo. Por eso, la apelación que hace Maquiavelo a la naturaleza humana como algo incommovible más bien pone de manifiesto que, a pesar de tanta experiencia del mundo y de la historia, hay una obstinación que aún lo pone en duda (Ibíd., 346). Un pensamiento como el de Maquiavelo pone de manifiesto que «el fin del pragmático diverge nítidamente del fin del religioso: el del primero no es sino el poder, el del segundo, la felicidad» (Ibíd., 348).

A la vista de las opiniones de Ferlosio sobre Maquiavelo, parece conveniente dejar por un momento el hilo de la argumentación de nuestro autor para introducir algunos comentarios. Ante las opiniones a las que nos acabamos de referir, no podemos dejar de recordar que los estudiosos de Maquiavelo proporcionan razones para una lectura más benigna del autor florentino. Según Moisés González, la aportación de Maquiavelo consiste en establecer los principios de una ciencia nueva que permita organizarnos para la convivencia (González, 2002, 101-102). Define así la política como un ámbito independiente de la ética. Señala asimismo González que Maquiavelo «nunca sostuvo que todo aquello que fuese políticamente conveniente o útil para la conservación y defensa del Estado fuese, por eso mismo, moralmente correcto» (Ibíd., 110). Con todo, si nos mantuviésemos en la perspectiva de Ferlosio, subsistirían los motivos para mantener despierta la actitud crítica ante la obra de Maquiavelo. En efecto, el rechazo del realismo político (que se traduce en pragmatismo) es una actitud fundamental que Ferlosio mantiene, y tal actitud difícilmente puede contemporizar con la doctrina de Maquiavelo, quien reconoce que a veces, para el gobernante, es necesario violar los principios morales (Ibíd., 110-111). «Es precisamente en estos casos –comenta González– cuando se hace más evidente la autonomía de la política y el inevitable conflicto con la ética» (Ibíd., 111). Ahora bien, en tal caso, creemos que el repudio ferlosiano del pragmatismo bien podría llevarnos a sospechar que la autonomía de la política maquiaveliana con respecto a la ética es, sí, una autonomía *epistemológica*, pero también una autonomía genuinamente *moral*. En otras palabras: no solo se establece la política como una ciencia independiente de la ética, sino que se define lo político como un ámbito práctico que tiene sus propias fuentes de legitimación. Recordemos

que, según Maquiavelo, el gobernante prudente «*debe* estar dispuesto a hacer siempre lo que la necesidad dicte en orden a la utilidad del Estado independientemente de que el medio al que tenga que recurrir sea moralmente bueno o condenable»; considera que, en ocasiones, el gobernante prudente puede verse obligado a recurrir a la crueldad si con ella consigue resultados políticos satisfactorios que no podrían alcanzarse mediante un comportamiento piadoso» (Ídem). Nos parece, pues, que Maquiavelo no se limita a poner en suspenso el juicio moral para establecer el ámbito epistemológico de la ciencia política. Nos parece asimismo que Maquiavelo no se limita a describir el ámbito de lo que, con Carl Schmitt, llamaríamos «tecnicidad». Nos parece, más bien, que propone un verdadero criterio para el juicio sobre lo que el gobernante *debe* hacer. No habría, pues, en los casos de necesidad a los que Maquiavelo se refiere, un conflicto entre la ética y la política, sino un conflicto *interno* a la ética: un conflicto entre una ética pragmática (realista) y una ética que, en la línea de Ferlosio, se define como negación del principio de realidad como criterio para juzgar sobre el bien y el mal. Un conflicto que en cierto modo remite al que se plantea entre la *ética de la responsabilidad* y la *ética de la convicción* (Weber, 1981, 163ss).

Pero aún podemos ir más allá en la reflexión. Considerado el problema de la necesidad política como un conflicto *interno* a la ética, como la raíz de verdaderos dilemas morales (y no como un mero problema de inconmensurabilidad del discurso ético y el discurso político), acaso se podría recuperar el realismo de Maquiavelo para coordinarlo con el repudio ferlosiano de la pretensión de pureza e incontaminación individual (v. 6.5.), de modo que cobremos una mayor conciencia de lo que realmente significa la responsabilidad del hombre que vive en sociedad. Recordemos la escasa simpatía de Ferlosio hacia «el individualismo y el egocentrismo moral del objetor de conciencia». Ya expusimos su crítica a la «capitidismución» y a la «degradación individualista» de las actitudes cívicas, que dan lugar a que el objetor de conciencia no quiera contaminarse con el hierro de las armas, de modo que piensa o proclama «*¡que se maten entre ellos, pero conmigo que no cuenten!*» (v. 6.5.). Recordemos también que, para Maquiavelo, la necesidad política no suprime la validez de los principios morales: esta necesidad no convierte a las acciones en acciones «moralmente válidas» (Cf. González, 2002, 110-111). Acaso de ambas premisas se sigue que el Estado no puede permanecer moralmente inocente. Ahora bien, todo hombre que vive en sociedad es, en mayor o menor medida, Estado. Así que, del mismo modo que se puede cuestionar la pretensión de pureza individual de quien cree en su salvación (o en su justificación moral) aun viviendo en un mundo en el que sus semejantes sufren y mueren en un baño de sangre, se podría criticar la pretensión de pureza y «salvación» individual de quien se pretenda completamente libre de responsabilidad por todo lo indeseable que hay en la acción de una sociedad (de un Estado) de la que, lo quiera o no, es partícipe. En otras palabras: el realismo político de Maquiavelo, coordinado con el recordatorio ferlosiano de que «no hay salvación individual», acaso podría funcionar como antídoto contra la mentalidad *justiciera* (v. 7.3.1.1.) cuando dirige, no contra el delincuente, sino contra el Estado, como si el justiciero pudiese permanecer incontaminado por los males de la sociedad en la que vive. Cuestión distinta es, por supuesto, la de los distintos grados de responsabilidad que cada uno tenga, pero hemos querido apuntar esta posible lectura del realismo de Maquiavelo por considerarla coherente con la crítica de Ferlosio a la pretensión de «salvación individual» y con una advertencia suya a la que ya nos hemos referido anteriormente: ser responsable es siempre ser culpable, y «cualquier otra cosa ha de quedar para los niños» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 304).

Contra lo que podría parecer, al hacer estas consideraciones sobre las relaciones entre la ética y la política no nos alejamos del tema de la religión. La actitud religiosa, tal como Ferlosio la concibe en *O Religión o Historia*, coincide con el rechazo del principio de realidad como criterio para jugar sobre el bien y el mal del mundo, y es precisamente esta cuestión la que está en juego cuando afrontamos los problemas planteados por el pensamiento de Maquiavelo (²⁶⁰). Según Ferlosio, la forma maquiaveliana de relacionar ética y política supone el olvido del contenido original de la «uirtus», la cual tenía «un fuerte y explícito componente religioso», ya que se cimentaba en la «fides» y en la «pietas». La «uirtus» solo es un nombre vacío para quien, como Maquiavelo, propugna que «no le tiemble la mano al poderoso ante la alevosía y la crueldad» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 348-349). Por el contrario, la *fides* y la *pietas* están presentes en la conducta de quien sabe poner la justicia por encima de la victoria (²⁶¹). La *pietas*, al tener sentido en sí misma, con independencia del logro de la victoria, expresa la heteronomía entre realidad y espíritu. Así pues, afirmar una justicia ajena a la facticidad de la victoria equivale a declarar incompetente el tribunal supremo de la divinidad cuando pretende, a través de la concesión de la victoria, ser árbitro que dirime la justicia o injusticia de una u otra causa en las querellas entre los hombres (Ibíd., 348-349). Anteponer la piedad a la victoria es, pues, una consecuencia de la negación del principio de realidad. Esa piedad es para Sánchez Ferlosio más propiamente religiosa que la afirmación de la «presencia de divinidades» (Ibíd., 329), las cuales, en este contexto, serían el «testaferro» de esa irreligiosidad que consiste en la aceptación de la victoria como designio inapelable.

Frente al pragmático, aferrado a los testimonios de la historia como única «guía de conducta», el hombre religioso niega autoridad a «los fastos de la historia» (Ibíd., 349) en la cuestión del bien y el mal del mundo y de los hombres.

Pero si Maquiavelo era demasiado tonto y estaba demasiado falto de recursos, de astucia y de imaginación intelectual, (...) ya vendría quien estuviese dotado de un talento lo bastante tenebroso como para inventarle poderosa apariencia de fundamentación racional y filosófica, quien le prestase ese espejismo de legitimación que es para los hombres la congruencia lógico-conceptual de un sistema bien trabado, de un aparato bien incardinado (Ibíd., 349-350).

Ese talento suficientemente «tenebroso» como para elaborar una fundamentación racional para los «fastos de la historia» será el de Hegel, el cual, tres siglos después de Maquiavelo, se convirtió en el gran legitimador de la Historia y del Estado (es decir, de la facticidad), al disolver la distinción entre realidad y espíritu. Con su eliminación de la heteronomía entre realidad y espíritu, Hegel rescató el principio de realidad llevándolo hasta el extremo: hace de la facticidad histórica el grandioso periplo o epopeya de lo que él llamaba «espíritu» en su

²⁶⁰ Para entender la pertinencia que aquí tiene la reflexión sobre el realismo político de Maquiavelo, recuérdese que son las lecturas de Weber lo que llevó a Ferlosio a proponer la religión como tema de la conversación que está en el origen de *O Religión o Historia*. En buena medida, la reflexión de Weber sobre la relación entre ética y política se hace cargo de los problemas suscitados por la doctrina de Maquiavelo. Hay que señalar, además, que, en la obra que hemos citado para referirnos a su distinción entre *ética de la convicción* y *ética de la responsabilidad*, el análisis weberiano del problema incluye alusiones a la santidad y a los ideales de la ética evangélica (Cf. Weber, 1981, 160 ss).

²⁶¹ Una vez más, Ferlosio se refiere al episodio de Camilo en el sitio de Falerios (Sánchez Ferlosio, 2008a, 135-136) (v. 6.3.).

autocumplimiento o autorrealización, tal como veinte siglos antes había hecho Polibio ⁽²⁶²⁾ (Ibíd., 350).

Religión, en fin, significa *obstinación contra la facticidad*. Pues bien, recapitulando lo dicho por Ferlosio sobre la facticidad, podemos destacar dos ideas: la facticidad (1) está íntimamente relacionada con la dominación ⁽²⁶³⁾; y (2) es susceptible de ser invocada como voluntad divina. De ahí que se puedan invertir los términos de la famosa afirmación del personaje de Dostoyesqui. Recordemos una vez más la afirmación de Ferlosio:

«Por mi parte, siempre he comentado cómo se equivocaba aquel personaje de Dostoyesqui que decía: «Si Dios no existe, todo está permitido». Es cuando hay Dios cuando todo está permitido (Sánchez Ferlosio, 2008a, 273).

Las visiones de la Historia que dan sentido a los hechos singulares a partir de su relación con un fin trascendente son otra forma de legitimación fáctica. Y es que lo dado, en cuanto que resultado *necesario* de la historia, es otro nombre de la facticidad. Por eso, la obstinación contra la facticidad que es propia del religioso será también un rechazo de la Historia, y de los sujetos ficticios que ella ha creado:

Naturalmente, para el religioso, una tal figura de único, abstracto, sobrehumano y excluyente sujeto no puede ser sino la personificación de la impiedad, del antiespíritu, del espíritu bajo especie de cadáver, o sea, en una palabra, aquello mismo contra lo cual la obstinación religiosa se ha venido desde siempre sublevando, la *uictrix causa* a la que todavía se atreve a plantar cara la derrotada causa de Catón. En este preciso sentido la utopía debe específicamente caracterizarse como antihistoria, y en el mismo debe entenderse también la forma disyuntiva que he dado al título de estos papeles: «O Religión o Historia» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 351).

8.2.3. «El espíritu llama desde fuera».

Acabamos de ver cómo, en los últimos textos citados, se multiplican las menciones del «espíritu». Esta palabra tiene unas connotaciones especiales en la obra de Ferlosio. Como acabamos de ver, rechaza la disolución hegeliana de la diferencia entre realidad y espíritu. Por eso, el rechazo del principio de la realidad se manifiesta también como apelación al espíritu.

«La homilía del ratón» y «Weg von hier, das ist mein Ziel» son dos textos sobre el albedrío que sirven, respectivamente, como prólogo y como epílogo a *La homilía del ratón*. Vamos a referirnos ahora al segundo de ellos. «Weg von hier...» es un artículo de 1981 que expresa la misma actitud que *O Religión o historia* o «La homilía del ratón», aunque no tematiza las intuiciones del mismo modo. Por ejemplo: lo que en *O religión o Historia* se llamó «obstinación contra la facticidad», ahora se va llamar «llamada del espíritu».

Pero «Weg von hier...» no es el único texto en el que Ferlosio se refiere al «espíritu». Ha incorporado a diversos artículos y ensayos la referencia al «espíritu», cuya principal obra, o manifestación, es el atrevimiento de quien piensa y actúa como ser dotado de albedrío. Sin

²⁶² Sánchez Ferlosio considera que Hegel escribe su interpretación de la historia «sobre la falsilla del precedente antiguo de Polibio», inventor de la fórmula de la legitimación de la sincronía por la diacronía y de las partes por el todo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 350). Ya hemos expuesto la interpretación que Sánchez Ferlosio hace de Polibio (v. 5.1.).

²⁶³ Un aforismo de Ferlosio dice así: La leal recomendación «ajústate a los hechos» conlleva siempre, deslealmente embozado, el mensaje subliminal «doblégate al más fuerte» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 448).

embargo, el artículo que ahora nos ocupa es especialmente representativo. En él, Ferlosio concibe el espíritu como aquello que «llama desde fuera» al hombre. Sería, pues, *espiritual*, el impulso hacia un «fuera de *aquí*». Expresamente, en este texto se entiende por «*aquí*» lo que nos viene dado por la naturaleza. Pero no violentamos la intención del autor si ampliamos el sentido de ese «*aquí*» para identificarlo también con lo que nos viene dado por la historia. Así lo confirman otros textos que también vamos a citar.

En consecuencia, *no sería espiritual* el empeño en conservar una supuesta identidad originaria, en mantenerse siempre igual a sí mismo. En cuanto a las formas de juzgar el mundo, no sería espiritual la apelación «realista» a la «tozudez de los hechos» («las cosas son así y no pueden ser de otra manera»); apelación que, para Ferlosio, es sospechosa de fraude; y tampoco sería espiritual una ética que solo buscara el criterio de lo bueno y lo malo en lo que nos marca la naturaleza. Pero veamos estas ideas en palabras del mismo Ferlosio:

Mi padre me contó una vez una fábula que es para mí (...) el más maravilloso cuento que jamás he escuchado (...): el emperador de China quería inmensamente a una única hija que tenía, y temeroso de darla en matrimonio a un hombre que la hiciese sufrir, ordenó a los mandarines que recorriesen el imperio y encontrasen al joven que tuviese el rostro de la perfecta santidad. Al fin, de entre todos los aspirantes que de las más apartadas regiones de la China fueron traídos a la Corte, se eligió al que acabó siendo dado en matrimonio a la hija del emperador, a la que, no defraudando la elección, supo, en efecto, hacer siempre dichosa, viviendo con ella amorosa y santamente hasta el fin de sus días. Mas cuando estaba siendo amortajado y adornado para la sepultura, un cortesano notó junto a su sien, con la yema de los dedos, el borde de una delgadísima máscara de oro que cubría su rostro. «¡Ha prevaricado!», gritó el mandarín al tiempo que arrancaba de un golpe la máscara, para hacer manifiesta la terrible y sacrílega impostura; pero cuál no sería el asombro y la admiración de todos los presentes al ver que el semblante que entonces se mostró a sus ojos tenía las facciones absolutamente idénticas a las de la máscara.

Una historia inmortal como es ésta será siempre capaz de desplegar, cada vez que vuelva a ser contada, un abanico entero de interpretaciones diferentes (...); queda, pues, entendido que la que aquí se va a dar y comentar no quiere ser más que una de tantas (...).

Ningún semblante humano puede configurar en sus facciones «el rostro de la perfecta santidad» como un semblante natural, porque la santidad no nace del interior, como fruto espontáneo de la naturaleza, sino que es inducida y conformada desde fuera, como una obra del *espíritu*. (...) La máscara de oro de la perfecta santidad no fue al principio más que prenda de promesa con la que el alma respondía a la llamada del espíritu, al soplo exterior que despierta y solicita a la naturaleza (...). La fábula nos enseña al mismo tiempo cómo la santidad no yace como un depósito en el ser, sino que vive como un aliento en el obrar. (...)

La concepción del albedrío encontró, sin duda, su imagen más feliz y más fecunda en don Pedro Calderón: el albedrío, la verdadera libertad que elige e inventa (...), domina la conducta y está sobre las obras, como el actor teatral sobre la acción que representa (...). La luminosa idea calderoniana de que, en la utópica ciudad del albedrío emancipado y llevado hasta su plenitud, la existencia tendría que ser sentida y enfrentada como ficción y representación hubo de ser magistralmente recogida, tres siglos más tarde, por Franz Kafka, en el Teatro Nacional de Oklahoma, de su novela *América*. Otro brevísimo relato de Kafka, titulado *La partida* –respecto del cual abrigo personalmente la plena convicción de que no es sino una espléndida paráfrasis del relato de la vocación de Buda–, pone en labios del que parte la siguiente respuesta a la pregunta sobre cuál es su meta: *Weg von hier, das ist mein Ziel* («Fuera de aquí, tal es mi meta»).

El espíritu llama desde fuera, desde lejos, y el lugar hacia donde acaso quiere atraer a los llamados, por ser un verdadero exterior, por oponerse al lugar de la naturaleza, que es un lugar dado, determinado y conocido, sólo se deja definir por modo negativo. (...)

Es fácil imaginar qué sentimiento es el que hace que en muchas historias o leyendas de vocación o conversión (...) recurran hechos, acciones o figuras en que resulta suscitado, apuntado o referido un exterior. O es el alto exterior de donde Saulo oye venir la voz en el camino de Damasco, o es la intemperie total hacia la que Francisco de Asís vuelve sus pasos (...), o es el desierto hacia el que salen los que escuchan la voz del que clama en el desierto, o es el *weg-von-bier* del jinete kafkiano, que lleva un Buda oculto bajo el pecho, o es el gran exterior hacia el que por sí solas se abren de par en par las puertas del palacio y la ciudad ante el caballo del príncipe Gautama ⁽²⁶⁴⁾. Siempre hay un fuera, un exterior, una intemperie enfáticamente referida, y no como ámbito estático, sino como horizonte de un partir o como lejanía de donde se nos llama (...). ¿Será el exterior sentido como el sitio del espíritu por la contraposición a una naturaleza cuyo ensimismamiento y servidumbre se configura y representa en forma de interior? El movimiento hacia la santidad parece haber tenido siempre un aspecto de salida. El llamado por el espíritu responde siempre poniéndose en camino, pero no hay determinación de meta positiva: ya se ha puesto en camino y aún no sabe si *va*; lo que sí sabe, en cambio, perfectamente bien es que *se va*. (...) Más que de ir a parte alguna, y menos todavía de llegar, se trata de partir. El impulso del espíritu se cumple en la partida, y el que parte ya ha respondido a la llamada; la santidad perfecta está todavía tan lejos como una vida entera, pero el peregrino tiene ya en la diestra, firmemente empuñado, *el báculo de luz del albedrío*.

(Sánchez Ferlosio, 1992, I, 449-452).

Empezando por el final, es de destacar que la llamada del espíritu hace «empuñar el báculo de luz del albedrío». A lo largo de su obra, Ferlosio relaciona frecuentemente las nociones de *espíritu* y de *albedrío*. Determinarse a «salir fuera», dejando atrás lo que nos es dado, es el supremo acto de albedrío. Acaso el espíritu es aquello que actúa como despertador e incitador del albedrío (si es que no es el albedrío mismo).

Ahora, vamos a señalar cuatro rasgos de lo que Ferlosio llama «espíritu». Lo haremos mediante contraposiciones. Pero, para entender esas contraposiciones, hay que tener presente el significado y la relevancia de la noción de «facticidad», a la que ya nos hemos referido (v. 8.2.1.). Recordemos: entendemos por *facticidad* la realidad tal como nos es dada, al margen de nuestros deseos y al margen de cualquier idea de justicia. Según Ferlosio, atenerse a la facticidad para juzgar sobre el bien y el mal (es decir, aceptar y legitimar la realidad solo por ser tal), es *impío*. Por tanto, una posible interpretación del «aquí» del cual el espíritu llama a salir es lo que, en «O Religión o Historia», Ferlosio llamó «facticidad». El espíritu sería, pues, lo que nos llama desde fuera de esa facticidad, quizá no para salir efectivamente de ella, pero sí para negar que solo sea válido, que solo sea «bueno», aquello que ya nos es dado, o aquello que es *posible*.

²⁶⁴ Es curioso que Ferlosio, buen conocedor de la Biblia, no incluya la vocación de Abraham, que es uno de los relatos ya clásicos de un salir «fuera»: «Dijo Yavé a Abram: *salte de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré*» (Gn 12, 1). ¿Se debe acaso la omisión a que en este pasaje el *salir* no es espontáneo, sino que responde a un mandato de Dios?, ¿se debe acaso a que aquí se promete un destino determinado, si bien aún desconocido para Abraham? Esto último parece verosímil, ya que, en otros lugares, Ferlosio ha criticado el nacionalismo sionista, y el peculiar modo que tiene Israel de vincular la identidad con la guerra y la posesión del territorio, por ejemplo en *La hija de la guerra y la madre de la patria*, § 8 (Sánchez Ferlosio, 2002 [2005], 225-226). Por nuestra parte, y por lo que se refiere al universal antropológico y espiritual del *salir*, añadimos el recuerdo de dos significativas salidas (quien sabe si mitificadas) que marcan los inicios de la tradición monástica occidental: la *salida* de san Antonio, dejando atrás Alejandría, y la de san Benito, alejándose de Roma (Cf. Aymard, P., *Vida de san Benito*, Paulinas, Madrid, 1990, p. 18).

«Espíritu» versus «naturaleza».

Una primera forma de atenerse a la facticidad es atenerse a lo que nos viene dado por la naturaleza. En el texto anterior, la naturaleza es, por antonomasia, el «aquí» del que el espíritu invita a salir. La santidad no es fruto espontáneo de la naturaleza sino que es inducida, desde fuera, por el espíritu. Por eso, una forma de impiedad consiste en atenerse a las pautas y formas de ser que, supuestamente, nos vienen marcadas por la naturaleza.

En esta línea puede leerse el ya mencionado pasaje de Isaías citado en *O Religión o Historia*. En este texto, el reino del Mesías, el reino de la paz, se describe precisamente como una situación en la que los seres violentan su naturaleza; el rechazo del principio de realidad, entendido como dejar atrás lo que la naturaleza prescribe, llega aquí hasta el punto de convertir en herbívoro al león, contradiciendo los rasgos propios de su condición. ¿Cabe mayor negación del orden dado por la naturaleza?

«Espíritu» versus «Historia»

Facticidad es lo dado por la naturaleza pero también lo que la Historia nos ha traído. En este ámbito de la historia y de las relaciones humanas, lo *dado* no tiene un origen inocente. Con frecuencia lo real es lo impuesto por el más fuerte. La obstinación contra el orden de lo dado, contra el orden impuesto por *el más fuerte*, es una defensa del albedrío, una defensa de «la ciudadela del espíritu»:

Permítaseme repetir el aforismo que ya escribí en otro lugar y a otro respecto: la leal recomendación «ajústate a los hechos» conlleva siempre, deslealmente embozado, el mensaje subliminal «doblégate al más fuerte». La mera conveniencia del conocimiento *de hecho* de las fuerzas adversas, taimadamente enfatizada e impuesta como principio ético, se convierte, sin más, en reconocimiento *de derecho* de la fuerza misma. (...) Así, las hoscas y cerradas amonestaciones sobre la testarudez de los hechos, la irreversibilidad de los procesos, lo incommovible de la realidad, reiteradas hasta lo fastidioso, se me van antojando cada vez más sospechosas de constituir realmente, bajo el siempre tan prestigioso barnizado de la racionalidad y objetividad, el caballo de Troya con que la fuerza y el poder intentan expugnar los últimos reductos de la ciudadela del espíritu (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 448).

«Espíritu» versus «poder»

En realidad, este tercer rasgo del *espíritu* que vamos a destacar es una consecuencia del anterior. Hemos dicho que la *facticidad*, especialmente en lo que se refiere al mundo de la historia y las relaciones humanas, es hija de los «poderes de este mundo». Por eso la obstinación del *espíritu* contra tal facticidad se puede expresar también como obstinación contra el *poder*.

Ferlosio sugiere que la actitud específicamente religiosa se alza contra «el imponente poder del mundo». Mas ocurre que, en ciertas ideologías, el imponente poder del mundo procede de la voluntad del mismísimo «Criador», e incluso se identifica con él. De ahí la sublevación ante este Criador que se parece a un gato jugando con el infeliz ratón al que, inevitablemente, terminará por engullir. Esta imagen es la que utiliza Sánchez Ferlosio en un artículo al que ya nos hemos referido: «La homilía del ratón» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 99-102).

«¡Pero yo os digo que no os entreguéis!», exhorta Ferlosio. Empuñar la «espada del albedrío» es obstinarse contra el principio de realidad. Por eso la hispanista Rosa Rossi ha

calificado los escritos de Sánchez Ferlosio como «espirituales» y de corte «juancrucista»⁽²⁶⁵⁾ por pretender «definir una experiencia llena de tensión que apunte, en una persona, más allá de la pura facticidad».

Señalemos, por último, que ese mismo *espíritu* que se alza contra el poder se alza también contra el derecho en cuanto que *destino* (v. 7.3.1.2.). Decir *espíritu* es decir incitación del albedrío. Si esto es así, entonces el espíritu es también lo contrario del destino. En efecto, en el artículo que más explícitamente trata de la conexión entre el derecho y el destino, cuando Ferlosio elogia la capacidad para negarse a aceptar los determinismos que la Justicia genera y que hacen realidad la mentira del destino, afirma: «las instituciones de justicia tienen el deber de saber reconocer en un trance semejante, el momento preciso de la redención, el repentino *rayo de luz del albedrío*» (Ibíd., 704).

«Espíritu» versus «moral de identidad»

La concepción del «espíritu» como aquello que «llama desde fuera» también se puede expresar mediante la crítica de lo que Ferlosio ha denominado «moral de identidad». Moral de identidad es aquella cuyo principal y casi único imperativo reza: «sé el que eres», es decir, «conserva tu identidad». A este imperativo, Ferlosio contrapone el evangélico «Niégate a ti mismo»⁽²⁶⁶⁾.

Ferlosio se refiere en varias ocasiones a esta máxima y la interpreta en la línea de su negativa a conceder a los hechos «credenciales de legitimidad» solo porque son los hechos. La cuestión decisiva es que, a tenor de lo que acabamos de señalar, el *hecho* al que habría que denegar las credenciales de legitimidad es el de la propia identidad, es decir, el hecho de «ser quien soy», el hecho de «tener lo que la naturaleza me ha dado», el hecho de «haber nacido donde he nacido», etcétera.

Si la concepción de la identidad como algo valioso en sí mismo configura la *moral de identidad*, la respuesta a la llamada del espíritu se corresponde con la que Ferlosio denomina *moral de perfección*. Un «pecio» que precisamente lleva por título *Moral de perfección y moral de identidad*, expresa esta contraposición:

Conforme a la moral de perfección, el movimiento de la bondad cambia el sujeto en cada una de sus obras, lo hace ser otro, nuevo, mejor y diferente cada vez. Ser bueno aparejará, entonces, *dejar de parecerse a sí mismo*, al menos un poquito cada día. En consecuencia, ya el mero seguir siendo idéntico a sí mismo es ser peor que uno mismo. Y complacerse en ello es abyección» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 11).

Reparemos en las frases y expresiones de este pecio. En primer lugar, parece claro que ese «mero complacerse» en seguir siendo idéntico a sí mismo es una forma de hablar de la «moral de identidad». Además, afirma Ferlosio que «el movimiento de la bondad cambia al sujeto...», que «lo hace ser otro»... Es clara la sintonía o la afinidad de este «pecio» con el «salir fuera» de «Weg von hier, das ist mein Ziel».

²⁶⁵ El adjetivo alude a San Juan de la Cruz en cuya poesía alienta el impulso de trascender lo fáctico, lo dado, de modo que usa frecuentemente imágenes expresivas de un cierto «salir fuera»: «*pasaré los fuertes y fronteras...*», «*salí sin ser notada...*» (San Juan de la Cruz, *Poesías*, Castalia, Madrid, 2000, 106. 115).

²⁶⁶ Mc 8, 34 y paralelos.

Así pues, el negarse a uno mismo no tiene que ver, para Ferlosio, con el sacrificio de los bienes de la vida ni con la mortificación enfermiza de la libertad y la autonomía. Al contrario, en la capacidad de negarse a uno mismo se manifiesta la verdadera asunción del albedrío. Esta capacidad es lo auténticamente moral o espiritual. La «moral de identidad» es la inversión del verdadero criterio de santidad. Frente a esta moral de identidad, toda gran moral, sobre todo si es propiamente religiosa, apela a la libertad de «cambiar al yo».

Pero la identidad que critica Ferlosio no solo es la identidad individual sino también la colectiva. La moral de la identidad colectiva establece que una comunidad solo llega a «realizarse» si es fiel a su identidad «conforme ha venido siendo decantada, pulimentada y bruñida por la historia». Pues bien, la moral de perfección incitaría a dejar atrás este aprecio por la identidad colectiva. El *Discurso de Gerona* ilustra magníficamente esta actitud crítica. Se trata de un texto no carente de tono irónico, casi paródico, en el que el ataque se dirige a la moral de identidad, aplicada tanto a individuos como a colectivos:

El fundamento filosófico de la moral de identidad y el hábito religioso del culto a San Simismo no consisten sino en la convicción de que nadie puede encarnar su propia vida ni darle cumplimiento más que rigiéndola y conformándola con arreglo a cierta peculiar figura embrionariamente inscrita a nativitate en las entrañas del sujeto. Quien no llega a ajustarse en un grado apreciable a este principio no *se realiza* como ser humano y naufraga o se desvanece en la mentira, en la inesencia y en la inautenticidad. Bien a la vista está la vuelta de campana que ha sufrido el criterio de santidad, con la inversión diametral en el sentido de la referencia por la que se gobierna la moral. El solo morfema reflexivo «se» que aparece en el verbo «realizarse», cuya noción enuncia por lo visto el contenido y el designio propios de la nueva moral, anuncia, sin equívoco posible, el giro de 180 grados que ha sufrido la directriz de referencia con respecto a aquellos ya lejanos días en que era el libre, exterior, lejano soplo del espíritu, la voz de aquel que clama en el desierto, quien seducía las almas y daba aliento a la naturaleza para elevarse hacia la perfección⁽²⁶⁷⁾. Hoy, por lo visto, nadie considera que pueda hallarse en la tierra ni en el cielo otro santo más digno de imitar que él mismo. El santo universal, el santo único es hoy únicamente San Simismo.

Referida a comunidades, la moral de identidad se plasma en fórmula filogenética que ofrece a los individuos en cuanto miembros de tal comunidad cánones ideales, paradigmas de estilo y de conducta a los que han de atenerse si quieren realizarse como miembros de tal comunidad. La moral de la identidad supone que una comunidad tan sólo puede cumplirse como «personalidad auténtica» —es su jerga, yo no tengo la culpa—, tan sólo llega a «realizarse» —sigue siendo su jerga—, en cualquier cometido o papel de existencia, si lo hace con arreglo a la figura que en tal papel le corresponde conforme ha venido siendo decantada, pulimentada y bruñida por la historia, depositándose en el órgano expresamente capacitado para almacenar, cuidar y mantener siempre vivos y dispuestos los sagrados cánones de las esencias patrias en honda y permanente compenetración con las más soterrañas raíces ancestrales; las que le dicta la conciencia histórica.

La conciencia histórica es el órgano específico por el que la identidad de un pueblo se mantiene invariable y palpitante y se hace vigente y manifiesta. ¡Ay del pueblo que apague o disminuya su conciencia histórica, o de cualquier individuo de ese pueblo que descuide o pierda su participación en ella! Ni pueblos ni personas pueden hacer traición a sus raíces, contradecir su propia identidad, con estilos y formas que les son extraños (Ibíd., 272-273).

Frente al imperativo tiránico de conservar la identidad, el *espíritu* excita el albedrío, incita a la salida a un *afuera*, a un más allá de lo que un hombre o un colectivo ha sido y es. El evangélico «Niégate a ti mismo» es una máxima que apela al albedrío humano, frente al determinismo en el que nos coloca el compromiso de identidad del yo consigo mismo;

²⁶⁷ Sánchez Ferlosio remite aquí a «Weg von hier, das ist mein Ziel».

compromiso que tiene, entre otras indeseables consecuencias, «la impía, idólatra y ególatra moral de identidad».

8.2.4. Religión «en el buen y en el mal sentido».

Las ideas de Sánchez Ferlosio sobre la religión a las que aquí nos hemos referido lo ponen en relación con otros pensadores cuyo talante intelectual también está marcado por alguna forma de rechazo de la «legitimación fáctica». Ya hemos mencionado a uno muy destacado en el ámbito español: Agustín García Calvo. Ahora vamos a mostrar las afinidades que, en lo que a la religión se refiere, existen entre Ferlosio y la Escuela de Fráncfort.

El rechazo de la facticidad, y la forma que tiene Ferlosio de identificarlo con la actitud religiosa, nos parece especialmente afín a las tesis de Horkheimer, quien, ya desde *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937) denunció la absolutización de lo real, es decir, la falta de cuestionamiento del mundo, su asunción como algo dado, como un conjunto de facticidades que simplemente espera a ser aprehendido (Horkheimer, 2000, 34-35). Para Horkheimer, la religión tiene una esencial función crítica frente a una facticidad no cuestionada. Si Sánchez Ferlosio habla de «obstinación», Horkheimer habla de «protesta». Llega a afirmar que la religión es portadora de la misma negación que la Teoría Crítica quiere expresar. Ante la barbarie, ante la deshumanización, en definitiva... ante la injusticia, la teología, como expresión de la verdad que aún se contiene en la religión, sería la expresión de un «anhelo de justicia consumada» (Sánchez (Ed.), 2000, 174) ⁽²⁶⁸⁾. Por eso define también Horkheimer la teología como la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no permanezca tal; es «la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra» (Ibíd., 169).

Ya conocemos los recelos de Sánchez Ferlosio con respecto a «la esperanza» (v. 8.2.1.), recelos que responden a la idea de que la esperanza parece aguardar lo que podríamos describir como *sustitución de una facticidad por otra facticidad*. Teniendo en cuenta estos recelos, ¿cómo interpretar esta concepción que tiene Horkheimer de la teología como *esperanza* de que la injusticia no tenga la última palabra? Creemos que hay que tener presente que Horkheimer, aunque hable de «esperanza», considera que el núcleo más verdadero de la teología es el «anhelo». La teología no puede afirmar que exista un Dios consumidor de la justicia (Cf. Sánchez (Ed.), 2000, 193-194) ⁽²⁶⁹⁾. Nada *positivo* se puede afirmar sobre ese Dios. Tampoco sobre la verdad. Ya declaraba Horkheimer, con Adorno, en *Dialéctica de la ilustración*, que «hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia» (Adorno-Horkheimer, 2003, 261). Mas no puede haber una expresión positiva de esa verdad, solo queda el anhelo. En sus últimos años, Horkheimer insistió especialmente en este anhelo de justicia que, por lo que tiene de negación radical de la realidad presente, definió como «anhelo de lo totalmente Otro».

²⁶⁸ Horkheimer, M: «El anhelo de lo totalmente otro». Entrevista con Helmut Gumnior (1970). Se ha hablado de «*nostalgia* de lo totalmente Otro» en Horkheimer. Pero aquí utilizamos «anhelo», que es el término propuesto por Juan José Sánchez, principal traductor y editor de Horkheimer en España (Cf. Sánchez (Ed.), 2000, 29). Efectivamente, la «nostalgia» connota más referencia a una facticidad que el «anhelo».

²⁶⁹ Horkheimer, M: «Lo que llamamos “sentido” desaparecerá». Conversación con Georg Wolf y Helmut Gumnior -Fragmento- (1970).

Es posible que, así descrita, la *esperanza* no le sonase a Sánchez Ferlosio tan «a moneda falsa». Podemos interpretar quizá que lo que a nuestro autor le suena «a moneda falsa» es la tendencia de las religiones a ser «afirmativas», yendo más allá del mero anhelo.

Como ya hemos expuesto, las religiones históricas nunca están completamente libres de convertir a los dioses en legitimadores de la impiedad, es decir, no están libres de abrigar «usos y esquemas irreligiosos», (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 344-345). La religión puede «traicionarse a sí misma», convirtiéndose en lo que Horkheimer llamó «religión en el mal sentido». Para Horkheimer, hay una religión «en el buen sentido», que es negación de lo dado, y hay una religión «en el mal sentido», que es ese mismo impulso «pervertido en afirmación», en justificación de la realidad a pesar de sus desgarros. Religión en el mal sentido es la racionalización que proclama un sentido para el mal y el sufrimiento (Sánchez (Ed.), 2000, 226) ⁽²⁷⁰⁾. Para evitar esa perversión, la filosofía (al menos en cuanto Teoría Crítica) debe renunciar a anunciar un nuevo cielo: «el cielo hacia el que pudiera indicarse el camino no sería tal» (Ibíd., 225) ⁽²⁷¹⁾. Es fácil apreciar la afinidad entre esta idea de Horkheimer y la insistencia de Ferlosio en que lo específicamente religioso de las utopías es su mera representación, no a la expectativa de su realización fáctica (v. 8.2.1.).

La religión «en el mal sentido» es, pues, «religión afirmativa», una religión que pacta con la lógica de la historia y deja de ser negación de este mundo. Con términos de Sánchez Ferlosio, diríamos que la religiosidad se traiciona «capitalmente» a sí misma si esgrime como «voluntad divina» el principio de realidad en cuyo rechazo estaba su esencia.

De entre los «usos y esquemas irreligiosos» que pueden abrigar las religiones históricas, el principio sacrificial como lógica legitimadora es, según hemos visto, uno de los principales blancos de la crítica de Sánchez Ferlosio. La secularización de la mentalidad sacrificial (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, II, 466) ⁽²⁷²⁾ hace que pervivan, desde el inicio de la modernidad, y hasta hoy, esos «usos y esquemas» legitimadores que antiguamente tenían una envoltura religiosa. Siguen vigentes, al servicio de la justificación de la facticidad. En la medida en que el mundo moderno mantiene estos «usos y esquemas», no podemos decir que en él *se piense*, si es que pensar auténticamente es *pensar otra realidad*, como viene a decir Adorno en su *Dialéctica negativa* ⁽²⁷³⁾.

Mientras no cambien los dioses, mientras las religiones «en el mal sentido» (ya sean las tradicionales o sus versiones laicas) sigan legitimando la realidad (incluyendo el sufrimiento), se seguirán mitificando los hechos. Seguirá siendo acertado el juicio emitido por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración*: «en el mundo ilustrado la mitología se ha disuelto en

²⁷⁰ Horkheimer, M: «¿Qué es religión?». En «Notas 1949-1969».

²⁷¹ Horkheimer, M: «Teoría Crítica». En «Notas 1949-1969».

²⁷² Para ser más precisos, la idea de Sánchez Ferlosio es que la noción de sufrimiento se desliza desde el aspecto y contexto religioso hacia «el actual aspecto laico», generando así «energías de civilización y de progreso» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 466).

²⁷³ La frase de Adorno a la que nos referimos es esta: «Con la prohibición de pensar, el pensar sanciona lo que meramente es. La necesidad genuinamente crítica del pensamiento de despertar de la fantasmagoría de la cultura está asimilada, canalizada, conducida a la falsa consciencia. La cultura que envuelve al pensamiento lo ha desacostumbrado de la pregunta por qué es todo y para qué (...) En lugar de eso se entroniza lo de una vez por todas así» (Adorno, 2005, 89).

profanidad» (Adorno-Horkheimer, 2003, 81). Frente a la mitificación de los hechos, pensar auténticamente es pensar otra realidad. En esto consiste la «perspectiva de la redención» que el pensamiento debe necesariamente adoptar para ser tal (Adorno, 1999, 250).

Ahora bien, pese a estas coincidencias, y por mucho que Sánchez Ferlosio sea lector de Adorno (e incluso lo cite con frecuencia), creemos que sería un error inferir que haya deudas del pensamiento de Sánchez Ferlosio con la Escuela de Frankfurt. Sí podemos afirmar, en cambio, que algunas de las ideas del uno y de los otros están emparentadas, o confluyen. De hecho, Ferlosio utiliza frecuentemente expresiones de Adorno en las cuales se reconoce. Hay coincidencias en las que acaso podríamos observar una sensibilidad de época (o, mejor, *una* de las sensibilidades de la época, pues no todos los pensadores contemporáneos la comparten).

8.3. El Cristianismo ⁽²⁷⁴⁾

Recapitulando lo dicho en los dos apartados anteriores, podemos decir que hay una doble función potencial de la religión: puede legitimar la facticidad u obstinarse contra ella. Lo específicamente religioso es la obstinación pero, en las religiones históricas, el acatamiento del principio de realidad ha dado lugar a complicidades con el poder del mundo. La actitud religiosa es obstinación contra la facticidad pero las religiones históricas pueden abrigar (y de hecho han abrigado) en sí mismas usos y esquemas irreligiosos, «hasta representar precisamente el antiespíritu» (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, II, 344-345). Pues bien, el Cristianismo, tal como lo retrata Ferlosio, ejemplifica este doble rostro de la religión. Por eso estudiamos aquí las referencias que su obra contiene a esta religión.

Ferlosio no se describe a sí mismo como cristiano, ni siquiera como hombre religioso. Ya hemos mostrado que en su obra abundan los elementos para una crítica de la idea de Dios. También hemos mostrado cómo Ferlosio contempla la concepción monoteísta de modo especialmente crítico, y hemos indicado que, de modo particular, ha manifestado su rechazo del monoteísmo bíblico; a sus ojos, el Dios bíblico (el del Antiguo Testamento en particular), se identifica con la ira y el furor guerrero.

Ahora bien, esto no impide a Ferlosio ser un atento lector e intérprete de la Biblia, y un buen conocedor de la historia de la Iglesia y de la teología, así como reclamar el derecho a tener por «suyo» a Jesús de Nazaret. A este respecto, podemos ver cómo, en el siguiente «pecio», niega que Jesús y la Biblia tengan un único propietario y administrador:

¡Qué usurpación más inaudita la de quienes habiendo proscrito y aun quemado durante siglos los libros de los impíos quieren ahora confiscarles virtualmente la Sagrada Biblia, reclamando para sí el monopolio del derecho a administrar en exclusiva su lectura y su interpretación! ¡La Biblia es mía y no dejaré que me usurpen el derecho de blasfemar del iracundo barbudo del Sinaí, la más terrible

²⁷⁴ Este apartado también podría titularse «La tradición judeo-cristiana», pues no faltan referencias específicas a la religiosidad judía en la obra de Ferlosio. Además, sus ensayos y artículos aluden en no pocas ocasiones a narraciones, imágenes y nociones del Antiguo Testamento y, por tanto, no específicamente cristianas. Sin embargo, estas referencias son menos abundantes y más indirectamente relacionadas con el tema que nos ocupa en este capítulo. Recuérdese que, en este punto de nuestro estudio, estamos presentando lo que Ferlosio entiende por actitud religiosa y que se trata ahora de describir el modo en que el Cristianismo ejemplifica la fidelidad y la infidelidad de las religiones históricas a esa actitud.

tempestad que jamás precipitó sobre las pobres cabezas de los hombres, ni de invocar por mío, y tal como yo quiera, al niño de Belén o a Jesús de Nazaret! (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 111).

Una vez más, la actitud de Ferlosio nos hace pensar en la del Mairena de Antonio Machado, que dijo a sus alumnos: «Y si el Cristo vuelve, de un modo o de otro, ¿renegaremos de Él porque también lo esperan los sacristanes?» (Machado, 1998, II, 122). Aunque Ferlosio no cita expresamente a Machado, y a pesar de que, probablemente, este autor no tenga una influencia directa en las posiciones aquel con respecto al Cristianismo, la afinidad de las actitudes existe y merece ser señalada. Es cierto que la intensidad del sentimiento de adhesión y el grado de interés por el cristianismo no es el mismo en ambos autores. Es mayor en Machado. Pero también este último ejerció, como Ferlosio, el derecho de «invocar por mío, y *tal como yo quiera*», a Jesús de Nazaret. Hasta tal punto lo invocó Machado a su manera que interpretó la divinidad de Jesús según su propia idea de Dios y del cristianismo:

Sobre la divinidad de Jesús he de decir que nunca he dudado de ella. O el Cristo fue el divino verbo encarnado milagrosamente en las entrañas vírgenes de María, y salido al mundo para expiar en él los pecados del hombre, que es la versión ortodoxa, difícil de comprender, pero no exenta de fecundidad; o fue, por el contrario, el hombre que se hace Dios, *deviene* Dios para expiar en la Cruz los pecados más graves de la divinidad misma, que es la versión heterodoxa, y no menos profunda, de mi maestro. Como veis, ambas ponen a salvo la divinidad de Jesús. Sobre las dos habéis de meditar, bien con el propósito de conciliarlas, salvando, no ya la divinidad, que por sí misma se salva, sino el origen divino del Crucificado, bien, si ello no fuere posible, con el valor suficiente para eliminar una de ellas y ver en la otra el hecho cristiano en toda su pureza (Ibíd., 29) ⁽²⁷⁵⁾.

Retomando la exposición de las opiniones propias de Ferlosio, parece, en fin, que en el Cristianismo histórico se verifica la coexistencia de diversos elementos, algunos de los cuales son motivo de aprecio para nuestro autor, mientras que otros provocan su rechazo. Comenzaremos enunciando estos elementos (se comprobará que bastantes de ellos han sido ya mencionados a lo largo de este estudio). Los principales elementos que Ferlosio aprecia en el cristianismo los podemos enunciar así:

- Ferlosio considera que el Cristianismo nació como una actitud de desdén hacia los poderes de este mundo. En esta línea (y no en un sentido conciliador) interpreta la frase de Jesús «Dad al César lo que es del César» (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, I, 328ss).
- Interpreta la máxima evangélica «Niégate a ti mismo» como una exhortación que impugna y desactiva el «fetichismo» de la identidad. De modo particular, conviene recordar que Ferlosio ve en la mencionada máxima una suerte de desacato, por una parte, a la «moral de identidad», cuyo primer principio es «sé el que eres», y por otra, al «compromiso del yo consigo mismo», de modo que queda desactivada la lógica justificadora de la guerra, la fatalidad con la que se desencadena la violencia cuando se ha proferido la amenaza (v. 6.4.).
- En el marco de su crítica a la mentalidad «justiciera», Ferlosio se ha referido a «la benigna figura *cristiana* del pecador». A diferencia del «réprobo», el pecador seguía siendo «de los nuestros» y, por definición, es susceptible de redención. Así pues, en el *pecador* permanece

²⁷⁵ Pensar en Jesús como el hombre que «se hace Dios» es algo que se aleja, ciertamente, de la postura de Ferlosio. Y es que las únicas afinidades que pretendemos señalar son, por una parte, el común interés por Jesús de Nazaret, y por otra, el hecho de que, en ambos autores, este interés no solo no implica un compromiso institucional o doctrinal con la Iglesia, sino que de hecho se ha vivido al margen de ella y con actitudes críticas hacia ella.

vivo el albedrío (v. 7.3.1.1.). Por eso afirma: «No es, ciertamente, del menor título de honor que merece hacerse al cristianismo el de haber inventado la figura del *pecador*» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 700).

- Ferlosio no oculta su aprecio por pensadores cristianos como Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria. Del primero destaca sus ideas iusnaturalistas, en las cuales se encontraría la base de la crítica a abusos y barbaries como, por ejemplo, las cometidas durante el «descubrimiento» y colonización de las Indias. A propósito de este mismo tema reivindica también –aunque no tan frecuentemente como lo hace con Santo Tomás– a Francisco de Vitoria, incluso «contra sus apologetas» (v. 5.3.2.).
- Y Ferlosio, en fin, tiene por «suyo» a Jesús de Nazaret. Ya hemos citado el texto en el que así lo afirma. En la misma línea, podemos recordar un artículo de 1990 en el que habló de «la dulce y benéfica persona del añorado Jesús de Nazaret» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 226) ⁽²⁷⁶⁾.

De las críticas de Ferlosio al Cristianismo proponemos la siguiente recapitulación:

- Históricamente, ha habido una connivencia del Cristianismo con el poder.
- El Dios cristiano también ha sido invocado para legitimar la guerra y la dominación, con lo que participa de la «pravitas» a la que nos hemos referido anteriormente (en general, es el monoteísmo lo que critica Ferlosio, pero el monoteísmo bíblico es el más frecuentemente impugnado a lo largo de su obra).
- La verdad cristiana (y, en general, la de todo monoteísmo) es una y unívoca; por otra parte, en la concepción cristiana de la verdad hay dos confusiones indeseables: una es la que se da entre lo verdadero (aspecto «mental») y lo que salva (aspecto «pragmático»); otra es la que se produce al llamar «verdad» a lo que en realidad es «certidumbre».
- La ética cristiana nació como una ética «de prójimo» y, progresivamente, se convirtió en una ética de «salvación personal».
- Cristiano es el *sacrificio* de los bienes en el altar de los valores.
- Cristiana (calvinista concretamente) es la idea de predestinación, negadora del albedrío e íntimamente relacionada con «la perversión moral de la justicia» (v. 7.3.1.).

Estas enumeraciones requieren algunas aclaraciones:

- 1) Se puede apreciar que el primer punto de la segunda enumeración (connivencias con el poder) representa el olvido del primer elemento de la primera enumeración (desdén hacia el poder), y que la quinta crítica (a la idea de predestinación) señala el olvido del tercer elemento positivo (la «benigna figura del pecador»). Sin embargo, no debe

²⁷⁶ El artículo en cuestión es «¿Bombardeada por unanimidad?» (*El País*, 25 de octubre de 1990), en el que Ferlosio manifestó opiniones en la línea de la crítica de la «moral ecuménica». A propósito de cierta reclamación de unanimidad en una resolución de lo ONU que habría de legitimar un ataque «aliado», sostiene que eso sería algo «tan aterrador como una segunda encarnación divina no en *la dulce y benéfica persona del añorado Jesús de Nazaret*, sino –como por una suerte de perversa regresión veterotestamentaria– en la barbi-iracunda, tonitruante y tenebrosa persona del viejo Dios del Sinaí, Yahvé, Señor de los Ejércitos» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 226).

interpretarse que hay una correspondencia uno a uno de los elementos positivos con los negativos. Esto solo ocurre en los dos casos mencionados.

- 2) Casi todos sus elementos han sido ya mencionados en este estudio, si bien los hemos estudiado genéricamente. Lo que ahora nos ocupa es la relación del Cristianismo con esos temas. Por eso presentamos ahora, con algo más de extensión, las referencias expresas al Cristianismo que Ferlosio ha hecho al hilo de sus reflexiones sobre esos asuntos que ya hemos presentado genéricamente (el lenguaje y la verdad, la mentalidad sacrificial, la «síntesis de la facticidad», La Historia Universal como historia de la dominación, El Estado, la crítica del «justiciero», la obstinación contra la facticidad, la moral de identidad...).
- 3) Aunque las dos enumeraciones tienen casi el mismo número de elementos, nos precipitaríamos si nos representásemos la actitud de Ferlosio ante el Cristianismo mediante la imagen de una balanza equilibrada. Este balance lo haremos más adelante. Nos limitaremos, pues, por ahora, a estudiar los aspectos del cristianismo que han sido objeto de mayor atención por parte de Ferlosio, dejando para el final de esta sección una posible interpretación de lo que ahora pasamos a exponer.

8.3.1. El Cristianismo y el poder.

En la obra de Ferlosio hay una estima por el mensaje evangélico, en cuyo centro se detecta, como uno de sus elementos más dignos de aprecio, una actitud de desdén hacia el poder. Ahora bien, esto no le impide criticar las alianzas históricas de los cristianos con «los poderes de este mundo». Recordemos, a este respecto, el fragmento de *Cuando la flecha está en el arco...* en el que se pone de manifiesto cómo, incluso esos elementos positivos del cristianismo, vieron facilitada su extensión gracias a la dominación imperial romana:

El cristianismo debió de desplegarse en una situación parecida a la nuestra: la producida por la territorialización, la dispersión y la desnaturalización iniciadas por el imperio macedonio y coronadas por el romano; gracias a ellas pudo llegar a concebirse una ética como la cristiana, común y, sobre todo, indistintamente vigente para todos los humanos. Si bien, el éxito del «Niégate a ti mismo» podría también atribuirse maliciosamente al hecho de que convertía en principio ético y en vía de salvación lo que ya la universal territorialización, desnaturalización y fungibilización macedónico-romana había perpetrado contra los hombres de todas las maneras. Y del hecho de haber edificado sobre tan mal solar podrían venir también los gérmenes de mala universalidad que, ya desde Nicea o desde antes, corrompieron al Cristianismo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 501).

Sabemos que Ferlosio aprecia el evangélico «Niégate a ti mismo» por su potencial efecto disolvente del «compromiso de identidad del yo consigo mismo» y por su benéfico efecto en cuanto a evitar la «síntesis de la fatalidad» (v. 6.4. y 8.2.3.). Pero esto no le impide mostrar, al mismo tiempo, su rechazo de las alianzas entre el cristianismo histórico y el poder, sin ignorar que precisamente tales alianzas son uno de los factores que facilitaron la difusión de los mencionados elementos positivos del cristianismo (Ibíd., 500-501).

Ahora bien, por mucho que el cristianismo, como religión positiva, se haya beneficiado de un contexto histórico y político que hizo posible la extensión de sus aspectos más positivos, sabemos también ya que la «buena universalidad» es, desde el punto de vista de Ferlosio, algo que pertenece a la esencia de la actitud religiosa. Parece, por tanto, que no fue la estructura

socio-política del Imperio Romano lo único que hizo del cristianismo una moral «indistintamente vigente para todos los seres humanos», sino que la universalidad forma parte de toda religiosidad que no se traicione a sí misma.

Como ya hemos señalado, el desacato a los poderes de este mundo es uno de los rasgos o manifestaciones del «espíritu». De ello se sigue que, si algo de *espíritu* hay en el cristianismo, si algo hay en él de verdadera actitud *religiosa*, los cristianos no pueden aliarse con el poder. Mas de sobra sabemos que sí se ha dado esa connivencia. De ahí que el Concilio de Nicea sea un hecho tan significativo (277). En virtud del estado de cosas que Nicea incoa y representa, la Iglesia tuvo que reconocer, acatar y bendecir el poder del Estado a cambio de su protección. Estas concesiones al poder temporal se legitimaron con lo que Ferlosio considera una tergiversación del célebre «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17) por parte de los «albaceas del Nuevo Testamento».

Han llegado [los «albaceas del Nuevo Testamento»] a desvirtuar y corromper *ad hoc*, abusando de la dormida literalidad, la evidente intención irónica y despectiva de las palabras evangélicas que claramente excluían toda posible mezcla o confusión, o pacto, o compromiso con el Príncipe de este Mundo y sus poderes. Perpetrando, en efecto, la más escandalosa e insostenible de las tergiversaciones hermenéuticas, a partir de la frase de Jesús «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», que para el que quiera entender no es, obviamente, sino una gallarda incitación a la dignidad de *espíritu*, al desdén frente a los bienes y los poderes terrenales (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 329) (278).

En las claudicaciones del cristianismo histórico ante el poder, Sánchez Ferlosio ve un espectáculo desmoralizador «para quien quiera que, creyente o no creyente, conserve una idea un poco elevada de lo que es una religión, o guarde, a pesar de todo, un mínimo de estima por el mensaje evangélico» (Ibíd., 330-331). Y, en un artículo de la misma época titulado «Por alusiones» (*El País*, 14 de noviembre de 1980), Ferlosio se pregunta si Nicea no supuso «una derrota del *espíritu*», una «gran catástrofe» para el cristianismo. La cuestión que Ferlosio pretende plantear es la de si, a partir de Nicea, el cristianismo no fue «atraído a pactar con los poderes que había venido a confundir y disolver». Cabe añadir, por otra parte, que, como afirma en este mismo artículo, si los avatares del cristianismo histórico son objeto de interés, no es, principalmente, porque la cuestión de fondo sea la historia de la Iglesia. Ferlosio insiste en que la cuestión de fondo, «el tema», es otro, a saber: «*los avatares del espíritu frente al poder*» (Ibíd., 335.). De ahí nuestro interés por explicar la actitud de Ferlosio con respecto a la connivencia del Cristianismo con el poder (o a la utilización e instrumentalización del Cristianismo por parte del Poder).

Para Ferlosio, Nicea representa el origen de una situación que se prolongaría durante muchos siglos, en la que el Cristianismo estuvo unido al Poder y el Poder instrumentalizó al

²⁷⁷ Convocado por el emperador Constantino y celebrado en el año 325, el Concilio de Nicea representa, entre otras cosas, la unión del cristianismo con el Estado, si bien este proceso no culminaría hasta el edicto «Cunctos Populos» de Teodosio, en el año 380. Ferlosio ha tratado este asunto en *God & Gun*. El proceso del que Nicea es exponente y capítulo decisivo consiste en la progresiva convergencia «entre la unidad y unicidad del Imperio y la concomitante unidad y unicidad de la Iglesia Cristiana, engrandecida y al mismo tiempo capitidismínuida por el favor imperial» (Cf. Sánchez Ferlosio, 2008a, 213-215).

²⁷⁸ «Tibi dabo» (*El País*, 2 de noviembre de 1980). Ferlosio publicó este artículo en el contexto de la preparación de la ley del divorcio en España, con los rechazos que suscitó. Argumentaba que la jerarquía católica, al pretender que el poder temporal garantizase la indisolubilidad del matrimonio «mediante la constrictión puramente exterior de las estrecheces legales», mostraba su falta de fe en el carisma del sacramento, el cual, en principio, debería poder sostener por sí solo la convicción en la conciencia de los fieles.

Cristianismo para legitimar la dominación. Las consecuencias que de ello se siguieron para los pueblos y para las personas concretas ya se han estudiado en el capítulo de nuestro estudio dedicado a la impugnación de la historia como *historia de la dominación* (v. 5.2. y 5.3.2.). Profundicemos ahora, por tanto, en las consecuencias que esta connivencia con el poder tuvo para el propio Cristianismo. Entre estas consecuencias podemos destacar las siguientes, comentadas por Ferlosio a lo largo de su producción como ensayista y articulista:

1) *El procedimiento que habría de fijar la ortodoxia cristiana adoptó las formas propias del derecho profano.* En consecuencia, la verdad se convirtió, para la Iglesia, en una *categoría jurídica*. El artículo de 1999 titulado «La música celestial de la Verdad» incluye un comentario sobre la crítica dirigida por Juan Pablo II (en la Encíclica *Fides et ratio*, capítulo V, n. 56) a la mentalidad que relaciona la verdad con el consenso y no con la adecuación del intelecto a la realidad objetiva. En respuesta a la Encíclica, Ferlosio señala que la forma de los sínodos que fijaron la ortodoxia no era otra que la que, en el derecho profano, tenía el proceso por controversia verbal entre partes querellantes. Por tanto, lo que en la doctrina cristiana se tiene por *la verdad* no es sino el fruto de un determinado procedimiento (Cf. Sánchez Ferlosio, 2000, 133-135) ⁽²⁷⁹⁾.

2) *Esta forma de fijar la ortodoxia supuso asimismo una imposición de la literalidad en la asunción de determinadas formulas. A su vez, esta imposición de la literalidad trae consigo una «des-semantización» de lo que se dice.* En el texto de 1992 titulado «El rito y la cultura» ⁽²⁸⁰⁾, Ferlosio se refirió a este fenómeno. Una vez más, su argumentación incluye una alusión a Constantino y a Nicea. Se refiere a este Concilio como a una «acerba logomaquia», y a la intervención de Constantino como al arbitraje que condujo a «la des-semantizadora solución» de que todas las comunidades tuviesen que acatar la literalidad de ciertas palabras. El compromiso con una determinada fórmula «des-semantizada», la utilización de unas palabras concretas que eran ya poco más que una «contraseña», determinaba el límite de la pertenencia y la no pertenencia a la *Ecclesia* (Sánchez Ferlosio, 2000, 142-143). Pues bien, sobre esto, comenta Ferlosio lo siguiente:

...la decisión de Constantino de sacralizar, haciéndola obligatoria, la mera literalidad del «consubstantialem patri» era del todo congruente con la institucionalización definitiva de la religión cristiana: el Credo de Nicea no fue formado con ninguna finalidad cognoscitiva o didáctica, sino, en tanto que «símbolo de Fe», con la simple función de marca o contraseña de la pertenencia (Ibíd., 143).

3) «*El cristianismo, nacido como Ilustración, degeneró en Cultura*». Este diagnóstico se encuentra en otro artículo: «Andalucismo» (*El País*, 28 de abril de 1996). En esta ocasión, Ferlosio elogia un artículo de Antonio Muñoz Molina sobre la devoción y las celebraciones del Rocío. Muñoz Molina mostraba una capacidad de «extrañamiento», de toma de distancia con respecto a la propia cultura que Ferlosio prefiere a la asunción del presupuesto de una «última e inapelable indiscutibilidad de su Santísimo Fetiche». Aquel

²⁷⁹ Cuando se refiere a datos históricos relativos a este asunto, Ferlosio cita frecuentemente *El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana*, de Eduardo Schwartz, Revisa de Occidente, Madrid, 1926. Considera Ferlosio que la obra de Schwartz es una obra «clásica» e «injustamente olvidada» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 199).

²⁸⁰ Texto leído por el autor en la Università degli Studi di Roma «La Sapienza» en abril de 1992, con motivo de la concesión del Doctorado honoris causa por la Università degli Studi de Roma.

que, a priori, descarta la posibilidad de que un elemento de su cultura resulte vacío y prescindible, no lleva a cabo un estudio «ilustrado». En esto se manifiesta, según Ferlosio, la *obligatoriedad* de la Cultura (281). De ahí el diagnóstico al que acabamos de referirnos:

El folclórico fetichismo rociero es una de tantas muestras de cómo desde el Concilio de Nicea (donde Osio –obispo de Córdoba, por cierto- le vendió a Constantino la sangre de Jesús de Nazaret a cambio del Imperio) el cristianismo, nacido como Ilustración, degeneró en Cultura, precisamente al verse reducido a la *obligatoriedad* de religión de Estado (Ibíd., 342-343).

Así pues, la unión con el poder del Estado implica, entre otras cosas, que el Cristianismo, «nacido como Ilustración», degenera en *Cultura*, en *Cultura obligatoria*. Ferlosio no especifica el significado que da a ese nacimiento del Cristianismo «como Ilustración», pero cabe interpretar que, si en este texto «Ilustración» se opone a «Cultura obligatoria», en el Cristianismo originario la Ilustración consiste en su distancia con respecto al Estado y en su cuestionamiento de diversos elementos de la cultura establecida.

Sin embargo, es importante insistir en que la unión del Cristianismo con el Poder también puede interpretarse como «fagocitación» del Cristianismo por parte del Estado, como utilización, como instrumentalización de la religión para legitimar la dominación. El recurso a la legitimación religiosa para la conquista y la dominación de nuevos territorios, a la que se refiere Sánchez Ferlosio en *Esas Yndias equivocadas y malditas*, ilustra bien esta instrumentalización (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, II, 737-738).

Ya sea que el Cristianismo se adueñase indebidamente del Poder o que el Poder sometiese al Cristianismo, instrumentalizándolo, el hecho, según Ferlosio, es que esta religión ha prestado importantes servicios al poder, y que uno de ellos es la legitimación de su acción dominadora. Por eso en este punto hemos de señalar la relevancia de un subrayado que hace Ferlosio relativo a la adscripción cristiana de Hegel. Recuérdese que la filosofía de la historia de Hegel es, a los ojos de Ferlosio, la más elaborada y prestigiosa legitimación de la Historia Universal (es decir, de la dominación), lo que es tanto como decir la más importante justificación del sufrimiento mediante la adjudicación de un *sentido* (v. 5.1.). Este es el subrayado al que nos acabamos de referir:

El cristiano Hegel, a diferencia del pagano Polibio, se sintió obligado a elaborarle a la historia universal una coartada, específicamente en lo que se refiere a las que Polibio llamaba «consecuencias marginales» y hoy se designan como «efectos colaterales» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 75).

Pero esto nos introduce ya en el siguiente punto de nuestro estudio de la interpretación que hace Ferlosio del Cristianismo.

8.3.2. Cristianismo y sacrificio.

Ya nos hemos referido al «pleito» entre los bienes y los valores (v. 2.2.2.) y a la mentalidad sacrificial o expiatoria (4.1.). Sabemos también que ambos temas están íntimamente relacionados, por cuanto la mentalidad sacrificial puede ser descrita como aquella para la cual los valores surgen del *sacrificio* de los bienes. Desde el punto de vista de Ferlosio, esta mentalidad es moralmente abyecta, ya que legitima el sufrimiento al adjudicarle un *sentido*.

²⁸¹ El artículo de Muñoz Molina se titulaba «Andalucía obligatoria» (*El País*, 13 de marzo de 1996).

Pues bien, en *El caso Manrique* (apéndice II a la segunda de las *Semanas el jardín*), la mentalidad sacrificial se considera, sin más, *cristiana*. En general, lo que en este texto se tiene por *cristiano* es el aprecio por lo no-perecedero y el correspondiente menosprecio de lo perecedero. Según Ferlosio, las coplas de Manrique resultan fallidas en cuanto a este objetivo de ensalzar lo no-perecedero si bien muchos, como por ejemplo Menéndez Pelayo, no las consideran fallidas a este respecto y, por tanto, ven en las coplas un manual de «cristiana filosofía».

Esta de «El caso Manrique» (texto que –recordémoslo– está fechado en 1973-1974) no es, ni mucho menos, la única alusión de Ferlosio al tema que ahora nos ocupa. A lo largo de su obra, ha señalado diversos aspectos e implicaciones de esta relación entre la mentalidad sacrificial y el Cristianismo.

Nos referiremos, en primer lugar, a *La música celestial de la verdad* (1999). Si en este punto de nuestro estudio resulta pertinente este texto es porque en él se refiere Ferlosio a las influencias de Filón de Alejandría en el Cristianismo. Entre esas influencias habría, según Ferlosio, una «letal». Se trata de aquella que, a partir de una antropología dualista ⁽²⁸²⁾ (más bien helénica y ajena, por cierto, al judaísmo del que nació el cristianismo), favoreció «el culto del cuerpo en la gimnasia». Todo esto formaba parte de una ética que en último término remite a la dominación, pues aquel que persigue la victoria debe infligirse a sí mismo, y aguantar, lo que un adversario podría infligirle. La capacidad del atleta para la automortificación y el autodomínio, su aguante del esfuerzo y del dolor, ilustran lo que, según Filón, sería propio de todas las virtudes. Otra idea de Filón citada por Ferlosio es aquella según la cual la parte racional del alma se puede describir conforme a la expresión estoica «to hegemonikón» («lo que manda», «lo que domina»). De modo que «la razón» es, según la lectura que Ferlosio hace de esta idea, la unidad de mando que ha de someter tanto a «las pasiones del alma» como a «los apetitos de la carne», y ponerlos al servicio de sus fines. «Racional» sería, pues, aquello que alcanza sus designios. Este es el patrón conforme al cual el Cristianismo racionaliza el sufrimiento:

Para el cristiano la racionalidad del sufrimiento (...) se referirá al designio de la salvación. A través de esta recuperación helénica el cristianismo convertirá en virtudes aquellas capacidades funcionales del cuerpo instrumental que tenían su fundamento en una ética de la dominación (Sánchez Ferlosio, 2000, 133).

Esta racionalización del sufrimiento es –recordémoslo– uno de los aspectos más relevantes de la mentalidad sacrificial.

Del año 2002 (*ABC*, 28 de mayo) es un artículo titulado «Catarsis», en el que, entre otras cuestiones, se refiere Ferlosio al poder de seducción de masas que muestran ciertos discursos. El antagonismo (y, especialmente, la guerra) es un contexto habitual de estas «catarsis». El artículo cita dos ejemplos de discursos que, en la época del nazismo y la Segunda Guerra Mundial, revelaron su capacidad para desencadenar la catarsis. Menciona, de un lado, la retórica de la «purificación», que se impuso en Alemania, y del otro, la apelación de Churchill al sacrificio, apelación que, según Ferlosio, no es sino la manifestación de una «ideología cristiana»:

[Churchill] removió el rescoldo de la ideología cristiana, la única de las concepciones de este mundo que le ofrecía el instrumento de catarsis del que podía ya esperar la salvación: el amor al sufrimiento.

²⁸² Sobre la asimilación, por parte del Cristianismo, de la antropología dualista, habló también Ferlosio en *Non olet* (Sánchez Ferlosio, 2003, 133-134).

«Sangre, sudor y lágrimas», tres líquidos, nótese bien, que hacían un agua lustral de incomparable poder de purificación: sacrificio expiatorio ante la diosa Albión... (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 29).

La idea de sacrificio (ya sea de forma explícita, ya sea como encarecimiento del *valor*) proporciona posibles interpretaciones de una dimensión de lo humano tan importante como es el trabajo. En diversas ocasiones, Ferlosio se ha interesado por el modo en que los cristianos han interpretado el trabajo (283). El trabajo puede interpretarse como maldición o como bendición. La primera interpretación responde a la interpretación habitual del relato del Génesis (284); la segunda es propia del espíritu protestante, si bien se ha extendido a otros contextos religiosos y culturales. Podemos resumir la posición de Ferlosio diciendo que la ética del trabajo (la interpretación del trabajo como bendición) se convierte para él en objeto de crítica por cuanto dicho aprecio implica una vivencia del tiempo como tiempo adquisitivo (v. 3.2.). La *sociedad de producción* (v. 10.1.) es una sociedad en la que predomina el aprecio por la generación de *valor* y, por tanto, es una sociedad en la que sigue vigente, aunque transmutada, la mentalidad sacrificial (pues los valores no son otra cosa que el resultado del *sacrificio* de los bienes). Pues bien, Ferlosio reivindica la vieja concepción del trabajo como maldición (en la medida en que la obtención del sustento con esfuerzo se presenta en el Génesis como castigo). Esto es así porque ve en esta «maldición del trabajo» una actitud de desdén y libertad frente al predominio de la ética de la laboriosidad y la productividad, que no es, al fin y al cabo, más que una modalidad de encarecimiento de los valores, del tiempo adquisitivo, en detrimento del tiempo consuntivo. De ahí la reacción crítica ante los discursos y actitudes que, en el cristianismo, han supuesto el abandono de aquella liberadora interpretación bíblica del trabajo como maldición. El protestantismo no ha sido el único que ha renegado de esta idea bíblica. El catolicismo habría hecho otro tanto. Esto es lo que apunta Ferlosio en la parte central de *Non Olet* (2003), donde interpreta algunos puntos de la doctrina católica como una reacomodación de las enseñanzas de «la Iglesia romana» con arreglo a las recientes formulaciones ideológicas de la racionalidad económica (racionalidad que tiene en la «falacia del productivismo» su idea guía). En apoyo de este juicio, el texto incluye la cita de un pasaje del Catecismo de la Iglesia Católica en el cual «el desarrollo de las actividades económicas» y el «crecimiento de la producción» se contemplan como actividades que tienen un fin: la satisfacción de las necesidades de los seres humanos (CIC, n° 2426 285).

Pero hay aún otro elemento que interesa particularmente a Ferlosio. Se trata de una diferencia fundamental entre la apología laica y la apología religiosa del trabajo. La apología laica apela a la –supuesta– imprescindibilidad de la producción para satisfacer las necesidades terrenales, mientras que, en la «la doctrina de la Iglesia», el valor de la producción y el trabajo se

283 Las opiniones de Ferlosio sobre el trabajo pueden incluirse en el tema, más amplio, que cabría denominar «crítica de la sociedad de producción», que es un asunto central en *Non olet*. De este tema nos ocupamos en el capítulo 10 de este estudio. Ahora nos referimos solo aquello que se relaciona con el Cristianismo.

284 Gn 3, 17-19.

285 *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, 1993. Ciertamente, este reacomodo de la doctrina no supone violentar demasiado la tradición religiosa en la que se enraíza el catolicismo, ya que el relato del Génesis («dominad la tierra...») permite encontrar un «refrendo teológico» a la idea del trabajo como ejercicio de la función natural del hombre, que es dominar la naturaleza. En efecto, Ferlosio acude a otra afirmación del Catecismo de la Iglesia Católica que expresa esta idea: «El trabajo humano procede directamente de personas creadas a imagen de Dios y llamadas a prolongar, unidas y para mutuo beneficio, la obra de la creación dominando la tierra. El trabajo es, por tanto, un deber» (CIC, n° 2427).

subordina al valor ultraterreno ⁽²⁸⁶⁾. Para el cristiano, el trabajo pierde valor como actividad al servicio de las necesidades terrenales, pero gana valor soteriológico. El trabajo, pues, puede también ser redentor. Ahora bien, según Ferlosio, esta interpretación cristiana establece el trabajo como colaboración en la redención si el trabajador soporta el esfuerzo o sobrelleva el *sacrificio* dándoles un *sentido* ultraterreno (Cf. Sánchez Ferlosio, 2003, 167-168). En esta concepción *cristiana*, el trabajo se vuelve «intransitivo» pues, del mismo modo que el sentido de los verbos así denominados no exige un complemento directo, el trabajo, entendido como actividad en la que el esfuerzo y el sacrificio son redentores por sí mismos, cobra sentido independientemente del producto. En la apología específicamente cristiana del trabajo, la intransitividad de esta actividad se acentúa, ya que el componente del trabajo que se considera portador de capacidad salvífica es el esfuerzo en sí, «el sacrificio físico que comporta». El trabajo, en fin, es así concebido «en concordancia con la concepción cristiana del valor salvífico del sufrimiento en sí» (Sánchez Ferlosio, 2003, 172).

En este mismo ensayo, Ferlosio completa sus observaciones sobre la interpretación cristiana del trabajo refiriéndose a un episodio concreto. Durante un viaje a Méjico, Juan Pablo II afirmó que el trabajo no es una maldición, sino una bendición ⁽²⁸⁷⁾. He ahí una «revocación» de la maldición divina del relato del Génesis: el trabajo se convierte en algo bueno en sí mismo, y con ello se seculariza el tradicional pensamiento sacrificial cristiano para asimilarlo a la racionalidad económica imperante, es decir, para capitular ante el *absolutismo de la producción*» (Ibíd., 176). En el ensayo titulado «Las cajas vacías» ⁽²⁸⁸⁾, Ferlosio se refirió a este mismo asunto:

Y nunca ha sido tan necesaria como hoy precisamente esa actitud inducida en la concepción judeo-cristiana del trabajo como una maldición. Quien la deroga lo que hace es tratar de sofocar las últimas reservas de sospecha y de desconfianza frente al trabajo en sí mismo (...); lo hace bueno con total independencia de la índole específica del objeto producido, (...) o sea, finalmente, bueno como pura actitud intransitiva, precisamente tal como resulta siempre bueno para el empresario. (...) Si en el mundo del despilfarro, de la constantemente renovada producción de armamentos, de formas de riqueza cada vez más atterradoramente redundantes, en cuanto cada vez más incapaces de auténtico socorro a la necesidad, se ensalza el trabajo en sí mismo y por sí mismo, o sea bajo su forma intransitiva, se acalla precisamente la pregunta más importante que habría que hacer una vez y otra vez sobre el trabajo: ¿Para qué? (Sánchez Ferlosio, 2000, 68).

8.3.2.1. ¿Un Cristianismo no sacrificial?

La vinculación tan estrecha que Ferlosio establece entre Cristianismo y sacrificio hace que este sea el momento de retomar las aportaciones de René Girard, cuya exposición quedó en suspenso en el capítulo 4 de este estudio. Vamos a referirnos ahora a la parte de esa aportación que, precisamente, permite pensar en un Cristianismo no sacrificial. Este punto resulta de especial interés al menos por dos razones. La primera es que, como ha señalado J. Vidal, la mayoría de las investigaciones sobre el sacrificio remiten a la tradición judeo-cristiana (Vidal,

²⁸⁶ Ferlosio vuelve a citar el Catecismo de la Iglesia Católica, según el cual, la Iglesia, al emitir un juicio sobre este tema del trabajo, y de otros, se está ocupando «de los aspectos temporales del bien común a causa de su ordenación al supremo Bien, nuestro fin último» [CIC, nº 2420].

²⁸⁷ Se refiere Sánchez Ferlosio a estas palabras de Juan Pablo II como La «bendición de Puebla». La comenta también en «¿Renacimiento?:» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 324-327) y «Las cajas vacías» (Sánchez Ferlosio, 2000, 67-68).

²⁸⁸ Este texto, incluido en la primera sección de *El alma y la vergüenza*, es una conferencia leída en la Facultat d'Humanitats de la Universitat Pompeu Fabra, el 11 de febrero de 1993 (Sánchez Ferlosio, 2000, 487ss).

1987, 1561); la segunda es que la mentalidad sacrificial (o expiatoria) y el principio de realidad están vinculados (v. 4.1.1. y 8.2.), de modo que, al parecer, una religión que no sea legitimación de la realidad habría de ser, entre otras cosas, una religión que rompa con el principio sacrificial. Ferlosio no parece considerar esta posibilidad, pero es precisamente esto lo que plantea Girard en *El misterio de nuestro mundo*. Sin necesidad de asumir totalmente su teoría (ni siquiera de entrar a discutir sus aspectos puntuales)²⁸⁹, consideramos pertinente la atención a sus tesis en este punto de nuestro estudio porque en ellas hallamos un ensayo de presentación del cristianismo como religiosidad no sacrificial. Girard interpreta el texto evangélico no como una superación de la mentalidad sacrificial, sino como la supresión de la misma: según su interpretación, el evangelio desactivaría los mecanismos sacrificiales. Pero estos mecanismos sacrificiales vienen a ser una administración de la violencia. Por eso cabe preguntarse si la idea de tal desactivación no podría emparentarse con la tesis de Sánchez Ferlosio según la cual el evangélico «Niégate a ti mismo» cortocircuita la lógica implacable de la amenaza y la agresión.

La violencia y sagrado (1972) daba pie a interpretar el sacrificio como una necesidad social y antropológica. Girard afirmaba en aquel trabajo que la violencia se calma mediante su «expulsión» de la comunidad mediante mecanismos sacrificiales (Girard, 1995, 276). Es en *El misterio de nuestro mundo* (1978) donde Girard hace las aportaciones que ahora nos interesan, al interpretar el cristianismo como ruptura con el orden sacrificial. Sostiene que los evangelios solo hablan de los sacrificios para descartarlos y quitarles validez. Así en Mateo 9,13 o en Mt 5, 23-24 (²⁹⁰): Jesús relativiza el culto sacrificial y saca a la luz su función; así, la función de lo sacrificial queda superada. A pesar de la frecuente interpretación de la crucifixión como un sacrificio, y a pesar de que la carta a los Hebreos hace una inequívoca lectura sacrificial de la vida y la muerte de Jesús, nada en lo que los evangelios nos dicen «directamente» sobre Dios autoriza tal lectura (Girard, 1982, 211. 213-214). Fue la teología medieval la que pensó en una exigencia sacrificial, provocando un «malentendido» (²⁹¹) que está en los cimientos de la cultura que denominamos «Cristiandad». Y es que la Cristiandad, como toda configuración cultural, está basada en ciertas formas «mitológicas» producidas por el mecanismo fundador del sacrificio (Ibíd., 213-214). El mencionado malentendido es un ejemplo de estas mitologías.

Según Girard, en los pasajes que se refieren al Padre de Jesús no hay nada que permita atribuir a la divinidad la menor violencia. Insiste, sobre todo, en los textos que niegan la responsabilidad de Dios en «las calamidades», las enfermedades, las catástrofes y, sobre todo,

²⁸⁹ En cuanto al balance global que quepa hacer de la teoría de Girard, nos remitimos al juicio de Juan Martín Velasco: «En la ambición de querer explicar el conjunto de lo humano y lo divino desde un solo factor, la violencia, radica la dificultad mayor... (...) Independientemente de la plausibilidad de las explicaciones de aspectos parciales de la vida religiosa y de la cultura que ofrece, su explicación del origen de lo sagrado a partir exclusivamente del sacrificio de la víctima emisaria sólo es posible desde un planteamiento reductoramente social del problema de lo religioso y que se presta a las mismas críticas hechas a las teorías sociologistas sobre el origen de lo sagrado» (Martín Velasco, 1987, 326-7).

²⁹⁰ Los textos evangélicos son: «Id, pues, a aprender qué significa aquello de: *Misericordia quiero, que no sacrificio*, porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9, 13); y: «Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano» (Mt 5, 23-24).

²⁹¹ La lectura sacrificial de la pasión es «el malentendido más paradójico y más colosal de toda la historia, el más revelador al mismo tiempo de la impotencia radical de la humanidad para comprender su propia violencia...» (Girard, 1982, 212), lo cual es coherente con la tesis según la cual la ignorancia de la eficacia sacrificial forma parte de su naturaleza (Girard, 1995, 13-15).

en los conflictos entre los hombres (Ibíd., 214). En Lc 21, 25-26 ⁽²⁹²⁾ se hace referencia a potencias, o fuerzas de los cielos, pero no puede tratarse de Dios: «No tienen nada que ver ni con Jesús ni con su Padre». «Potencias» se refiere, en general, a las diversas violencias que siempre han dominado y dirigido a los hombres. Lo que Cristo representa es el triunfo sobre esas potencias, que quedan desacralizadas y, por tanto, desautorizadas. Cuando las «potencias» parecen triunfar por la cruz –nuevo asesinato y nueva violencia– es cuando quedan vencidas (Ibíd., 223). Quedan así vencidos los mecanismos sacrificiales, ya que quedan *desvelados* y «revelar el mecanismo es aniquilarlo» (Ibíd., 258). La muerte de Jesús «tiene unos motivos que no tienen nada que ver con el sacrificio» (Ibíd., 237). Se deriva de su irrevocable compromiso con su propia predicación, y la violencia no viene exigida (Ibíd., 243). En los evangelios, el perdón y la misericordia *suprimen* la violencia, no la *reconducen*, como hacía el sacrificio. Cuestión distinta es que los evangelios, por la época en la que fueron escritos, no pueden ofrecer una desacralización acabada (Ibíd., 223).

El planteamiento de Girard envuelve un problema que él mismo no elude: este Dios completamente ajeno a la violencia y al sacrificio, ¿qué Dios es?, ¿no es el del «deísmo»? «El viejo Yahvé», al menos, no era indiferente a los hombres: las iniquidades de estos desataban su cólera. El Dios de Mt 5, 43-45 es, en cambio, «perfectamente impávido»: hace salir el sol sobre buenos y malos (Girard, 1982, 214-215). Pero Girard no cree que el Evangelio presente realmente a un Dios indiferente, sino a un Dios que solo puede ser conocido a través de lo que Jesús propone: «una reconciliación sin segundas intenciones y sin intermedios sacrificiales».

La muerte de Cristo supone para Girard el fin de lo sacrificial y, en consecuencia, el fin de lo sagrado (Ibíd., 267). Esta desacralización es la verdadera secularización; una secularización que no consiste en que los códigos religiosos y la autoridad eclesiástica dejen de estar en el centro de la sociedad y la cultura, sino en la disolución de lo sagrado. Lo sorprendente es que, según la audaz tesis de Girard, la secularización que estamos describiendo no la habría realizado el mundo moderno, ya que su pensamiento sigue siendo consciente o inconscientemente sacrificial. El mensaje evangélico sería el verdadero portador de esa secularización.

En tanto siga vigente la mentalidad sacrificial en la lectura de los evangelios y, en general, en la interpretación de los asuntos humanos, las «potencias» de las que habla Girard siguen dominando. En términos de Ferlosio: los dioses *no han cambiado* y, por tanto, *nada ha cambiado*. Ahora bien, no se puede ignorar la gravedad de esta conclusión: a la luz de las tesis expuestas en las obras de Girard, y a la luz de lo que realmente supondría un *cambio de dioses*, parece que la religión no sacrificial implicaría la supresión del mecanismo sustentador del orden social dado.

El evangélico «Niégate a ti mismo», dirigido ahora, sobre todo, al yo colectivo, se nos revela como uno de los preceptos que más preeminencia tendría en una religiosidad no sacrificial. Si el sacrificio sirve de sustento al orden social y a la identidad comunitaria (hasta el punto de que la crisis sacrificial es, para Girard, una «crisis de identidades»), el «Niégate a ti

²⁹² El pasaje evangélico es: «Habrán señales en el sol, en la luna y en las estrellas; y en la tierra angustia de las gentes, perplejas por el estruendo del mar y de las olas, muriéndose los hombres de terror y de ansiedad por las cosas que vendrán sobre el mundo; porque las potencias de los cielos serán sacudidas».

mismo», que es supresión de lo que Sánchez Ferlosio denominó “la ley del yo” (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 495) puede interpretarse, no solamente como la interrupción de la implacable necesidad del antagonismo y la confrontación sino, al mismo tiempo, como interpelación para que las comunidades (del tipo que sean) no extremen la resistencia frente a los efectos transformadores –disolventes incluso- que la desactivación de los mecanismos sacrificiales tendría para sus discursos identitarios.

Antes de concluir, convendría al menos dejar apuntada una pregunta que aquí no podremos contestar pero merece la pena al menos dejar planteada. Si los dioses y las religiosidades pueden cambiar, ¿no podrían el sacrificio mismo adoptar un significado que no lo vincule a la violencia y la dominación? ¿Es el sacrificio más de lo que aquí hemos definido como tal? En efecto, el sacrificio es algo demasiado complejo y omnipresente como para desecharlo sin más. La historia de las religiones nos dice que, en un sentido amplio, el sacrificio es algo que pone al sacrificador y al objeto sacrificado en comunicación con la divinidad (Cf. Vidal, 1987, 1561-1565).

A pesar de esta cautela, parece innegable que las críticas de Sánchez Ferlosio a lo sacrificial de las que hemos dado cuenta aciertan a describir algo que, indudablemente, le resulta esencial: la mentalidad contable, o de intercambio, para la cual «las formas de destrucción representan la devoción de sacrificador que pide a la divinidad aceptación, perdón y transformación» (Ibíd., 1561-1562). En el sacrificio siempre hay algo de intercambio: la donación exige, en correspondencia, «una abundancia». De modo que lo que aquí hemos expuesto no es tanto la crítica al sacrificio en sí, como expresión, rito o vivencia de las personas religiosas, sino a la función legitimadora de la «mentalidad contable» que el sacrificio apareja.

Finalmente, creemos interpretar justamente los ensayos de Sánchez Ferlosio sobre este tema al decir que lo que en ellos se contiene no es tanto la afirmación o la negación de que puedan cambiar los dioses como la *protesta* ante el hecho de que *no han cambiado*. Lo que hay es una *obstinación* ante su poderío. Este es uno de los rasgos fundamentales del talante intelectual de Sánchez Ferlosio (v. 11.6.).

8.3.3. El dios Cristiano y la dominación.

Ya hemos aludido a la opinión de Ferlosio según la cual, en lo que a Dios se refiere, la pregunta más relevante no es la relativa a su existencia o inexistencia, sino la relativa a su bondad o maldad. Recordemos las afirmaciones fundamentales:

- Al hablar de Dios es inocuo limitarse a «*la superficial cuestión de facto de su existencia o inexistencia*», siendo así que lo verdaderamente grave es «*la cuestión de iure de su bondad o su maldad*».
- *El auténtico Dios no necesita existir ni inexistir para poder ser igualmente dañino.*
- Contra lo afirmado en la célebre afirmación del personaje de Dostoyesqui («si Dios no existe, todo está permitido»), *es cuando hay Dios cuando todo está permitido.*

Pues bien, el Dios Cristiano participa de estos rasgos, pero no en cuanto que *Cristiano*, sino en cuanto que *Dios*. En otras palabras, parece que es la idea misma de Dios lo que resulta dañino. Ahora bien, es lo cierto que se puede achacar al Cristianismo, no solo el haber

participado de estas ideas dañinas, sino también haberlas reforzado y extendido. Veámoslo a través de algunos pasajes de las obras de Ferlosio.

Citaremos, en primer lugar, dos pasajes del artículo «Cinco siglos de historia y desventura» (*El País*, 13 y 14 de junio de 1983), que es uno de los lugares en los que Ferlosio protestó contra la Celebración del V Centenario del descubrimiento de América. En el primer pasaje que vamos a reproducir, los comentarios sobre los abusos cometidos en el descubrimiento y la conquista incluyen una referencia a Dios, si bien, aquí, el carácter dañino (en cuanto que legitimador de la dominación) no solo se adjudica al Dios cristiano, sino también, y sobre todo, al veterotestamentario:

No sé quién fue el que dijo: «Mientras no cambien los dioses, nada habrá cambiado», y hoy el dios imperante sigue siendo, a la postre, el de Moisés, el siempre cruento señor de los ejércitos, rejuvenecido, recrudescido, reensoberbecido en el Yavé Sabahoz hegeliano, que no es sino aquel mismo viejo iracundo y sanguinario, rehabilitado, racionalizado, hecho «científico», bajo el nombre supuestamente laico de «Historia Universal» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 367).

El Dios que en este fragmento se relaciona con el furor guerrero y la dominación es «el de Moisés». Pero los hechos que motivaron esta protesta de Ferlosio estuvieron protagonizados por cristianos. Cabe, pues, interpretar que ese Dios que no ha cambiado es también el Dios Cristiano, sobre todo si tenemos en cuenta este otro fragmento:

No se puede olvidar que lo que ocurrió en América ocurrió después de predicado el Evangelio y bajo el signo de la cruz, y eso es lo que desoladoramente multiplica el estigma y el escándalo. No en vano, empero, ya en Nicea la sangre del Redentor había sido vendida, al precio del ya mísero, ya opíparo, plato de lentejas de las subvenciones imperiales, al príncipe de este mundo, y en él a todos los poderosos de la tierra (Ibíd., 372).

Históricamente, el Dios cristiano ha sido también el fundamento del *sentido* que, al imponerse a la historia, lleva a aceptar horrores mayores que cualquier sin sentido. El siguiente fragmento de «La música celestial de la verdad» expresa esta idea y añade otra, de gran interés: el Cristianismo, al explicar el mal por el pecado, convierte a la víctima en culpable, y exonera así a Dios:

La empecinada obsesión humana de que las cosas tengan un *sentido* (...), con la obcecada presunción de que «dar sentido» es resolver, no se arredra siquiera ante opciones en las que «dar sentido» equivale a aceptar un horror inmensamente mayor e incomprensible que cualquier sinsentido. No otra cosa es lo que hace el cristianismo al explicar el mal por el pecado, convirtiendo a la víctima en culpable y en castigo el sufrimiento para justificar al que lo inflige. Vencido y anonadado de terror ante el «Dios de las venganzas» (Salmo 94), dejando recaer, trocadas en pecado, sobre su propia fragilidad y su inocencia de mortal, las causas de la saña y el furor que el Árbitro Supremo descarga a su capricho y a mansalva contra él, acaba por ser el hombre el que, convalidando, abyectamente, la Ira por Justicia, redime a Dios de su maldad (Sánchez Ferlosio, 2000, 137-138).

En el mismo ensayo, Ferlosio encuentra en los frescos del «Juicio final» de Miguel Ángel una perfecta representación visual de este Dios cristiano, que también ha legitimado la Historia (es decir, la dominación, el sufrimiento), mediante la imposición de un sentido y la atribución de la responsabilidad del sufrimiento al pecador:

No necesito tenerlo ante los ojos, lo estoy viendo: la gran figura iluminada, en el centro y en lo alto, está semisentada, como al borde de un escabel, con los muslos inclinados hacia adelante y el ancho torso desnudo combado y un poco vuelto hacia su izquierda; hay una leve torsión del cuello, porque el rostro está más vuelto que el torso y mirando para abajo hacia el rincón, oscuro, de ese mismo lado: mira, pero sin dejar dudas de que es una última mirada, a punto de apartar la vista para siempre; la

mano derecha levantada y con los dedos abiertos en forma de concha también apunta hacia abajo, hacia el rincón izquierdo, como un espejo cóncavo; pero no proyecta luz, sino tiniebla: la mano del Salvador no está salvando: está condenando (Ibíd., 138).

Quizá todo lo que hemos expuesto permita entender la actitud de Ferlosio manifestada por estas frases de *God & Gun*, a propósito de la posibilidad de una divinidad que habla a los hombres y los escucha:

Los cristianos –y hoy singularmente los católicos- hacen denodados esfuerzos por sostener la ficción de un dios que les oye y hasta los escucha e incluso les habla y les responde; es una pantomima tan voluntariosa como indecente (Sánchez Ferlosio, 2008a, 232 –nota-).

8.3.3.1. Cristianismo e historia.

En nuestro excursus sobre la filosofía hegeliana de la historia quedó en suspenso la cuestión de *qué es la teología*, cuestión que resulta decisiva en la discusión sobre las relaciones entre Cristianismo e Historia. Recordemos: la cuestión era si la salvación cristiana es intrahistórica o trasciende la historia. Ahora, el problema cobra más importancia ya que, desde la perspectiva de Ferlosio, la historia, si se pretende única y orientada según un determinado designio, es historia de la dominación. De modo que el debate sobre las relaciones entre el Cristianismo y la historia sería un aspecto del debate sobre la complicidad (si es que no identidad) de Dios con la dominación. No podemos pretender agotar esta cuestión, pero sí hay que dejar constancia de que la obra de Sánchez Ferlosio la plantea, si quiera indirectamente, como una incitación al debate. Para comprobarlo, baste recordar este pecio, al que ya nos hemos referido antes:

El nombre de Historia Universal no es sino el disfraz o maquillaje, pudorosa y fraudulentamente laico, con que Yavé Sabahoz, *jam senex sed deo uiridisque senectus*, circula impunemente, como un viejo verde, por los salones de moda del agnosticismo (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 43).

Así que Ferlosio, a través de su actitud crítica, vendría a confirmar la concepción hegeliana, según la cual la filosofía de la historia universal es la verdadera teodicea, cuya misión consiste en mostrar que todo cuanto sucede no solo proviene de Dios y no sucede sin Dios, sino que «es esencialmente la obra de Dios mismo» (Hegel, 2008, 700-701). También se puede hablar, no de «teodicea» sino, a la manera de Ferrater Mora, de «teología». Recordemos la opinión de Ferrater de que todo el pensamiento hegeliano «es, en su entraña, teología» (Ferrater Mora, 1955, 153). Ya sea que haya que hablar de «teodicea» o de «teología», lo cierto que Ferlosio, al impugnar estos discursos, expresa su rechazo del Dios que se identifica con la historia (que, en el caso de Hegel y sus herederos culturales, no es sino el Dios cristiano).

Pero hay otras concepciones de la relación entre cristianismo e historia y, por tanto, de la relación entre teología e historia. Si la salvación cristiana trascendiese por completo la historia, acaso la impugnación de esta última no exigiría la denuncia de la «pravidad» de Dios. El mejor exponente de esta otra concepción es la teología de Karl Barth. Haremos una referencia a los elementos de su teología pertinentes en esta discusión y completaremos dicha referencia con una descripción del parentesco que dichos elementos tienen con la filosofía de la religión del último Horkheimer. También nos preguntaremos si existe una forma no dominante de entender el modo en el que el cristianismo da un sentido a la historia. Para plantear esa pregunta y presentar una posible respuesta volveremos a recordar las tesis de Paul Ricoeur.

En cuanto a Barth, es ya de entrada sintomático que su teología nazca como una reacción a la *teología liberal*, que mantenía buenas relaciones con el historia, con el progreso y con la sociedad y la cultura de su tiempo: «en sintonía con el optimismo liberal, esta teología trataba de armonizar en lo posible la religión cristiana con la conciencia cultural del tiempo» (Gibellini, 1998, 15ss). Pues bien, como heredera, pero ante todo como crítica de la teología liberal, surge la *teología dialéctica* barthiana. Se llama *dialéctica* porque su discurso sobre Dios pone el acento en lo Otro. Recuperando lo más específico del espíritu luterano, insiste en la separación insalvable entre el hombre y Dios. No hay ningún camino que vaya de las capacidades humanas a Dios. Ni siquiera como mera pasividad y apertura se puede hablar de unas capacidades humanas que tengan parte en el encuentro con Dios (Cf. Barth, 2000, 25). Dios, el totalmente Otro, representa la «crisis» (*Krisis*) del mundo, crisis que ha de entenderse como *juicio*. La historia de salvación no es, para Karl Barth, una historia *junto a* la historia del hombre o dentro de la historia del hombre, es la crisis, el juicio de toda la historia del hombre, que es historia de pecado y de muerte (Gibellini, 1998, 23-24). Dios irrumpe como «Krisis» de la historia, pero también como liberador, por ser *otro* que las fuerzas y los mitos que rodean al hombre. Para el creyente en Dios, la confianza en «los dioses» es superflua, nula. Los dioses son «las instancias a las que uno se abandona, con independencia de que tengan forma de ideas o de fuerzas del destino, se llamen como se llamen». Pues bien, la fe libera de la confianza en tales instancias y del temor que inspiran (Cf. Barth, 2000, 26). Es verdad que Barth matizó y elaboró sus posiciones (²⁹³). Por eso no hay que exagerar la tendencia dialéctica de su teología hasta hacer del Dios barthiano ese Dios *deísta*, completamente desentendido, al que se refirió Girard (v. 8.3.2.1.). El Dios al que se refiere Barth no es un Dios solitario y encerrado en sí mismo. Es verdad que «no tiene junto a sí a nadie que sea igual a Él», sin embargo: «...tampoco es el Dios cautivo de su propia majestad; no está ligado a ser únicamente el o lo «totalmente Otro». El Dios de Schleiermacher no puede compadecerse. El Dios del Evangelio puede hacerlo y lo hace» (Barth, 2006, 28). Ahora bien, las matizaciones y aclaraciones de Barth no niegan su concepción de Dios como *Krisis* del mundo, como cuestionamiento radical de la historia humana. Si insistimos en esto es porque nos ayuda a equilibrar la balanza del juicio sobre el monoteísmo. Es cierto que la unicidad de Dios puede ser, como cree Ferlosio, el correlato de la unicidad del poder, de la unicidad de la historia en cuya ara se sacrifican víctimas sin cesar; es también cierto que el monoteísmo puede estar y ha estado de hecho íntimamente ligado a la pretensión de unicidad de la verdad (tal como veremos en el apartado siguiente). Sin embargo, el monoteísmo también puede ser la negativa a inclinar la cabeza ante los *poderes* de este mundo. Creemos que la teología de Karl Barth es un ejemplo de ello.

²⁹³ Aunque Barth siempre mantuvo su fidelidad a la teología dialéctica, a lo largo del periodo de redacción de la *Dogmática eclesial* se produce también un giro en virtud del cual se redefine el tema de la teología, que ahora pasa a ser el de la relación entre Dios y el hombre. Gibellini resume el cambio de matiz teológico operado en estos años como sigue. En el periodo más radicalmente dialéctico, las tesis fundamentales de Barth son: a) Dios es Dios, y no es el mundo; b) el mundo es mundo, y no es Dios; ninguna vía conduce del mundo a Dios; c) si Dios se encuentra con el mundo –tal es el gran tema de la teología cristiana–, tal encuentro es *Krisis*. En el periodo de la *Dogmática eclesial*, esas afirmaciones se transforman en estas otras: a) Dios es Dios, pero es Dios para el mundo. La imagen del Dios totalmente Otro no excluye la del Dios que se hace cercano al mundo; b) el mundo es mundo, pero es un mundo amado por Dios. Junto a la idea de infinita distancia, aparecen conceptos como el de alianza y redención; c) Dios se encuentra con el mundo en su Palabra: Jesucristo. Se explicita así una concentración cristológica a la que ya se apuntaba en el periodo dialéctico (Gibellini, 1998, 33-34).

La información proporcionada por Juan José Sánchez en su estudio de los textos sobre religión del último Horkheimer, permiten apreciar la cercanía que existe entre ciertos planteamientos de este autor y las ideas de Barth a las que nos acabamos de referir. Sin renunciar a sus posiciones materialistas fundamentales, Horkheimer se interesó por la religión como expresión de la misma negación de la que la Teoría Crítica es portadora. Con este presupuesto, reacciona, como Barth, ante la teología liberal y, en general, ante toda *liberalización* de la religión, por ver en este proceso una capitulación de la religión ante la lógica de la historia (Cf. Sánchez (Ed.), 2000, 21-22). Frente a esta tendencia, Horkheimer, se inclina más hacia la postura rupturista de la mejor teología dialéctica; prefirió siempre «la [teología] de los teólogos radicales dialécticos, S. Kierkegaard, F. Overbeck y K. Barth a la de los modernos teólogos liberales protestantes» (Ibíd., 24). Así pues, mientras que Ferlosio no relaciona la actitud de desacato ante la facticidad con la idea de Dios, o de un Absoluto, autores como Barth y Horkheimer sí lo hacen (aunque este último no *afirme* ese Absoluto, y solo esté interesado en la referencia al *anhelo* de ese Absoluto como negación de la realidad que nos es dada). Otro estudio de Juan José Sánchez incide en este punto. Se trata de «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt» (Fraijó (Ed.), 2005, 617-636). Según la lectura que Sánchez hace de Horkheimer, en el pensamiento del autor alemán hay una mutua implicación del «pensamiento del Absoluto», la «libertad frente a los ídolos» y «el momento de la solidaridad». Tal es la perspectiva desde la que debe interpretarse la reivindicación, por parte del último Horkheimer, del «anhelo del totalmente Otro» (Ibíd., 632) ⁽²⁹⁴⁾.

En cuanto a Paul Ricoeur, nos interesan aquí los análisis presentados en *Historia y verdad* porque, sin renunciar a la pretensión cristiana de un *sentido* para la historia, hacen que esa pretensión sea de un orden tal que ese sentido: 1) es independiente de la noción común de «progreso» y 2) no puede ser impuesto por una *razón de dominio*. Parte de este análisis lo hemos presentado en otros capítulos de este estudio (v. 5.1., Excurso): Ricoeur distingue tres niveles de lectura de la historia: el plano del progreso, el plano de la ambigüedad, y el plano de la esperanza (Ricoeur, 1990, 73ss). Pues bien, según Ricoeur, el no reparar en esta diversidad de órdenes da lugar a un falso problema: el del conflicto entre la escatología cristiana y la noción de progreso. El Cristianismo no niega la valoración que, implícitamente, va incluida en la idea de Progreso (es decir, que el progreso es *bueno*); el Cristianismo, a diferencia de los mitos griegos, no condena a Prometeo. Sin embargo, tampoco se interesa demasiado por este plano. El sujeto del progreso es abstracto y anónimo, no interesa al Cristianismo (Ibíd., 77). El plano de la ambigüedad es el de las civilizaciones, siempre amenazadas por un destino incierto. Sobre el plano de la ambigüedad sí empieza a articularse una visión cristiana de la historia. En este plano, lo político, con las «crisis» que conlleva, tiene un lugar eminente. Hace surgir en el corazón de la historia la *culpabilidad*, que siempre acompaña al poder. Y es aquí donde se puede empezar a hacer una teología de la historia (pp. 82-83). El instrumento, que conforma el plano del progreso, no es en sí culpable. En cambio, una historia ambigua, una historia capaz siempre de perderse o de ganarse, una historia abierta, incierta, en la que se enlazan las oportunidades y los peligros, sí puede ser culpable (Ibíd., 82-83). Pero el sentido cristiano de la historia no se

²⁹⁴ Por eso, según Sánchez, esta actitud no es una capitulación del anciano Horkheimer ante la religión. No hay ruptura con su intención crítico-práctica inicial, porque el anhelo del totalmente Otro brota, precisamente, de la praxis de solidaridad. Es un anhelo *práctico* y *contrafáctico*: un postulado (Fraijó (Ed.), 2005, 632).

agota en lo relativo al plano de la ambigüedad (crisis, culpa...). El credo no solo habla de pecado sino también, y sobre todo, de salvación. Por eso se puede hablar de un tercer plano: el de la *esperanza*. Este es el que aquí nos interesa más. Según Ricoeur, solo en este plano se predica el sentido de la historia con una significación propiamente cristiana. Ahora bien, la concepción cristiana del sentido siempre hay que acompañarla del término *misterio*. Se concibe, pues, en el cristianismo, una unidad de sentido, pero ese sentido, en tanto que misterio, está oculto, «nadie puede decirlo, contar con él». Por eso de tal sentido no se puede sacar un seguro contra los peligros de la historia. Además, este sentido (misterioso) no anula la ambigüedad propia del anterior nivel de lectura de la historia, como tampoco se confunde con el sentido racional que cabe introducir en el primer nivel (Ibíd., 84).

Nos estábamos preguntando si la salvación cristiana es intrahistórica o trasciende la historia. Acabamos de mostrar parte de la respuesta de Ricoeur a esta pregunta. Pero aún debemos añadir que, según el filósofo francés, el sentido cristiano de la historia es «esa esperanza de que la historia profana forme parte también de ese sentido que desarrolla la historia sagrada, de que no haya finalmente más que *una* historia, de que toda historia sea finalmente sagrada». Así pues, parece que la salvación cristiana, tal como Ricoeur la entiende, sí aspiraría a ser intrahistórica o, al menos, a arraigarse en la historia, a no trascenderla absolutamente. No hay que olvidar, sin embargo, que este sentido de la historia es *misterio*, sigue siendo objeto de fe (Ibíd., 85). Así pues: *sentido*, pero *sentido oculto*. Lo cual tiene importantes consecuencias, tanto teóricas como prácticas. Mencionaremos solo algunas. Entre las prácticas: no puede el cristiano dejarse dominar por el temor y la desconfianza; pero debe estar alerta frente al triunfalismo, el fanatismo y el falso profetismo. Entre las teóricas: el cristiano puede buscar un sentido, puede intentar comprender, puede *ensayar* esquemas comprensivos (solo *ensayarlos*). Y otra consecuencia teórica: dado que el *sentido* es *misterio* y está oculto, el cristiano, cuando piensa la historia, debe estar prevenido contra el sistema (Ibíd., 86).

8.3.4. El Cristianismo y la verdad.

Ya hemos dado cuenta de la interpretación que hace Ferlosio del monoteísmo como una mentalidad favorecedora de la idea de una Verdad única y unívoca (v. 8.1). El monoteísmo cristiano no será una excepción a esta tendencia general. Comenzaremos refiriéndonos a este punto. Por otra parte, Ferlosio señala otro relevante aspecto de la concepción cristiana: la confusión de la «verdad» con la «certidumbre», confusión que, en realidad, procede de la confusión de lo *verdadero* con lo *salvífico*. Finalmente, nos referiremos a la naturaleza *jurídica* del proceso de definición de la ortodoxia. Este último es otro de los rasgos que, según Ferlosio, determinan la concepción cristiana de la verdad, tal como apuntábamos al referirnos a las connivencias del Cristianismo histórico con el poder (v. 8.3.1.).

Estas opiniones han sido ya parcialmente analizadas (1.3.3.). Ahora nos concentramos en aquellos aspectos de la reflexión de Ferlosio que aún no hemos señalado y que nos permitirán, por tanto, completar el estudio de sus opiniones sobre el Cristianismo.

Un solo Dios, una sola Verdad, una sola Escritura.

En el Libro VI de *God & Gun* reflexiona Ferlosio sobre el sentido de la idea de un Dios creador universal y, sobre todo, «único verdadero», relacionando esta concepción con el tema de la Verdad. La siguiente frase no deja lugar a dudas sobre la conexión de ambas cuestiones:

La concepción de una «única verdad universal», en el sentido positivo que le confiere una religión revelada, se despliega, por derivación, a partir de la idea de «un solo Dios verdadero» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 185).

Ya antes del exilio, el profeta Amós prefigura la idea de un Dios único para todos los hombres (295). Cinco siglos después, ya con el farisaísmo (que tenía marcadas tendencias proselitistas), y más con el Cristianismo (especialmente con Pablo de Tarso), el Dios único y universal quedó irreversiblemente vinculado a la idea de una «única verdad universal». Ferlosio dice no se atrevera a afirmar categóricamente que el concepto de «verdad» que se fraguó con la Revelación tenía, como una de sus notas esenciales, la unicidad de dicha verdad, «pero todo parece indicar –añade– que, en efecto, era así» (Ibíd., 186-187).

Ahora bien, en opinión de Ferlosio, para entender la relación existente entre estos dos elementos (monoteísmo por un lado, concepción unitaria y unívoca de la verdad por otro), hay que introducir un tercer factor, que no es en absoluto secundario, sino fundamental: «la fijación simultánea de una Escritura Verdadera, canónicamente reconocida» (Ibíd., 172). La fijación de una escritura como escritura canónica tiene un enorme poder, no de convicción, pero sí de sugestión, de captación de una adhesión ciega (296). La importancia de la fijación canónica de la Escritura Verdadera es tanta que, según llega a afirmar Ferlosio, a través de ella se fragua –tanto en el judaísmo como en el Cristianismo– la idea del Dios único, Creador del mundo:

«...en la religión judeo-cristiana, nos encontramos con la sorprendente relación de reciprocidad entre un Dios que crea el mundo y el hombre mediante la palabra y un hombre que crea a Dios mediante la escritura» (Ibíd., 172).

Además, sin la fijación canónica de la Escritura parece inviable que la verdad del Cristianismo (y, en general, de las religiones «del Libro») sea una «Verdad Revelada». Según Ferlosio, es bastante inverosímil que haya Verdad Revelada sin el concurso de la *palabra escrita*. De ser acertada esta apreciación, las religiones monoteístas y universalistas solo podrían ser «religiones del Libro». Ahora bien, esto hace que sea mucho más complejo entender las condiciones bajo las cuales el lector ha de asentir ante lo leído por ser «la verdad». La escritura que se pretende relacionada con la verdad es un «documento», y el asentimiento ante un documento está sujeto a muchos condicionamientos que son, más bien, de tipo jurídico. En

²⁹⁵ Ferlosio, que, como ya se ha señalado, es un atento lector de Max Weber y manifiesta constantemente su estima hacia él, aprecia especialmente la parte de la *Sociología de la religión* dedicada al Judaísmo. De aquí toma la información sobre Amós (Sánchez Ferlosio, 2008a, 186).

²⁹⁶ En este punto de su exposición, Ferlosio apunta la posibilidad y el interés de una «antropología de la escritura». No ha llegado a desarrollar una reflexión explícita que responda a ese campo de estudios cuya existencia apenas ha sugerido. Pero, al menos en este pasaje de *God & Gun*, sí afirma que, para una posible *antropología de la Escritura*, un fenómeno digno de estudio sería este poder que la fijación canónica de una escritura tiene de sugestionar y concitar adhesiones ciegas. A este respecto, cita algunos episodios históricos en los que se puede ver una muestra «del grado de poder que llegó a alcanzar la Biblia en su carácter de mero *texto literal*». Uno de esos episodios es la polémica entre el creacionismo y el evolucionismo, en la que destaca la resistencia que la letra de la Biblia llegó a desencadenar en muchos creyentes del siglo XIX («y acaso hasta del XX») frente al evolucionismo de Darwin (Sánchez Ferlosio, 2008a, 177).

efecto, mientras que, en general, un testimonio ha de ser «fidedigno» para tener veracidad, si el testimonio tiene carácter de documento ha de ser «fehaciente» y esto exige ya que se satisfagan determinados criterios *convenidos*, distintos en cada época (Ibíd., 182).

Verdad y certidumbre. La hibridación de lo «mental» y lo «salvífico».

Como ya hemos adelantado, Ferlosio achaca a la religión en general –y al Cristianismo en particular– una indeseable hibridación de las nociones de «verdad» y «certidumbre», hibridación que, a su vez, remite a otra confusión: la de lo *verdadero* con lo *salvífico*.

Esta es una de las opiniones expresadas por Sánchez Ferlosio en «La música celestial de la verdad». Este escrito toma como punto de partida un artículo de Fernando Savater sobre la encíclica *Fides et ratio*, de Juan Pablo II (297). En dicho artículo Savater dice sentir cierta simpatía por «la cerrada defensa de la Verdad con mayúscula» que hace la encíclica. Esta expresión –«la verdad con mayúscula»– motiva un primer comentario crítico de Ferlosio:

Yo sé de un predicado que dice «es verdad», pero nunca he conocido a un sujeto, y sujeto personal, que se llame La Verdad. (...) ...la verdad, con minúscula, nombra la cualidad *predicable*, y en cuanto *predicable*, de todo lo que digamos «es verdad»; «la Verdad», con mayúscula, sólo podría mentar a alguna reina o diosa a la que debiésemos honores «con redoble de tímboles» únicamente por su mera majestad, no por ninguna cualidad (...), sino incondicionalmente, «por ser ella quien es» (Sánchez Ferlosio, 2000, 126).

He ahí una primera confusión: la que se da entre *la verdad* como cualidad predicable y *la Verdad* como hipóstasis. Otro factor de confusión que, con respecto a la verdad, encuentra Ferlosio en el Cristianismo –y, en general, en la religión– es el hecho de que la creencia en la existencia de un Ser supremo se entrelace con la confianza en que ese ser supremo llevará a cabo su acción salvífica. De las afirmaciones derivadas de la primera creencia se puede predicar la «verdad» en sentido propio; en cambio, cuando se dice que la promesa de salvación es «verdadera», «verdad» se emplea en sentido impropio (298):

La mera idea de «verdad salvífica» es un palimpsesto en que se superponen, transparentándose entre sí, la connotación pragmática «esto es verdad porque salva» y la mental: «esto salva porque es verdad» (Ibíd., 128).

Síntoma de esa ambigüedad es, en la encíclica *Fides et ratio*, la «engañosa presunción» de que la fe y la razón comparten el mismo afán por la verdad. Ferlosio, en cambio, no cree que, en una religión de salvación, los creyentes busquen la verdad; cree que buscan certidumbre (Cf. Ídem.). La dimensión colectiva (o comunitaria) de la fe, a la que también se refiere la encíclica, contribuye igualmente a la confusión de la *verdad* con la *certidumbre*, pues dicha dimensión hace que la necesidad de participar en «el fluido anónimo y gregario del acatamiento» prevalezca sobre el auténtico discernimiento de los contenidos, e incluso los suplante (Ibíd., 129) (299).

²⁹⁷ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, San Pablo, Madrid, 1998. El artículo de Savater es «La razón según Wojtyla» (*El País*, 15 de noviembre de 1998).

²⁹⁸ Recuérdese que, según Ferlosio, el que incumple la promesa puede ser desleal o veleidoso, pero no un mentiroso (v. 1.1.1.).

²⁹⁹ La fe, como tal, no es un tema que Ferlosio haya tratado expresamente. Aquí se habla de ella en cuanto que ayuda a clarificar el concepto de la verdad que, según nuestro autor, tienen los creyentes. Por eso, nos referimos al tema de la fe solo como un aspecto de la cuestión del cristianismo y su relación con la verdad. Por lo que se refiere, en

Tal como se va perfilando la descripción que Ferlosio hace del Cristianismo, esta tradición se revela como algo ciertamente complejo: las «nupcias» de la razón y la fe son una quimera; y sin embargo, históricamente, parece que tal pretensión pertenece a la esencia misma de esta religión. Hasta tal punto esto es así que, en opinión de Ferlosio, el Cristianismo no nació en Galilea ni en Jerusalén, sino en Alejandría. Es decir, nació cuando el mensaje de salvación de una secta judía comenzó a fundirse con la cultura griega (incluidas sus nociones sobre *la verdad*). Hubo, pues, una evolución: de la idea de heterogeneidad de lo cristiano y lo griego se pasó a una idea de confluencia y complementariedad. Para ilustrar esta evolución (de la que saldría lo que, propiamente, habría que llamar «Cristianismo»), compara Ferlosio un pasaje de Pablo con otro tomado de Clemente de Alejandría. He aquí el de Pablo:

Los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles (I Cor. 1, 22-23. Citado en Sánchez Ferlosio, 2000, 130).

Y este es el de Clemente de Alejandría:

La filosofía era la preceptora de los helenos, del mismo modo que la Ley era la preceptora de los judíos, para llegar a Cristo (Strómata, I 5, 28. Citado en Sánchez Ferlosio, 2000, 130).

En opinión de Ferlosio, fue el judío Filón de Alejandría quien preparó este «sincretismo judeo-helénico» que sería el Cristianismo. Con sus aportaciones, Filón contribuyó nada menos que a una hibridación entre filosofía y religión.

Los cristianos orientales, criados en el helenismo (...) agradecieron hasta tal punto a Filón el no tener que renunciar a la filosofía por la fe que lo equipararon casi de derecho con los Padres de la Iglesia. Filón, heredero del platonismo medio neopitagórico, les devolvía nada menos que el «logos», y ya integrado en un Dios personal, en cuanto que el abstracto «lo que es» venía bíblicamente reconducido a «El que es» (Sánchez Ferlosio, 2000, 130-131).

En el Libro VI de *God & Gun* encontramos una nueva referencia a la hibridación de la verdad «mental» y la verdad «salvífica» que tiene lugar en el Cristianismo. En esta ocasión, lo que destaca Ferlosio es que, para el Cristianismo, la hibridación de la verdad mental y la verdad salvífica significa que, al menos potencialmente, otros caminos pueden considerarse, no mera e inertemente «erróneos», sino activa y dramáticamente abocados a la privación de la salvación. Al introducir la noción de «verdad» en el terreno de las esperanzas de salvación, el Cristianismo daba a «la verdad» un sentido que cabría considerar cuando menos «extraño», tan extraño como podría serlo, en la práctica médica, la idea de una «única medicina verdadera» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 178) ⁽³⁰⁰⁾. En efecto, en los inicios de la expansión del Cristianismo, la idea de una única religión universalmente verdadera (tan lejana a los presupuestos de los cultos místicos, a los que la nueva religión empezaba a remplazar) debió alterar la comprensión de nociones como «salvación» y «verdad»:

general, al concepto de verdad, no es este el lugar de exponer las posiciones de Ferlosio. Lo hemos hecho en la parte de nuestro estudio dedicada a la relación entre el lenguaje y la realidad (v. 1.3.3.).

³⁰⁰ El argumento que recurre a esta comparación no pierde fuerza por el hecho de que ciertas praxis sean más eficaces que otras. Ferlosio lo advierte: «Por mucho que la experiencia de las artes o ciencias de la medicina y la farmacopea pueda haber ido reconociendo unos "remedios" o "tratamientos terapéuticos" más *eficaces* que otros (...), nunca ha fijado límites tan tajantes como los que connotaría la idea de "única medicina verdadera"» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 178).

La función soteriológica de los distintos cultos no quedaba ya en términos de comparación cuantitativa, como «vía de salvación más/menos segura» o «más/menos eficaz», sino que, a través de la extraña intromisión de la noción, en principio heterónoma, de «verdad», la diferencia entre unos y otros cultos salvíficos venía de pronto a ser partida de un tajo entre una «única vía verdadera» y un conjunto restante de «vías falsas», cuyas promesas de salvación eran, por tanto, «engañosas», que tampoco pudieron perdurar en un estado, por así decirlo, «neutro», como vías vanas, ineficaces, sin proyectarse en una oposición polar, como «vías de perdición», «engaños del maligno» (Ibíd., 179).

Pero aún queda por señalar una última y más indeseable consecuencia de la hibridación de la verdad y lo salvífico, un «último atropello». Para que Dios no resultase caprichoso o injusto, el equivocado, el que no había acertado con la «única verdadera vía de salvación», debía ser considerado culpable, pecador; para que Dios fuese justo, la responsabilidad del error no podía recaer más que en aquel que erraba. Se solapan así el «error» y la «culpa»:

Para que Dios sea justo, para que tenga razón; las vías falsas llevan a la perdición, para que la salvífica sea la «única verdadera» (Ibíd., 180 –nota-).

Condicionamientos «externos» de la definición de la verdad cristiana.

Ya hemos hecho referencia al subrayado de Ferlosio con relación a lo que la verdad cristiana (en cuanto que «ortodoxia») tiene de «categoría jurídica» (v. 8.3.1.). No es necesario añadir mucho a la presentación que ya se hizo del tema. Nos limitamos, pues, a indicar otro lugar en el que Ferlosio ha tratado la misma cuestión. Si en la primera alusión al asunto de la verdad cristiana como categoría jurídica remitíamos a «La música celestial de la verdad», podemos añadir ahora una referencia al Libro VI de *God & Gun*, en el que Ferlosio vuelve sobre este asunto y afirma que, durante las épocas en las que se fijó la «ortodoxia», el sistema que adoptó la Iglesia para resolver las diferencias e incompatibilidades acabó de dibujar la noción de «verdad» que es propia del Cristianismo. El concilio como instancia definidora de fórmulas vinculantes es un procedimiento de carácter « eminentemente judicial» (Ibíd., 188). Siguiendo, una vez más, a Edward Schwartz en su obra *El emperador Constantino y la Iglesia Cristiana*, recuerda Ferlosio que «la Iglesia de los obispos y la escuela de los filósofos» se confundieron cada vez más, de modo que las disputas filosóficas penetraron en los concilios (Ibíd., 200). Ferlosio considera verosímil que fuese esta intromisión de las disputas filosóficas en los asuntos religiosos lo que puso en el centro de los conflictos la cuestión de la divinidad de Jesús. Fue en el marco de una de estas disputas cuando, por primera vez, un obispo (Pablo de Samosata) fue depuesto y excomulgado en un sínodo debido a su doctrina³⁰¹. Pues bien, este tipo de proceso no es sino un pleito cuya resolución sigue un modelo tomado del derecho profano:

Lo que se trata de ilustrar con esto es de qué modo el sistema de los sínodos usado como procedimiento de resolución de conflictos en torno a contenidos de doctrina comportaba implícitamente la configuración cristiana de la verdad como una categoría jurídica, y no sólo de modo negativo como en el veredicto contra Pablo de Samosata, (...) sino también, como habría de verse palmariamente en otros sínodos, del modo más extremadamente positivo, «sentando doctrina», como solía decirse, o sea emanando y estableciendo la verdad como una auténtica producción legislatora (Ibíd., 205).

³⁰¹ Ferlosio cita el comentario de Schwartz al respecto: esto suponía un fracaso de la pretensión de una filosofía eclesiástica, pues una filosofía que tiene que defenderse con anatemas ya no es tal filosofía (Citado en Sánchez Ferlosio, 2008a, 203).

Por tanto, la formulación de la verdad cristiana ha dependido de un procedimiento que se tomó del derecho profano. Pero es que, además, en la definición de la verdad cristiana interfirieron «fuerzas exteriores» (asuntos políticos, por ejemplo). Las discusiones de los concilios tuvieron implicaciones políticas, por lo que, según Ferlosio, no es sorprendente que fuese un emperador el primero en arrogarse las atribuciones que después se reservarían en exclusiva al sumo pontífice romano (convocar concilios ecuménicos). Ferlosio propone el criterio de la unicidad para decidir si una institución es estatal (así, por ejemplo, solo puede haber un Ayuntamiento en cada municipio). A la luz de este criterio, se entiende mejor la exigencia de unidad doctrinal y disciplinar en la Iglesia, exigencia creciente a medida que se fortalecía su unión con el Estado. La influencia de este hecho en la configuración de la verdad cristiana como verdad única no es desdeñable:

La consecuencia inevitable de la elevación de la Iglesia a sujeto de derecho, por decisión de Constantino, fue la de estrechar enormemente las exigencias internas de unidad doctrinal, orgánica, jerárquica y, nótese bien, *territorial* de la Iglesia, llevando el imperioso principio de la «unicidad de verdad» a extremos de rigor que tal vez rebasaban o incluso contradecían lo específicamente religioso – a tenor, por lo menos, de lo que parecía ser «su idea originaria»-, incorporando rasgos totalmente heterónomos. No sé. (Ibíd., 213)

8.3.5. El Cristianismo y la predestinación.

El cristianismo histórico ha olvidado en ocasiones la afirmación implícita del albedrío que implicaba la figura del «pecador». Aunque Ferlosio achaca este olvido especialmente al Calvinismo, sugiere igualmente que la idea de predestinación, en cuanto que adjudicación de una condición inamovible de los sujetos («bueno» o «malo», «salvado» o «condenado») se da en otras confesiones cristianas y, sobre todo, se seculariza en diversas mentalidades e ideologías, como es el caso de la «perversión moral de la justicia» (v. 7.3.2.).

Este asunto lo plantea Ferlosio en un artículo que ya hemos citado al estudiar la relación entre *derecho* y *destino*: «Manzano» (El País, 8 de mayo de 1988). La argumentación del artículo puede resumirse así: por el margen que deja al albedrío, frente al predominio de determinadas dicotomías que separan a las personas honradas y a los delincuentes, un «título de honor» del Cristianismo es haber creado la figura del *pecador*, que por definición es redimible. Sin embargo, tal invención se degradó, antes incluso de que se fraguase el predestinacionismo calvinista, dando lugar a la figura del *réprobo*, que está ontológicamente predestinado, sin redención posible. La idea del pecador comportaba la afirmación de la libertad frente al destino. Sin embargo, y desafortunadamente, fue la idea del réprobo la que se extendió y «ganó la partida» (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, I, 700-701).

8.3.6. De una «ética de prójimo» a una «ética de salvación personal».

Ferlosio critica la pretensión individualista de una salvación puramente personal o, en otros términos, la pretensión de pureza moral individual. Cuando se concibe la moral como algo exclusivamente referido a la identidad personal y a los actos concretos de la persona, se olvida que el verdadero objeto moral son las relaciones entre personas. Por tanto, la ética de salvación personal redundaba en una «ética sin prójimo». Hay, pues, éticas «de prójimo» y éticas «de salvación personal», y la ética cristiana, que nació como ética del primer tipo, se fue

convirtiéndose progresivamente en una ética del segundo tipo. Encontramos estas opiniones en «Palinodia», texto en el que, como ya hemos expuesto, continúa Ferlosio la reflexión crítica que inició con «El ejército nacional», relativa al individualismo moral del objetor de conciencia:

Así es como hemos visto al propio Cristianismo, cuya ética nació como una ética de prójimo por antonomasia, perder a ese prójimo como único legítimo objeto moral, precisamente al hacerse una religión de salvación personal, reduciendo, a causa de ello, a aquel prójimo –por decirlo en términos gramaticales- de complemento directo a mero ablativo instrumental, cuando no a excluirlo sin más, como en el caso de la mística (Sánchez Ferlosio, 1986, 161).

8.3.7. Una «inaudita usurpación».

En el presente subapartado pretendemos mostrar el sentido que pueda tener una afirmación de Ferlosio a la que nos hemos referido anteriormente: «¡la Biblia es mía...!». Recordemos el fragmento en cuestión:

¡Qué usurpación más inaudita la de quienes habiendo proscrito y aun quemado durante siglos los libros de los impíos quieren ahora confiscarles virtualmente la Sagrada Biblia, reclamando para sí el monopolio del derecho a administrar en exclusiva su lectura y su interpretación! ¡La Biblia es mía y no dejaré que me usurpen el derecho de blasfemar del iracundo barbudo del Sinaí, la más terrible tempestad que jamás precipitó sobre las pobres cabezas de los hombres, ni de invocar por mío, y tal como yo quiera, al niño de Belén o a Jesús de Nazaret! (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 111).

Tanto el derecho de «blasfemar del iracundo barbudo del Sinaí» como el de invocar como «propio» a Jesús de Nazaret implican una valoración; ambos «derechos» implican, respectivamente, un rechazo y una adhesión. En cambio, en la afirmación «la Biblia es mía», el carácter de denuncia o de elogio no es lo más importante aunque, obviamente, se están denunciando los intentos de apropiación exclusivista. Ante todo, esta afirmación se relaciona con una cuestión de hecho: la relevancia de la tradición bíblica en el mundo cultural al que pertenece Ferlosio, su aportación como suministradora de relatos, ideas e imaginarios (personales y colectivos).

En «El caso José» (apéndice a la segunda de las *Semanas del jardín*) reflexiona Ferlosio, precisamente sobre las diversas formas de atribuir un objeto a una cultura. Afirma que esa atribución puede hacerse «según el emisor» o «según el receptor» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 143). Según el emisor, la Biblia no pertenecería a occidente, pero Ferlosio rechaza este modo de atribución, pues considera que también quien recibe el texto tiene que ver con él. Así pues, la Biblia es de quien la lee. La atribución al receptor –que es la que Ferlosio reivindica- confunde unas identidades «demasiado fáciles y casi siempre falsas» que se forman a partir de la atribución al emisor:

La Biblia pertenece a occidente tanto como Aristóteles al Islam. ¿Cómo podría ser «oriental» la Biblia, si es el árbol del centro del bosque a cuya sombra se ha criado el Occidente entero durante casi dos mil años? (Ibíd., 143-144).

En este escrito, Ferlosio interpreta la historia de José, relatada en el libro Génesis, y hace estos incisos para dejar claro que dicho relato, como tantas otras historias bíblicas, forma parte «la historia pública de la cultura occidental»; más incluso que otras historias escritas en occidente:

Es [la historia de José] para cualquier europeo lo menos exótico de este mundo, y, por supuesto, muchísimo menos que *La Chanson de Roland* para un francés de hoy o *El cantar de Mío Cid* para un castellano de hoy, pues sería completamente artificioso conceder al Mío Cid, respecto de los castellanos de hoy, un lugar semejante al que cabe conceder a los poemas homéricos respecto de los helenos de mil años después de Homero: la tradición no depende de un vínculo nominal, sino de un ejercicio cotidiano (...). El poema [de Mío Cid] fue publicado por primera vez trescientos años después de la introducción de la imprenta en España, lo que demuestra sin más su carácter de reliquia, no de tradición (...). Por el contrario, han de ser precisamente historias «orientales», como la de Abraham e Isaac, la de Jacob y Esaú, y sobre todo, por ser la más sugestiva, al parecer, para los oídos infantiles, la de José y sus hermanos, las que vengan verdaderamente a ocupar entre nosotros un lugar semejante al que ocupaban la *Iliada* y la *Odisea* entre los helenos (Ibíd., 144).

Aún podemos añadir otro ejemplo de narración bíblica que ha pasado a formar parte de la historia de la cultura occidental. Lo encontramos mencionado en los Comentarios a *Los niños selváticos* (Memoria sobre Víctor de l'Aveyron de Jean Itard y ensayo de Lucien Malson). A propósito de cierta discusión –cuyo contenido no necesitamos explicar en este momento– Ferlosio se refiere al relato del jardín del Edén en estos términos: «no hay mito más veraz ni más fecundo que el del jardín del Edén» (VV.AA., 1973, 207).

8.3.8. Ferlosio y el Cristianismo. Un balance.

Al comienzo de este apartado ya se advirtió que nuestra enumeración inicial de elementos positivos y negativos no debería hacer que nos precipitemos a representarnos la actitud de Sánchez Ferlosio ante el Cristianismo mediante la imagen de una balanza equilibrada. Era necesario estudiar lo que había en los platillos antes de decir si la balanza está inclinada y, en caso de estarlo, hacia qué lado. Ha llegado, pues, el momento de emitir un juicio al respecto, si bien, como se verá, tal juicio no puede ser demasiado concluyente.

Desde el punto de vista cuantitativo, hay en la obra de Ferlosio más páginas dedicadas a los elementos criticables en el Cristianismo que a los elogiados. Ahora bien, valorativamente, lo cierto es que Ferlosio no ha hecho un balance final sobre el Cristianismo. Hay que señalar, además, que no encontramos la expresión explícita de una última opción por la adhesión ni por la condena. Parece prudente, por tanto, desistir del empeño de destilar, a partir de lo dicho por Ferlosio sobre el Cristianismo, una valoración final que el mismo autor no ha pretendido hacer. Por lo demás, no es objetivo de este estudio dilucidar esta cuestión. Antes bien, hay que recordar que, en este punto de nuestro estudio, el objetivo era mostrar el modo en que el Cristianismo ejemplifica el doble rostro de las religiones históricas, la doble función (cuestionadora y legitimadora) que potencialmente tienen. De modo que, al renunciar a concluir de modo cierto cuál es la última e íntima actitud de Ferlosio con respecto al cristianismo, no solo evitamos entrar en un terreno en el que el respeto y el sentido del pudor prohíbe entrar sino que la ausencia de tal dilucidación final confirma de algún modo el carácter lábil de esta religión (302).

³⁰² Este carácter lábil lo tiene toda religión. También el Cristianismo. Así se desprende del estudio descriptivo e interpretativo de Hans Küng. En *El Cristianismo, Esencia e historia*, sostiene que el concepto del Cristianismo está co-determinado por su concreción histórica en cada momento. Lo que no impide que siempre se mantenga un núcleo permanente. Hay en el Cristianismo, según Küng, una esencia, pero esa esencia «se manifiesta solo en lo cambiante» (Küng, 2013, 23). La «esencia» del Cristianismo se pone de manifiesto en una «forma» histórica que se transforma

Cuestión distinta es que, a la vista de lo expuesto en la presente sección (es decir, en base a lo que el autor ha publicado), podamos emitir un juicio sobre la relevancia de los elogios y de las críticas de Ferlosio al Cristianismo. Helo aquí: *los elogios y las críticas de Ferlosio al Cristianismo no tienen la misma relevancia en el conjunto de su pensamiento*. En efecto, los elementos que le parecen nocivos son una manifestación de aquellas ideas contra las cuales Ferlosio se ha mostrado más beligerante a lo largo de su obra: la Historia Universal, el furor de la dominación, el sacrificio de los bienes... En cambio, los elementos del Cristianismo que son objeto de aprecio tienen un carácter más bien puntual, una relevancia secundaria en el conjunto de sus ideas.

Ahora bien, parece necesario distinguir entre el Cristianismo histórico y el ideal que hay en su origen. Ya hemos hecho referencia a la opinión de Ferlosio según la cual, las claudicaciones del cristianismo histórico ante el poder son un espectáculo desmoralizador para quien guarde «un mínimo de estima por el mensaje evangélico». Esto último es importante, pues el vigor –la vehemencia, incluso– de la crítica de Sánchez Ferlosio a algunos aspectos del Cristianismo se corresponde con la magnitud de su aprecio por el *ideal* cristiano, a cuya altura no siempre han estado los cristianos en la historia. Paradójicamente, es esta es la mejor forma de respetar una tradición (la cristiana en este caso): juzgar si está a la altura de lo que ella misma pretende ser:

Yo ni trato el cristianismo desde ningún punto de vista, antropológico, cultural, historicista, sociológico, psicológico o freudiano, sino en toda su dignidad de religión y de *espíritu*, ni tampoco lo confronto a los criterios de ninguna instancia extraña, sino a los de su propio ideal (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 336) ⁽³⁰³⁾.

constantemente (Ibíd., 24). Según Küng, no hay que identificar lo positivo con la «esencia» permanente y lo negativo con la «forma» efímera. Y es que también lo más esencial se puede convertir en su contrario. También lo mejor es propenso a lo malo (Ibíd., 25).

³⁰³ Esta opción (confrontar al Cristianismo con su propio ideal, no con una «instancia extraña») nos remite a la distinción entre crítica *genética* y *funcional* de la religión y crítica *sustantiva* de la misma. Como ha explicado Carlos Gómez, una cosa es el juicio sobre el origen de la religión, o sobre la necesidad a la que responde, y otra muy distinta es el juicio sobre el fundamento de la misma. Esta distinción se plantea a propósito de la crítica freudiana, pero puede ser un criterio válido para juzgar el verdadero alcance de cualquier otro juicio sobre la religión (Fraijó, 2005, 387).

Resumen

En la obra de Sánchez Ferlosio, la religión es un elemento especialmente pertinente a la hora de pensar las cuestiones relacionadas con la historia, con la sociedad y, en definitiva, con la filosofía moral.

La religión puede bendecir la realidad, puede legitimar los «poderes de este mundo». Algo de esto se puso de manifiesto cuando describíamos la «mentalidad expiatoria» y las apologías de la Historia Universal como discursos con un origen religioso. Pero, además, en la obra de Ferlosio también hay alusiones expresas a Dios. Sostiene que la discusión más relevante no es la que versa sobre la existencia o inexistencia de Dios, sino la que versa sobre su bondad o maldad. Además, sea lo que fuere de la existencia o inexistencia de Dios, la idea de Dios es nociva: *el auténtico Dios no necesita existir ni inexistir para poder ser igualmente dañino*. Ya se trate de un verdadero Ser supremo realmente existente o de una mera idea humana, Dios es, antes que condición de la moralidad, causa y consecuencia del absolutismo moral, un expediente legitimador del furor de la dominación. Esta idea se expresa en una frase que rebate la célebre afirmación del personaje de Dostoyesqui: «si Dios no existe, todo está permitido»; según Ferlosio, *es cuando hay Dios cuando todo está permitido*. Esta afirmación es recurrente a lo largo de su obra. Como ejemplo de libro en que son especialmente frecuentes expresiones similares, podemos mencionar *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* (1993).

Pero la religión también puede «trastocar» el mundo, puede cuestionar la realidad que nos es dada. Ferlosio se hace cargo de este aspecto de la religión y la define como *obstinación contra la facticidad*, o como *rechazo del principio de realidad como criterio para distinguir el bien y el mal del mundo*. De modo que las posiciones de Ferlosio con respecto al tema de Dios no son incompatibles con su apelación a una actitud religiosa frente al realismo y el pragmatismo, ya que la creencia en Dios no forma parte de lo específico de la actitud religiosa tal como él la entiende. Este es el tema de *O Religión o Historia* (1984). En este ensayo, junto al desacato al principio de realidad (u «obstinación contra la facticidad»), se señalan otros dos rasgos de la actitud religiosa: aparece una «representación positiva del bien» (aunque no un programa instrumental) y no rechaza «vivir entre los hombres». Con estas premisas, podemos distinguir la actitud propiamente religiosa de otra tres: al *cínico* le falta la representación positiva del bien; al *anacoreta* le falta la voluntad de vivir entre los hombres; finalmente, al *pragmático*, Ferlosio lo considera doblemente irreligioso, «el impío por excelencia»: se resigna a la necesidad pero, además, lo hace con entusiasmo, hace de esta sumisión su ley. Ferlosio considera a Maquiavelo un exponente del tipo *pragmático* y critica con severidad su visión de la política. No hay que ignorar que los estudiosos de Maquiavelo proporcionan razones para una interpretación más benigna del autor florentino. Señala Moisés González que lo que hace Maquiavelo es definir la política como ámbito independiente y que nunca sostuvo que lo políticamente útil fuese, por eso mismo, moralmente correcto. Con todo, la doctrina de Maquiavelo difícilmente podría encontrar la comprensión de un Ferlosio que insiste en el rechazo del criterio realista y pragmático.

Ferlosio rechaza la identificación hegeliana de la realidad con el espíritu. Por eso, en no pocos lugares a lo largo de su obra, Ferlosio usa el término «espíritu» en un sentido que puede interpretarse en continuidad con su concepto de religión como «obstinación contra la facticidad». «Weg von hier, das ist mein Ziel» es un artículo que sirve de epílogo a *La homilía del ratón* (1986) y expresa esta idea. En este texto, Ferlosio manifiesta esa misma actitud que hemos descrito como «obstinación contra la facticidad» pero, en esta ocasión, habla de la «llamada del espíritu desde fuera». La principal obra o manifestación del «espíritu» es el atrevimiento de quien piensa y actúa como ser dotado de albedrío (si es que «albedrío» no es, sencillamente, un sinónimo de «espíritu»). Sería, pues, *espiritual*, el impulso hacia un «fuera de aquí». Expresamente, el «aquí» de «Weg von hier...» es lo que nos viene dado por la naturaleza. Pero también podemos identificar ese *aquí* con lo que nos viene dado por la historia, con las imposiciones del poder, con los condicionantes sociales y biográficos, o con la *moral de identidad*, que nos ordena: «sé el que eres», «sé igual a ti mismo».

Las ideas de Sánchez Ferlosio sobre la religión lo ponen en relación con otros pensadores cuyo talante intelectual también está marcado por alguna forma de rechazo de la «legitimación fáctica». Hemos destacado las afinidades que en esto muestra Ferlosio con García Calvo. También hay que señalar las afinidades entre la idea de Ferlosio de la actitud religiosa como *obstinación contra la facticidad* y algunos

aspectos de la filosofía de la Escuela de Fráncfort. Sobre todo, hay que recordar las referencias a la religión del último Horkheimer. Así, por ejemplo, la posibilidad que, según Ferlosio, tiene toda religión de servir tanto al *espíritu* como al *antiespíritu* nos remite a un doble concepto de Horkheimer: el de religión «en el buen sentido» y religión «en el mal sentido».

La actitud religiosa es obstinación contra la facticidad pero las religiones históricas pueden abrigar (y de hecho han abrigado) usos y esquemas irreligiosos. El Cristianismo, tal como lo retrata Sánchez Ferlosio, puede ejemplificar este doble rostro de la religión. Por eso Ferlosio aprecia algunos de sus elementos, mientras que otros provocan su rechazo. Entre los primeros, podemos destacar los siguientes: considera que el Cristianismo nació como una actitud de desdén hacia los poderes de este mundo; interpreta la máxima evangélica «Niégate a ti mismo» como una desactivación del «fetichismo» de la identidad y la «moral de identidad»; en el marco de su crítica a la mentalidad «justiciera», reivindica el concepto cristiano del «pecador» (ya que, por definición, el pecador es susceptible de redención); no oculta su aprecio por pensadores cristianos como Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria; y, en fin, tiene por «suyo» a Jesús de Nazaret. En cuanto a las críticas de Ferlosio al Cristianismo, podemos destacar las siguientes: históricamente, ha habido una connivencia del Cristianismo con «los poderes de este mundo»; el Dios cristiano (y, en general, el monoteísmo), es cómplice y legitimador de la dominación; en la concepción cristiana de la verdad hay dos confusiones indeseables: la que se da entre lo verdadero (aspecto «mental») y lo que salva (aspecto «pragmático») y la que se produce al llamar «verdad» a lo que en realidad es «certidumbre»; la ética cristiana nació como una ética «de prójimo» y, progresivamente, se convirtió en una ética de «salvación personal»; el *sacrificio* de los bienes en el altar de los valores es, sin más, cristiano; cristiana (calvinista concretamente) es también la idea de predestinación, negadora del albedrío y cómplice de la mentalidad *justiciera*. Estos juicios sobre el cristianismo dan pie a la discusión de diversos asuntos, entre los que hay que destacar el de la relación entre Cristianismo e Historia. La salvación cristiana ¿es intrahistórica o trasciende la historia? El problema es grave porque, desde la perspectiva de Ferlosio, la historia, si se pretende única y orientada según un determinado designio, es historia de la dominación. Sin embargo, teologías como la de Barth, filosofías de la religión como la de Horkheimer, o interpretaciones de la historia como la de Ricoeur, nos permiten ensayar concepciones alternativas de la salvación cristiana, en las que no se impone la *tiranía del sentido*, no se santifica el sufrimiento de la historia y no se legitima la dominación.

Hemos hablado de elementos del Cristianismo que Ferlosio aprecia y de elementos que critica. Pero no debemos representarnos su actitud ante el Cristianismo mediante la imagen de una balanza equilibrada. Desde el punto de vista cuantitativo, hay en la obra de Ferlosio más páginas dedicadas a los elementos criticables que a los elogiables. Además, los elementos que encuentra rechazables conectan con los temas más relevantes de su pensamiento. Ahora bien, valorativamente, lo cierto es que Ferlosio no ha hecho un balance final sobre el Cristianismo, ni ha manifestado explícitamente una última opción por la adhesión ni por la condena. Consideramos que la ausencia de tal juicio último (de adhesión o de condena) es muy significativa, pues confirma de algún modo el carácter lábil del cristianismo y, en general, de las religiones.

Sujetos e individuos. A vueltas con la identidad.

En este capítulo, recordaremos las consideraciones de Ferlosio sobre la «univocidad ontológica de la persona» (v. 2.1.2.), para mostrar el vínculo que existe entre dichas consideraciones y la actitud crítica con respecto a: la pretensión de «salvación individual» (v. 6.5. y 8.2.2.); el «fetichismo de la identidad» (v. 2.1.2. y 6.1.); la «moral de identidad» (v. 8.2.3.) y el cuestionamiento de las ideas comunes sobre la noción de *responsabilidad*. Proponemos interpretar todas estas ideas como una serie de momentos de lo que podría ser una crítica a la idea de *sujeto* (si bien se trata -hemos de insistir en ello- de una propuesta de interpretación, ya que Ferlosio no ha hecho explícita esta idea). Todo ello se podrá relacionar, a su vez, con las críticas de Ferlosio -estas sí, bastante explícitas- al individualismo. Ahora bien, para Sánchez Ferlosio, el individualismo es un elemento fundamental del *liberalismo*, al que considera íntimamente relacionado con el capitalismo y la *sociedad de producción* (de los que nos ocuparemos en el capítulo 10). Así pues, en el presente capítulo confluyen temas e ideas de las tres secciones de nuestro estudio, según la estructura que esbozamos en la Introducción. El tema del individualismo va a servirnos como gozne de los asuntos relativos a la historia y los dioses por una parte, y a la sociedad contemporánea por otra. Insistamos, sin embargo, en que la crítica del individualismo vamos a presentarla como un asunto vinculado al cuestionamiento de la univocidad ontológica de la persona y que todo ello supone, en definitiva, una aportación a la discusión filosófica contemporánea sobre la idea de *sujeto*. He aquí, pues, el tercero de los que proponemos denominar «ataques» de Sánchez Ferlosio a la identidad. El primero fue el que se refería al *fetichismo de la identidad* a partir de la reflexión sobre la narración; el segundo fue el que señalaba la relación entre identidad y antagonismo (se aplicaba, más bien, a sujetos colectivos); finalmente, en este «tercer ataque», nuestro autor critica la idea de identidad del sujeto (ahora personal) por el flanco de su manifestación como *individualismo*.

9.1. Los conceptos de «sujeto» e «individuo». Consideraciones previas.

«Univocidad ontológica de la persona», «responsabilidad y autonomía» e «individualismo» están conectados en los ensayos de Ferlosio. Pero ¿qué sentido hay que dar a las nociones de «sujeto» y de «individuo»? ¿Están necesariamente vinculados? ¿en qué sentido, y hasta qué punto, el individualismo ha de provocar rechazo? En el pensamiento contemporáneo se han propuesto diversas perspectivas sobre el tema. Por eso, antes de desarrollar nuestra interpretación de las opiniones de Ferlosio, vamos a advertir que, en otros autores, no existen las conexiones que aquí vamos a describir. Creemos que así, mediante el contraste, se percibirá mejor el sentido de las opiniones de nuestro autor. Se trata, por supuesto, de un recurso interpretativo. Ferlosio no ha pretendido una discusión con los autores que vamos a citar.

Ante todo llama la atención el contraste entre las ideas de Ferlosio y las de Alain Renaut, quien, precisamente, se esfuerza en distinguir entre sujeto e individuo. Tenemos en mente *La era del individuo* (Renaut, 1993), pero las tesis presentes en este libro empezaron a formularse en un libro anterior, escrito junto a Luc Ferry: *La pensée 68* ⁽³⁰⁴⁾. Aquel trabajo analizaba «el proceso intentado contra la idea de sujeto» en el pensamiento contemporáneo a partir de Nietzsche y Heidegger, y sobre todo en los desarrollos franceses de esta tendencia. Renaut achaca a este pensamiento el tener unas bases «especialmente simplificadoras». No cree (como sí lo creen los impulsores del proceso contra la idea de sujeto) que todo uso de la noción de subjetividad presuponga y acarree la idea de «un sujeto enteramente transparente a sí mismo, soberano, maestro de sí y del universo». Es decir, no cree que el único sujeto posible sea el sujeto del *Cogito* (en el sentido más atrevido y triunfalista del término); no cree que el abandono de esta concepción del sujeto haya de traducirse en el abandono de cualquier referencia a la subjetividad (Renaut, 1993, 20). Insiste en que el individuo (y su acentuación individualista) es solo una *posible* configuración de la noción de sujeto, pero no es un desarrollo único e inevitable de la misma. Hay que repensar, pues, la forma de articular la subjetividad y la individualidad, y esto, según Renaut, es tanto como reinterpretar el impulso fundamental y el significado de la filosofía de la modernidad: ¿lo que define a la modernidad es el triunfo del sujeto como «Señor del ente», de modo que el individualismo sería la consecuencia del establecimiento de un hombre que es y «permanece sujeto»? ¿O bien la relación entre el sujeto y el individuo (y por tanto entre el humanismo y el individualismo) es más sutil? La relación podría ser sutil hasta el punto de que el individualismo habría llegado a afirmarse, sí, «allí donde el hombre es ya por esencia sujeto», pero socavando e incluso destruyendo esa condición de sujeto, de la cual sin embargo deriva. Quizá la historia de la modernidad filosófica no sea, simplemente, la historia de la subjetividad. Quizá sea también la historia del despliegue progresivo del individualismo (Ibíd., 30-31). Así pues, un acontecimiento capital en la historia de la subjetividad es la deriva individualista del sujeto. Si no reparamos en esto corremos el riesgo de equivocarnos el blanco de la crítica, viendo efectos perversos del sujeto allá donde, desde hace tiempo, no se trataba ya realmente de la subjetividad, sino del individualismo (Cf. Ibíd. 59-60).

Renaut fija el sentido de las nociones fundamentales que entran en juego en esta discusión, interpretándolas de un modo que, desde luego, no es el de Ferlosio, pero proporciona unas coordenadas que nos permiten situar las opiniones de nuestro autor en el marco del

³⁰⁴ Ferry, L. - Renaut, A., *La pensée 68*, París, Gallimard, 1988.

pensamiento contemporáneo sobre el sujeto y el individuo. Llama *humanismo* a la concepción y la valoración de la humanidad como capacidad de *autonomía*. Por tanto, aquello que constituye la modernidad es el hecho de que el hombre se piensa como la fuente de sus representaciones y de sus actos, como su fundamento (sujeto) o incluso como su autor (Ibíd., 62). Llama *individualismo* a la concepción que valora más la *independencia* que la *autonomía*. La libertad de los antiguos, tal como Renaut la concibe, se identificaba con la participación en lo público y el ejercicio de la soberanía, lo que no era incompatible con la sumisión del individuo al conjunto; en cambio, en la mentalidad moderna –siempre desde el punto de vista de Renaut–, el individuo se piensa como libre en tanto que *independiente* en la vida privada (Ibíd., 62-63). Así que el sentido de la *autonomía* (que Renaut aprecia en «los antiguos») es la *sumisión* a una ley o a una norma libremente aceptada, mientras que el ideal moderno de la *independencia* tiende a no acomodarse a tal limitación del Yo. La modernidad, en cuanto *era del individuo*, supone «la escisión de lo público y lo privado» y la deserción del espacio público (Ibíd., 64-65). Decir que la autonomía es más propia de los antiguos que de los modernos sería, probablemente, mucho decir. Pero lo que aquí nos interesa es la distinción entre libertad como *autonomía* y libertad como *independencia*, paralela a la distinción entre sujeto e individuo. Nos interesa la sugerencia de Renaut en cuanto a que la deriva individualista (que se vive como valoración de la *independencia* frente a la *autonomía*) no es la única evolución posible de la noción de sujeto.

Renaut, pues, niega que el único sujeto posible sea un sujeto enteramente soberano y transparente a sí mismo; niega también la conexión necesaria entre subjetividad e individualismo. El interés y el aprecio de Renaut por *otra posible* subjetividad no lo hallamos en la obra de Ferlosio. Ciertamente, nuestro autor está más emparentado con el «proceso» contemporáneo al sujeto. Esta es la lectura que proponemos de las opiniones de Ferlosio sobre la identidad personal y sobre el individualismo.

Ferlosio no es un antihumanista en el sentido que Renaut da al término; no se le puede encuadrar sin más entre los postnietzscheanos y postheideggerianos que Renaut tenía ante sí. Creemos sin embargo que, cuando Renaut describe las ideas de aquellos que actúan como acusación en el proceso al sujeto, describe ideas que, como hemos visto y seguiremos mostrando, también han sido blanco de las críticas de Ferlosio, aunque estas críticas se hayan formulado en otros términos y desde una perspectiva propia. Esta es la descripción de Renaut:

Desde el surgimiento de la modernidad, el humanismo ha consistido en valorar en el hombre la doble capacidad de ser consciente de sí mismo (la autorreflexión) y de fundar su propio destino (la libertad como auto-fundación); o sea, dos dimensiones que definían la idea clásica de *subjetividad* concebida como designando la aptitud de ser el autor consciente y responsable de sus pensamientos y de sus actos (donde se situaría la humanidad del hombre); dicho brevemente: su fundamento, su *sub-jectum* (Ibíd., 22).

Ahora bien, como ya sabemos, Ferlosio rechaza el individualismo entendido como un enaltecimiento de la libertad tras el cual se esconde una huída al ámbito de lo privado; también rechaza la búsqueda de una pureza moral personal que, ante todo, busca no contaminarse con los males de este mundo (v. 6.5). Por eso hemos de añadir que, si bien Ferlosio no se cuenta entre aquellos que, con Renaut, intenta salvar lo que en la subjetividad hay de válido y viable, sí comparte con el filósofo francés el rechazo de «la escisión de lo público y lo privado» y la deserción del espacio público. Ambos coincidirían, además, en que este individualismo es, *de hecho*, un rasgo de la modernidad.

Antes de desarrollar los temas que en este capítulo han de ocuparnos, nos detendremos aún a considerar las aportaciones de otros dos autores que, también mediante el procedimiento del contraste, pueden ayudarnos a ubicar las opiniones de Ferlosio. Nos referimos a Paul Ricoeur y a Javier Muguerza. Nos interesa la «hermenéutica del *sí*» que ensaya Ricoeur porque permite pensar cierta forma de identidad del yo (o, en sus términos, del *sí*); lo hace sin ignorar el carácter problemático de lo que Ferlosio ha llamado «univocidad ontológica de la persona», y liberando a ese *sí* de lastres solipsistas y «monadológicos». En cuanto a las aportaciones de Muguerza, nos interesa el sentido y el valor que concede al concepto de individuo en el marco de su reflexión sobre el «cosmopolitismo».

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur considera la identidad *ídem* como sinónimo de «mismidad». La mismidad es el núcleo que permanece y garantiza la continuidad que permite hablar de *la misma* cosa. Por otra parte, la ipseidad es la conciencia reflexiva del *sí mismo*, y no implica un sustrato de permanencia. La identidad en el sentido de *ipse* «no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de personalidad» (Ricoeur, 2006, XIII). Se da una dialéctica ipseidad-mismidad pero, según Ricoeur, la identidad *ipse* pone en juego una dialéctica complementaria: la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí* (Ibíd., XIII-XIV). Por esta brecha empieza a quebrarse el blindaje solipsista del sujeto: la filosofía del sujeto no tiene por qué ser una filosofía del sujeto aislado en los límites infranqueables de su autoconciencia (Cf. Ibíd., XIV-XV). El *sí* (que emerge reflexivamente e implica al *otro*) es distinto del *yo*. De modo que la hermenéutica de este *sí* supone una superación de las disputas en torno al *Cogito*, en las que se oscila entre el «no suficiente» y el «demasiado» *yo*: o bien se considera al yo una ilusión o bien se lo absolutiza como verdad primera, dejándolo sin «anclaje», de forma que no es nadie (Ibíd., XV-XVI). La identidad, tal como da pie a pensarla el *Cogito*, es una identidad ahistórica, la identidad de un «mismo» que «escapa a la alternativa de la apariencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo». Frente a esta forma de pensar la identidad del sujeto, Ricoeur piensa en una identidad narrativa de una persona concreta (Ibíd., XVIII). Así pues, asumir la hermenéutica del *sí* supone distanciarse tanto de las filosofías del *Cogito* como de las del *anti-Cogito*. En las polémicas entre estas filosofías, el *yo se pone*, o *es depuesto*. En cambio, en la hermenéutica que ensaya Ricoeur, el *sí* «está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo». Ricoeur, en fin, se opone a la inmediatez del *yo soy* y a la pretensión de colocar el *yo soy* como último fundamento, pero no cede a la disociación del *sí*, perseguida por la «deconstrucción» nietzscheana (Ibíd., XXXI-XXXII).

¿Es siempre el individuo una deriva indeseable del sujeto? No necesariamente. Para entender por qué, repararemos primero en que «individuo» y privacidad no deben identificarse precipitadamente. Esta es la advertencia que pretendemos extraer de nuestra referencia a las tesis de Javier Muguerza, quien señala que, si bien «ética pública» viene a contraponerse a «ética privada», de ello no se desprende que «ética pública» se contraponga a «ética individual», ya que «en definitiva, no hay otros sujetos morales que los *individuos*, de suerte que *toda* Ética y, por ende, también la *Ética pública* (...) ha de hundir sus raíces en la *Ética individual* o personal, la cual, por lo demás, tampoco se reduce al ámbito de lo privado» (Gómez-Muguerza, 2007, 510). En opinión de Muguerza, un individualismo ético que se precie no podría confiar en una efectiva internacionalización o «globalización» de los derechos humanos sin individuos

dispuestos a luchar por ellos (Ibíd., 539). De ahí que, tal vez, alguna forma individualismo podría suministrar un buen recurso para vertebrar «un cierto cosmopolitismo», cuyo valor e interés radica en que se lo contrapone («a la manera de un *tertium quid*») al universalismo y al comunitarismo. El universalismo, según Muguera, pecaría de un exceso de abstracción; al comunitarismo se le puede achacar una insuficiente concreción, ya que imagina al ser humano en su condición de miembro de una comunidad (normalmente, una comunidad nacional), olvidando que la individualidad hace a los seres humanos más concretos aún que su nacionalidad (Ibíd., 533). Cuestión distinta es que el individualismo tenga otros sentidos e intenciones menos deseables. Eso es lo que se desprende de un apunte de Muguera sobre el Liberalismo, que pasa por ser el principal vehículo de la idea de individuo: el Liberalismo, nacido como defensa de la libertad del individuo frente a las injerencias indebidas del Estado (por ejemplo en materia religiosa), terminó cediendo ante la exigencia de sustraer la actividad económica de la burguesía al control estatal, de acuerdo con la doctrina del *laissez faire* (Ibíd., 512).

Hasta aquí estas consideraciones previas. Sirvan para aclarar con respecto a qué tesis son convergentes o divergentes las actitudes que Ferlosio tiende a adoptar. Con respecto a estas aportaciones que acabamos de reseñar, constataremos en las opiniones de Ferlosio más divergencias que convergencias ya que, como hemos dicho, nuestro autor está más emparentado con los pensadores que recelan del sujeto, de la autonomía y del individuo que con aquellos que reivindican estas ideas.

Presentaremos este conjunto de ideas de Ferlosio en tres momentos. En primer lugar, recordaremos el carácter problemático que para él tiene toda idea de identidad, tanto personal como colectiva (apartado 9.2). En segundo lugar, expondremos los motivos que, en la obra de Ferlosio, permiten hablar de un carácter problemático del concepto de responsabilidad (apartado 9.3.). En tercer lugar, presentaremos las opiniones de nuestro autor sobre el liberalismo como ideología individualista (apartado 9.4). De momento, el objeto de nuestro estudio serán los aspectos más estrictamente filosóficos o especulativos de esta ideología (de su aspecto económico nos ocuparemos en el capítulo siguiente).

Antes de pasar a esta exposición, es necesario insistir en que el orden que vamos a seguir responde a nuestra propia lectura de esta parte de la obra de Ferlosio. Pero el autor mismo no ha hecho explícito un determinado modo de vincular los asuntos a los que aquí nos vamos a referir. Así pues, lo que presentamos a continuación no es sino *una propuesta lectura*, lectura que habremos de justificar debidamente.

9.2. *Ritornelli*: problemática de la identidad personal ⁽³⁰⁵⁾.

9.2.1. Primer *ritornello*: problemas de la univocidad y de la ontologización de la persona.

Recordemos la primera referencia que, a propósito de la narración, se hizo al carácter problemático de la identidad personal. Al estudiar la reflexión de Ferlosio sobre la narración en la primera de las *Semanas del Jardín*, señalábamos una relación de dependencia entre la univocidad de la persona y la idea teológica de un juicio sobre la misma ⁽³⁰⁶⁾:

Que el ser de la persona haya de ser unívoco –esto es, no tener más que una única verdad- le viene de haber sido concebido desde el destino eterno: no somos reos más que una sola vez, ya que una sola vez comparecemos ante los tribunales (...) *La idea de salvación/condenación sería, por tanto, el fundamento de la univocidad ontológica de la persona y de la consiguiente ontologización de su existencia*, dando razón (...) de esa unicidad de *su* verdad –la que se corresponde con el *veredicto*- (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 32).

Por lo tanto, la función narrativa del lenguaje explica, en buena medida, la construcción de la identidad de la persona. Según Ferlosio, esto se verifica con especial claridad en el relato soteriológico calvinista sobre el destino individual, particularmente empeñado en borrar todo resto de equivocidad: la doctrina calvinista de la predestinación hace explícita la «reabsorción de la existencia toda en pura ontología» (Ibíd., 33). Se deja sentir aquí la influencia de la narración y de sus convenciones. En el «encantamiento literario» se cuaja *el fetichismo de la identidad, el mito de la persona humana*, el cual se coordina con la necesidad que tiene la justicia de un criterio inequívoco (aunque ilusorio) para «encarar, vengar y exorcizar el mal» (Ibíd., 35). Interesa especialmente a Ferlosio un aspecto de este fenómeno: al compenetrarse tan estrechamente la narración con la univocidad de la persona y con su condición de *bueno* o *malo*, de *salvado* o *condenado*, las acciones particulares se des-sustantivizan, lo único que interesa, lo único a lo que se adjudica realidad ontológica, es la persona como tal, antes y después de sus actos concretos, de modo que estos actos, «bajo la presión de la persecución moral», se reducen a mero gesto o «ademán demostrativo del *ser de la persona*». Si es el *veredicto* el que, finalmente, confiere su *ser* a la persona, ese *ser* de la persona no es sino un acto del lenguaje (pues tal es el *veredicto*, que no es, en última instancia, sino narración), de modo que sus acciones concretas se des-sustantivizan (Ibíd., 35-36). En realidad, este esquema de pensamiento viene a ser el mismo que aquel otro que menosprecia los *bienes* y aprecia unilateralmente los *valores*. En efecto, la ontologización de la persona es condición necesaria para que haya un polo al que se referirían las acciones concretas de modo que cobrarían sentido. En otras palabras: la persona «ontologizada» es el fruto de una acumulación de *valor*. Esto es lo que vino a señalar Sánchez Ferlosio en la segunda de las *Semanas del Jardín*, ensayo en el que la clarificación de nociones como las de «objeto» y «acontecimiento» (v. 2.2.2.1.), conduce a las siguientes afirmaciones:

³⁰⁵ Aunque ha sido a propósito de temas diferentes de los que ahora nos ocupan, «ritornello» es un término que el mismo Ferlosio ha utilizado para describir uno de sus trabajos. Los temas tratados en «El ejército nacional» (Sánchez Ferlosio, 1986, 11-107) los retomó en «Palinodia» (Ibíd., 109-161). En nota a pie de página podemos leer lo siguiente sobre este último título: «"Palinodia" significa "canto de retorno", *ritornello*, y por tanto no necesariamente retractación del canto de ida, sino también reconsideración mejor fundada y más circunstanciada» (Ibíd., 109). Aunque no podemos decir que este segundo acercamiento a los temas relacionados con la identidad personal sea una consideración «mejor fundada», sí podemos afirmar que, en cierto modo, será «más circunstanciada», ya que vamos a trazar las relaciones que existen entre dichos temas y otros no abordados hasta ahora.

³⁰⁶ Reacuérdesse que Ferlosio habla también de la conexión entre derecho y destino, señalada por Walter Benjamin (v. 7.3.1.2.). Se trataría en esta ocasión de una versión secularizada del mismo fenómeno: tanto la predestinación calvinista como la creación de un destino (de la condición de delincuente) por parte de las instituciones de la justicia configuran una *univocidad* para la persona.

Los bienes son fugaces, los valores duraderos; éstos ascienden hacia el porvenir, aquéllos van decayendo hacia el pasado. (...) Consumirse o crecer. Los bienes no admiten constituirse en sumandos y restandos, hurtan su cuerpo a la adscripción; los valores se renuevan permanentemente en la proyección del tiempo adquisitivo. (...) El objeto es algo liberado, autosuficiente, con autonomía de lugar; *la conmutación en valor es el procedimiento general de vinculación a la persona, en la cual el valor se transmite al futuro: el titular del «haber» se va heredando a sí mismo cada día; el yo de hoy hereda al yo de ayer, pues no hay, por supuesto, haber ni debe sin un yo al que se refieran* (Ibíd., 190-191).

El perfecto de los verbos testimonia este carácter de la persona como resultado de la acumulación de valor. Ferlosio señala el parentesco entre el «haber» del pretérito perfecto y el «haber» de la contabilidad, con lo que pone de manifiesto que, efectivamente, la persona se construye a partir de una acumulación de valor:

La *persona* conserva en pretérito perfecto, durante toda su vida, todos los predicados «importantes», lo que hacen el currículum —«ha traído el agua a la población», «ha escrito cinco libros y un manual», «ha fomentado la industria y el comercio», «ha fundado un periódico y una revista ilustrada»-, y tan sólo el día mismo de su muerte prescriben de repente y todos de una vez esos perfectos que la vida ha mantenido tanto tiempo en vigor: como si se cerrase el saldo definitivo, el «haber» de los «ha traído», los «ha escrito», los «ha fomentado», los «ha fundado», que, como heraldo fiel de sus merecimientos, no ha querido abandonar a su sujeto hasta el último aliento de agonía, falto por fin de titular que responda de ellos, se retira en silencio de esos limpios predicados y (...) cede el puesto al *aoristo de difuntos* (Ibíd., 191).

9.2.2. Segundo *ritornello*: la crítica de las identidades colectivas.

Lo anterior se refiere a la identidad personal, pero hemos estudiado también el cuestionamiento que hace Sánchez Ferlosio de las identidades colectivas. Recordemos ahora, sumariamente, solo tres lugares en los que ha expresado este cuestionamiento.

- La mentalidad expiatoria reclama la identidad de los sujetos colectivos en la diacronía, trascendiendo a los sujetos individuales que nacen y mueren. Sin esa identidad diacrónica el DEBE y el HABER de la felicidad y el sufrimiento no puede tener vigencia para los colectivos (v. 4.1.1.).
- En *Cuando la flecha está en el arco tiene que partir*, la autoconstricción que supone la amenaza se vincula a la soberbia, que es «la fuerza fósil del Yo colectivo». La pertenencia genera soberbia; la pretensión identitaria comporta un carácter «descarriado, imposible y regresivo» (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, II, 500-501).
- La pretensión de identidad colectiva también fue objeto de crítica en el «Discurso de Gerona», texto en el que encontramos una referencia expresa a la afinidad que existe entre el afán afirmador de la identidad individual y de la colectiva. Según Ferlosio, quien plantea la pregunta por el «ser» de esta o aquella patria no pregunta con «el noble, limpio y vacío *ser* copulativo del gramático», sino con ese «temible ser» que es el «ser» con pretensiones ontológicas. Advierte que no tiene una «enmienda a la totalidad» contra la ontología en general, pero sí contra «la *ontología histórica*, o por decirlo gramaticalmente, contra la ontología de nombres propios» (Ibíd., 246).
- En «Historia e identidad» (*El País*, 13 de enero de 1998), al hilo de sus opiniones sobre la importancia educativa de la historia, señala Ferlosio la falta de fundamento, lo fantasmagórico de la construcción de las identidades colectivas diacrónicas. Considera

una falacia la identificación con unos «antepasados» que nada tienen que ver en realidad con los sujetos de hoy. Insiste, además, en el carácter ideológico de toda «identificación» en cuanto tal y de «ese fetiche asolador» que sería la identidad misma (Cf. Sánchez Ferlosio, 2000, 325-326).

9.3. Nuevas implicaciones del cuestionamiento de la identidad personal: la problematicidad del concepto de responsabilidad.

La univocidad de la persona es condición –o consecuencia– del juicio. Ahora bien, el sujeto también puede hacer un juicio sobre sí mismo. Y una de las formas de encarar este enjuiciamiento de uno mismo es la pretensión de salvación individual, de no contaminarse con el mal del mundo. Por lo tanto, si la univocidad de la persona resulta problemática, la posibilidad de vivir humanamente sin contaminarse con el mal del mundo (en otras palabras: la posibilidad de definir la responsabilidad estrictamente personal) no lo será menos. De ahí que la noción misma de «responsabilidad» se vuelve también problemática.

Uno de los textos más relevantes en lo que a este asunto se refiere es «Palinodia». (Sánchez Ferlosio, 1986, 109-161). Una vez más, la alusión a la «tradicional contraposición» entre Lao Tse y Confucio permite a Ferlosio exponer sus posiciones (v. 8.2.2.). Confucio tenía contra el mundo tantas quejas como los taoístas y Lao Tse, pero rechazaba la idea de abandonarlo a su suerte. Esto testimonia, en primer lugar, la ausencia de individualismo en la actitud de Confucio y, además, el rechazo de una pretensión de incontaminación. Esto último es lo que ahora nos interesa, ya que pone de manifiesto la crítica a la pretensión de trazar límites claros entre la responsabilidad individual y la responsabilidad del resto del mundo.

Tanto la pretensión de retirarse del mundo como la idea de pureza individual son una vana ilusión. Así lo expresa Ferlosio en el siguiente fragmento, en el que hemos de destacar además la conexión entre esta crítica y la idea de que existe algo así como «la persona en sí», o como «el individuo mismo en soledad»:

La confusión que la ética de perfección y salvación personal del anacoretismo amenazaba introducir consistía en que la virtud llegase a concebirse como una cualidad que pudiese adornar a la *persona en sí*, representándose la perfección como una especie de estado moral o espiritual del *individuo mismo* en soledad, lo que para Confucio no debía de ser más que un espejismo y un contrasentido, ya que, a juzgar por los rasgos dominantes de su ética esencialmente «mundana», toda virtud venía tal vez a condicionarse con arreglo al modelo de la generosidad, y así como carecía totalmente de sentido hablar de generosidad sin prójimo, así también todas las demás virtudes tendrían quizás que construirse, para él, sobre el supuesto de un prójimo moral al que poder ser referidas, dado que no concernían a cada hombre por sí solo, sino a las relaciones de los hombres entre sí (Ibíd., 157).

Así, pues, la virtud no parece predicarse de las personas, sino de las relaciones entre ellas. De ahí que no exista «salvación individual»; de ahí que la pretensión de pureza del anacoreta sea una quimera. El que busca la perfección y la salvación solo para sí «yerra el objeto mismo en que estarían destinadas a cumplirse» esa perfección y esa salvación. Ese objeto «...no es otro que el mundo en cuanto trama y a la vez urdimbre de las grandes relaciones de los hombres entre sí» (Ídem.).

Como podrá apreciarse, esta parte de nuestra exposición tiene también algo de *ritornello*, ya que la alusión a Confucio vuelve a colocarnos ante el rasgo de *universalidad*, que pertenece a

aquello que, en *O religión o Historia*, aisló Ferlosio como *actitud religiosa*. Pero no repetimos el tema exactamente ya que, en esta ocasión, lo que interesa es incorporar a la reflexión sobre el universalismo lo que este asunto implica para la crítica de la idea de ontologización de la persona y, asimismo, para la crítica del individualismo.

A esta altura de nuestra exposición, estamos ya en condiciones de hacer explícito el carácter problemático de la «responsabilidad», problematicidad que habíamos anunciado como consecuencia del cuestionamiento de la identidad personal y de la pretensión de salvación individual. Esta paradoja consiste en que, por una parte, colaborar o participar de algún modo en el mal del mundo y decir «si no lo hago yo lo hará otro» es una «coartada miserable»; mas, por otra parte, no es sino una ilusión creerse incontaminado por no colaborar directamente con el mal cuando, después de todo, uno sigue viviendo en un mundo en el que persiste ese mal y otros lo sufren:

La paradoja de las responsabilidades personales y la incontaminación o purificación individual podría manifestarse en lo siguiente: sé que pocos lectores dejarían de convenir conmigo en que no hay tal vez una coartada más miserable y más indigna que la, desgraciadamente tan frecuente, del que dice: «Total, si no lo hago yo, lo hará otro en mi lugar»; pero considérese ahora, al mismo tiempo, si no es, por otra parte, una pura ilusión sin contenido moral objetivo alguno la idea de haber excusado o salvado la propia responsabilidad, o conservado la propia pureza, aun a sabiendas de que el mal iba a ser igualmente perpetrado y el daño se iba a producir de todas formas (Ibíd., 158-159).

Si se repudia la coartada de quien dice «si no lo hago yo lo hará otro», es porque se asume que hay responsabilidad personal. Sin embargo, la segunda consideración (que es ilusorio pretender salvaguardada la propia pureza cuando, de hecho, el mal se producirá de todas formas) muestra que la pretensión de inmunidad frente a una suerte de responsabilidad moral común (responsabilidad común que es consecuencia del hecho de que la moral se refiera al mundo como urdimbre de relaciones) es una «vanidad sin objetividad moral alguna»:

El primero pretendía salvar su personal responsabilidad en lo que hacía apelándose mero ejecutor intercambiable de lo que de todos modos habría llegado a perpetrarse; el segundo pretendía darse por exento de responsabilidades invocando su personal rechazo a ejecutar lo que de todos modos ejecutaría el primero. La concepción misma del pecado y de la atribución de responsabilidades se sumerge en la contradicción y el entredicho, si no hay más punto de vista que el de la subjetiva incontaminación o salvación individual. Nuevamente la idea de purificación de la propia persona introduce la confusión en las grandes relaciones de los hombres entre sí. Es inútil: los crímenes de la ciudad salpicarán de sangre hasta las más altas y recónditas montañas de los anacoretas, y el fotógrafo que saque la instantánea de la ejecución será también, a su vez, fiscal, juez y verdugo del reo sentenciado (Ibíd., 159).

Que la idea de responsabilidad individual conlleve una paradoja no implica que en tal idea haya un absurdo ni una contradicción; lo que sugiere, más bien, es que estamos ante una suerte de antinomia: si insistimos unilateralmente en la posibilidad de salvaguardar la pureza individual ignoramos que el mal del mundo alcanza y contamina a todos los individuos, si insistimos unilateralmente en el carácter ubicuo del mal nos volvemos ciegos ante actuaciones personales que, ciertamente, pueden ser particularmente perversas. Por eso no podemos renunciar completamente a la idea de responsabilidad individual. Por decirlo en términos ya introducidos en el capítulo de nuestro estudio dedicado a la Historia: no se puede ignorar la realidad y el peso del «mal sin malo» pero tampoco podemos ser ciegos a la perversidad de algunas decisiones y actos de aquellos que, a pesar de ser poco más que instrumento de ese mal, son seres con algún resto de albedrío:

Guardémonos (...) de arrastrar demasiado por los suelos el prejuicio, tan olímpicamente vulnerable, de la responsabilidad individual, porque, sobre la idea de que no es más que una vanidad sin fundamento, enteras generaciones pueden verse enroladas y arrastradas a las más criminales guerras de agresión; y por mucho que, con la más escéptica melancolía, hayamos podido sonreírnos con razón ante la doctrina del libre albedrío, desarbolada por las más pavorosas galernas de la historia, no está, por eso, excluido, en modo alguno, que aún lleguemos a vernos en tal trance y ocasión que sea precisamente ese prejuicio lo único y lo último que, por toda espada y todo escudo, nos quede y nos defienda (Ibíd., 159-160).

Así pues, la idea de responsabilidad personal es (a) una idea necesaria, pero al mismo tiempo (b) algo ilusorio, pues parece disolverse en los determinismos del mundo de las relaciones entre los hombres.

Para entender mejor las posiciones de Ferlosio, es conveniente distinguir entre «pureza» y «perfección». La pureza entendida como pretensión de salvaguardar la responsabilidad personal ante el mal del mundo es, en buena medida, una ilusión. Sin embargo, por perfección entiende Ferlosio el afuera que hay más allá de la propia identidad. Recordemos, una vez más, el «pecio» en el que se habla de la moral de perfección: «Conforme a la moral de perfección, el movimiento de la bondad cambia el sujeto en cada una de sus obras, lo hace ser otro, nuevo, mejor y diferente cada vez. Ser bueno aparejará, entonces, *dejar de parecerse a sí mismo*» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 11).

Así pues, quien se ausenta de aquellas acciones que considera malignas no debería equivocarse pensando que con ello se lava completamente las manos. Así, por ejemplo, el objetor de conciencia se equivocaría si piensa que con su renuncia al fusil se lava las manos de la sangre y la muerte que ese fusil pueda causar. Antes al contrario, «...esa sangre y esa muerte seguirán concerniéndole en la parte que le toca, y de dondequiera que fuere volverán siempre a él, porque no hay salvación individual» (Sánchez Ferlosio, 1986, 161).

También se pone de manifiesto lo problemático del concepto de responsabilidad en «El alma y la vergüenza» (Sánchez Ferlosio, 2000, 15-59). A propósito de la constricción social, en este texto se plantea una reflexión sobre el concepto del *honor*, concepto que, según Ferlosio, se presta a ser malinterpretado en un sentido individualista. Pueblos que carecían de la noción de individuo manejaban el concepto de honor para describir criterios y conductas que garantizan la cohesión social. Sin embargo, el auge del individualismo supone que la noción de *honor* se desvincula de este marco de relaciones para pasar a ser «patrimonio del alma». Así, el honor dejó de ser «una categoría irreductiblemente pública y social» (Ibíd., 48). Pues bien, el individualismo, que iría aparejado al auge de la concepción del honor desvinculado del tejido de lo social, lo asocia Ferlosio al liberalismo y al capitalismo. Además, hay que destacar que la idea de una relación íntima del hombre con Dios es otro elemento decisivo a la hora de explicar la constitución del alma individual del sujeto como contexto principal en el que cobraría sentido la noción de «honor». He aquí un fragmento decisivo al respecto de las dos últimas ideas:

Cuando el honor fue explícitamente separado de toda condición pública y civil, y declarado, con referencia inequívoca al contexto exclusivo de la privacidad, «patrimonio del alma» (de un alma que «sólo es de Dios»), la ya bien asentada invención liberal del individuo como unidad económica autosuficiente que, ideológicamente, allí se reflejaba, no venía sino a confluir con una figura de alma ya prefigurada en el judaísmo tardío y universalizada por su hijo natural, el cristianismo paulino (Ibíd., 48-49).

Por otra parte, la naturaleza de la «constricción institucional», que es la constricción propia del medio urbano, o medio «de desconocido» (Ibíd., 50) hace aún más problemático el concepto de responsabilidad (v. 1.2.3.). En efecto, en el contexto en el que no rige la «constricción cara a cara» (es decir, el medio urbano o «de desconocido»), se da una circunstancia que ha de afectar a los fundamentos mismos, a las condiciones de posibilidad de la noción de responsabilidad: en el «medio de desconocido», el desconocido no solo percibe al otro como desconocido, sino que él mismo se sabe visto por el otro como «un desconocido»: *Soy un desconocido para él; por tanto, aquí y ahora podría y puedo ser cualquiera*. Si esta idea se apodera del sujeto, su conducta se convierte en algo enajenado de él. He aquí la consecuencia:

No me parece más que un bruto o un ignorante quien se toma a risa la conocida alegación: «¡No me daba ni cuenta de lo que estaba haciendo! ¡Era como si otro actuara en mi lugar!», y no referida al clásico enajenamiento de la ira, contemplado hace ya tiempo por las leyes, sino al mero factor de situación que implica toda relación entre desconocidos. Pero todo depende del poder que alcance sobre un sujeto dado el hipnótico embargo de la situación, en competencia con el contrapoder extrasituacional de un, por así llamarlo, «fuero interno», donde él sí cree seguir sabiendo quién es este «cualquiera», este presunto agente anónimo del aquí y ahora de la situación, o por lo menos quién resultaría ser una vez confrontado a la heterónoma identificación institucional (Ibíd., 57-58).

La falta de constricción social puede suponer que las acciones se despersonalizan, hasta el punto de que podría llegar a darse la circunstancia de que la única identificación posible del sujeto fuese la identificación documental, es decir, una identificación institucional. Surgiría así el sentimiento de que «mi identidad» no es «mi persona», sino algo que se determina heterónomamente. Por tanto, sería también heterónoma (institucional) la atribución de la autoría. Así, la heteronomía que caracteriza a la constricción institucional puede llegar a reducir a la persona a la enajenada categoría de mera identificabilidad documental. De ahí que la noción de «responsabilidad» se vuelva problemática:

La simple posibilidad de atribuir una autoría a algo que ya no es más que objetiva identidad, exigiría una muy cuestionable reconducción o descarada readaptación ad hoc de la noción tradicional de «responsabilidad». Una especie de «responsabilidad despersonalizada» atribuible a la actuación de un sujeto, o ya más bien únicamente agente, realmente inmerso en una situación de anonimato y dominado por sus circunstancias, me parecería, en verdad, una acepción de «responsabilidad» ciertamente atrevida y problemática, si es que no, por decirlo francamente, una chapuza tan indigna como contradictoria. El concepto de «responsabilidad» -en paralelo con el demasiado colérico rechazo de cualquier duda o simple vacilación en torno a la plenitud del albedrío- viene escorándose hace tiempo, bastante más de cuanto la experiencia cotidiana podría jamás corroborar, hacia las conveniencias de sus futuras funciones justicieras (Ibíd., 58-59).

«Palidonia» es de 1985-86 y «El alma y la vergüenza» es de 1993. Pero los temas de la identidad de la persona, la crítica de la pretensión de salvación individual, así como la mención del carácter problemático del concepto de responsabilidad, aparecieron ya antes, en diversos lugares a lo largo de la obra de Sánchez Ferlosio. Un ejemplo antiguo lo encontramos en «El Caso José» (1973-1974). En este texto, y con ocasión de una reflexión sobre la importancia de la *intención* en ciertas ceremonias (v. 10.3.3. -Excursio-), se introduce la distinción entre una concepción *objetiva* y una concepción *subjetiva* de la culpa (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 163). La concepción objetiva prescinde de toda consideración sobre la intención del sujeto; en cambio, la concepción subjetiva sí considera relevante la intención. Esta última es, para Ferlosio, la concepción *moderna*. En efecto, la interpretación de la culpa que considera relevante la intención es coherente con la idea de un sujeto individual libre y consciente, autónomo, y por tanto *responsable* en virtud de su *intención*, de modo que alguien que no tuviese intención de cometer

un mal no debería sentirse culpable de un mal cometido involuntariamente, y en caso de sentirse culpable, dicho sentimiento sería *irracional*. Ferlosio, sin embargo, sostiene que esta concepción *moderna* no encuentra refrendo en lo más íntimo de la conciencia del hombre. Aclara esta opinión mediante un ejemplo: seguramente, «la autoridad del derecho y la mirada social» exculparían a un conductor que causase la muerte de un peatón involuntariamente y sin haber cometido imprudencia alguna y, sin embargo, ese derecho y esa mirada social no siempre serán capaces de acallar los «últimos residuos» de desasosiego e incluso de remordimiento que habría en el alma de ese conductor. Ferlosio reivindica tales remordimientos frente a los prejuicios «modernos» y, además, rechaza la actitud de quienes ven en la persistencia del remordimiento un residuo de irracionalidad:

Naturalmente, la arrogancia del moderno no se recata en tachar expeditivamente de «irracionales» a esos residuos, pero acaso no se merezcan esa tacha un punto más de cuanto pueda merecerla la propia dualidad y contraposición de «racional» e «irracional», y con ella la excesiva convicción con que el moderno pretende saber qué es la culpa, qué la intención, qué, finalmente, la propia identidad de la persona. Así, con ese mismo, sumárisimo, veredicto de irracionalidad para cualquier residual «ya – se – que – no – tengo – la – culpa – que – no – podría – haberlo – evitado – , – pero – a – pesar – de – todo – no – consigo – perdonármelo» acaso los modernos no estén haciendo otra cosa que defenderse de un testimonio antropológico que podría socavar los cimientos de sus propias convicciones y suscitar, por ende, la sospecha de que éstas no dejan de comportar, a su vez, en última instancia, una mitología no más ni menos válida que otra cualquiera (Ibíd., 164-165).

Ya hemos citado un fragmento de *El alma y la vergüenza* que pone de manifiesto la relación que, según Ferlosio, existe entre el individualismo y el liberalismo, relación que será el tema del que nos ocuparemos a continuación. Nos sirve, pues, de transición al siguiente punto de nuestro estudio. Recordemos este pasaje, ahora con más extensión:

«La tradicional concepción del hombre como «animal social» lo vincula, de la forma que fuere, a la determinación de «pertenencia». Tan sólo en pleno florecer de la mentalidad *liberal-capitalista* y del individualismo posesivo pudo Calderón de la Barca desvincular de toda concreción de pertenencia la noción de «honor», al convertirlo en «patrimonio del alma» (...) Pero cuando el honor fue explícitamente separado de toda condición pública y civil, y declarado, con referencia inequívoca al contexto exclusivo de la privacidad, «patrimonio del alma» (de un alma que «sólo es de Dios»), la ya bien asentada invención liberal del individuo como unidad económica autosuficiente que, ideológicamente, allí se reflejaba no venía sino a confluir con una figura de alma ya prefigurada en el judaísmo tardío y universalizada por su hijo natural, el cristianismo paulino⁽³⁰⁷⁾ (Ibíd., 48).

Pasemos, pues, a presentar lo que Sánchez Ferlosio ha escrito sobre el liberalismo como ideología individualista.

³⁰⁷ Dado que Ferlosio remonta el origen de las concepciones individualistas al «judaísmo tardío» pero también al «cristianismo paulino», no podemos dejar de señalar la afinidad existente entre esta tesis y otra que hallamos en la Lección VIII de *¿Qué es filosofía?*, de Ortega: «El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma» (Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 1995, 181).

9.4. El liberalismo, ideología individualista.

9.4.1. El «portentoso triunfo del liberalismo».

En la década de los 90, y a principios de la primera década del siglo XXI, Sánchez Ferlosio se refirió en repetidas ocasiones al liberalismo. El tema es pertinente a la hora de pensar la sociedad contemporánea, especialmente las concepciones morales vigentes en ella y el modo en que el capitalismo industrial las configura. Con estos temas como telón de fondo, las alusiones de Ferlosio al liberalismo son netamente críticas. Señala su práctica identificación con el capitalismo, caracterizado por la imperiosa necesidad de producir y por la indiferencia e inocencia de la mercancía en cuanto mercancía. Pero estas críticas se refieren a la influencia del liberalismo en la sociedad contemporánea, y de ellas nos ocuparemos más adelante (v. 10.1.). Ahora vamos a centrarnos en la descripción de las opiniones de Ferlosio sobre otro aspecto del liberalismo: sus fundamentos morales. Y, más concretamente, su carácter individualista. Pero, aunque las tratemos por separado, ambas críticas están muy relacionadas: el individualismo incluye el encarecimiento de virtudes que convienen al productivismo y el furor desarrollista que caracteriza a las últimas fases del capitalismo. Para conocer las posiciones de Ferlosio sobre estos temas, la fuente más importante es un libro publicado en 2003: *Non olet*. Pero también habremos de referirnos a otros ensayos e intervenciones que, solo por su número, ya muestran el interés de nuestro autor por esta cuestión.

Ni en *Non olet* ni en ningún otro escrito de Sánchez Ferlosio encontramos una definición expresa y sistemática del liberalismo; sin embargo, podemos señalar algunas notas que, a lo largo de su obra, quedan subrayadas. En primer lugar, hay que destacar que Ferlosio no parece distinguir entre «liberalismo» en sentido estrictamente filosófico y «liberalismo» económico⁽³⁰⁸⁾; en otras palabras, y por centrar la cuestión en la actualidad: no distingue entre *liberalismo* (que, en principio, tendría un sentido amplio que abarcaría lo ético y lo político) y *neoliberalismo* (que tendría un sentido más estrictamente económico). Ferlosio habla recurrentemente del liberalismo como sistema económico dominante que impregna las mentalidades actuales. Un sistema que es, para él, objeto de crítica pero cuya victoria reconoce una y otra vez. Así, habla del «portentoso triunfo del liberalismo» (Sánchez Ferlosio, 2003, 11); del declive de las protestas contra la «sociedad de consumo», que se explicaría por «el desaliento y el sentimiento de impotencia» ante el «cada vez más imponente triunfo del liberalismo» (Ibíd., 14); de determinados criterios que determinan las preferencias en la contratación, criterios que responden a «las normas del liberalismo actualmente imperante» (Ibíd., 72).

Teniendo en cuenta que, como acabamos de señalar, Ferlosio no distingue entre liberalismo económico y liberalismo ético-político, su intervención «Contra el pensamiento único en economía», de 1997⁽³⁰⁹⁾, puede leerse como confirmación de la hegemonía de un sistema económico y, al mismo tiempo, como una reflexión sobre el modo en que ese sistema aparece como inseparable de ciertas actitudes morales y existenciales cuya hegemonía supone, en realidad, el verdadero triunfo del liberalismo. La otra cara del triunfo del liberalismo-

³⁰⁸ Pero esta distinción no es nada infrecuente. Javier Muguerza, por ejemplo, habla de un liberalismo económico «no siempre ni necesariamente coincidente con el liberalismo político» (Gómez-Muguerza, 2007, 512).

³⁰⁹ *Contra el pensamiento único en economía*. Intervención de Rafael Sánchez Ferlosio. Coloquio celebrado en el Ateneo de Madrid el 17 de septiembre de 1996, en Madrid. Fuente: FUNDACIÓN 1º DE MAYO, 1997, Documento 1, páginas 8-10.

capitalismo es la claudicación de quienes viven bajo tal sistema. Esto es lo que la intervención de Ferlosio subraya: aunque en el pensamiento dominante pueda haber «falsedad», esta mentalidad jamás se habría impuesto por la «simple voluntad de aviesos ideólogos». Ni siquiera contando con la ayuda de «los mal llamados *medios de comunicación*».

Jamás habría logrado el “pensamiento único” semejante hegemonía como simple mentira o falsedad ideológica, si no dijese al mismo tiempo la verdad sobre la imponente mole de los hechos con los que se confronta y que objetivamente lo respaldan frente a cualquier apelación o impugnación de un pensamiento que se ponga a su nivel y sobre todo frente a cualquier actitud que se resista a rendirle vasallaje y prestarle acatamiento. La hegemonía de ese pensamiento no puede ser debelada tan sólo por el flanco de su falsedad, o sea el de “el sentido de las palabras”, sino que es preciso considerar también, sin perderlo de vista ni un instante, el flanco de su verdad, o sea el de “saber quién manda”; pues su verdad, el sobrehumano poder que la sustenta, es el auténtico fundamento de tal hegemonía. Al mayor o menor acatamiento intelectual del pensamiento único antecede y subyace una claudicación de hecho, más o menos obligada según la situación de la persona, ante el apremio de la realidad objetiva en que se enmarcan su existencia y su necesidad (Fundación 1º de mayo, DOC 1, 9).

Nos hallamos, pues, ante uno de los elementos que configuran la *facticidad* (v. 8.2.) Ante esta facticidad, y al margen de las posibilidades de victoria, debería alzarse la obstinación.

Hasta aquí el acta levantada por Ferlosio del «portentoso triunfo del liberalismo». Pasemos ahora a describir con más detalle el significado de dicho triunfo.

Volviendo a *Non olet*, recordemos que este texto da cuenta del modo en que el liberalismo (entendido como sistema económico e ideológico) impone ciertas ideas relativas al valor de la productividad y del trabajo por sí mismo, la ascética y el espíritu emprendedor, etcétera. Ferlosio reacciona contra esta mentalidad y, además, critica las concepciones en las que «el trabajo no es un concepto económico sino ontológico», es decir, rechaza la concepción del trabajo como algo que capta y expresa «el mismo ser de la existencia humana en cuanto tal». Esta concepción del trabajo confluye con la idea del individuo como algo aislado:

La economía de producción necesitaba reconocerle al individuo aislado ese omnímodo poder de disposición sobre su «fuerza de trabajo», porque era una condición indispensable para liberar y agilizar la capacidad de contratar del empresario productor (Sánchez Ferlosio, 2003, 147).

En la época del liberalismo imperante, el trabajo se convierte en categoría contractual, es decir, en un *valor*. Como tal, es objeto de apologías que proceden de sectores diversos, liberales, marxistas o cristianos, los cuales, curiosamente, encuentran en dichas apologías un punto de confluencia. Estas apologías ensalzan el trabajo en sí mismo y por sí mismo, de modo que «la diferente cualidad del contenido de las obras del trabajo» se convierte en algo irrelevante. El ejercicio, en sí mismo y por sí mismo, acredita al trabajo como un «valor moral», ya sea como «virtud santificante», como «actividad creadora», como «servicio a la sociedad», como «contribución al bien común», o presentándolo a través de cualesquiera otros «hueros e indecentes embelecios» (Ibíd., 148).

Aunque lo pueda parecer, con las anteriores consideraciones no nos alejamos del tema de la identidad personal, ya que tal idea, tematizada en esta ocasión a través de la idea liberal de «individuo», es un presupuesto necesario en aquellos discursos que ensalzan el trabajo por el trabajo (lo que, en definitiva, es ensalzar la actividad productiva). En efecto, el individuo es el portador, el detentador de un *valor* –sobre todo, valor moral- generado por el trabajo.

En diversos artículos publicados en *El País* en los años 90 (recogidos todos ellos en *El alma y la vergüenza*) encontramos algunas de las afirmaciones más claras y expresas del carácter individualista de la ideología liberal.

En «Sobre el sindicalismo» (6 de septiembre de 1997), lo que se pone en relación con el liberalismo/capitalismo no es solo el individualismo ético sino también el individualismo metodológico. Si, al impugnar la Historia como «historia de la dominación», Ferlosio hablaba de un «mal sin malo» con respecto al cual los sujetos particulares son mero instrumento, ahora habla de un sistema, de una «estructura general» que está por encima de los individuos particulares y deja sentir su fatal influencia sobre la sociedad. Ignorar la perversidad de esa estructura general es la más indeseable consecuencia de la «despolitización» de la lucha sindical (consumada cuando los sindicatos se definieron como organizaciones distintas de los partidos políticos de izquierda, con una función y unos fines distintos de la búsqueda del poder político). La separación entre el partido y el sindicato es «una victoria de alcance incalculable para el liberalismo» (Sánchez Ferlosio, 2000, 446). La acción dirigida contra el empresario establecido como único adversario deja intacta –y, por tanto, fortalece– la «estructura general» a la que los patronos prestan «vasallaje». Pues bien, ese personalismo que solo ve individuos, y no el sistema en el que se integran, es conveniente para los intereses del liberalismo/capitalismo:

La extraordinaria conveniencia para las convicciones y los intereses del *liberalismo* de la *interpretación personalista*, que convertía de hecho en autor originario de todos sus agravios al empresario singular, se vería, a su vez, corroborada en la cabal concordancia de tal punto de vista con el de la sedicente sociología *liberal*, que, aferrada al más estólido y obtuso de los nominalismos, no quiere ni oír hablar de ninguna otra cosa en este mundo que no sea el *individuo*. «¿Dónde está eso de "la sociedad"? Yo no veo más que individuos», dice el idiota voluntario o por propia conveniencia. *El fetiche ideológico del «individuo autónomo»* o la piadosa ficción de «la libre iniciativa personal» siguen prestando –aunque no sé ya si por mucho tiempo– sus beneméritos servicios de escamoteo y encubrimiento, para que la impersonal y ubicua estructura de la sociedad pueda seguir tejiendo y anudando a sus anchas en la sombra la férrea telaraña de su hegemonía, hasta llegar a ponerla fuera del alcance de cualquier posible voluntad humana (Ibíd., 449-450).

«La libertad amenazada» (11 de octubre de 1997) está centrado en el individualismo ético, y no tanto en el metodológico. El artículo es una crítica (en tono irónico) de la libertad individual concebida como valor supremo. Ferlosio comenta cierto artículo, publicado en *ABC*, que rechazaba la idea un limitador de velocidad para los turismos. En dicho artículo se afirmaba que la medida entrañaba una limitación paternalista de la *libertad individual*. El asunto no es completamente anecdótico pues, para Ferlosio, tiene ya, en sí mismo, algo de *categoría*. Y es que la velocidad no es solo el símbolo supremo sino también la realidad fundamental de la *libertad individual* y de la autoafirmación y autorrealización del *individuo*. Con ironía, comenta Ferlosio:

La limitación de la velocidad automovilística entraría, en fin, en hiriente y hasta ofensiva contradicción con el grandioso empeño con que el hombre ha luchado y se ha sacrificado a lo largo de la historia hasta alcanzar la libertad del individuo (Ibíd., 456).

«Eugenesia, individuo y sociedad» (*El País*, 24 de septiembre de 1995) y «Angelitos rubios» (*El País*, 1 de marzo de 1997) son dos artículos en los que Ferlosio se ocupa de la eugenesia y las políticas de natalidad (o de control de la natalidad). Ambos señalan un aspecto problemático de la confianza liberal en la libertad individual. El punto de partida del primero de estos artículos es la posibilidad de elegir el sexo de los hijos que se van a criar (no importa, para el tema que nos ocupa, si esa posibilidad la proporcionan las técnicas de manipulación genética o la práctica

del aborto cuando se conoce el sexo del feto). En principio, según la doctrina liberal, las decisiones relativas a la procreación deberían ser de la exclusiva incumbencia del individuo (o de la familia, pero en cualquier caso sería un asunto privado). Por tanto, la conveniencia o inconveniencia social en cuanto a la proporción de hembras y varones no tendrían derecho a interferir en estas decisiones. El problema que señala Ferlosio consiste en que, si en el ámbito privado e individual, es decir, en el interior de la familia, no hay hembras ni varones (y que, a efectos de formación de parejas y de procreación, solo hay varones y hembras fuera de la familia), resulta que la proporción entre los sexos bien podría concernir a la colectividad, y no al individuo (o a la familia). De ahí que, según Ferlosio, ni siquiera «el más incondicional apologeta del *individualismo liberal*» estaría libre de dudas antes de considerar virtuosa la preferencia por un determinado sexo (Ibíd., 376).

En «Angelitos rubios», publicado año y medio después (*El País*, 1 de marzo de 1997), el tema de la eugenesia lleva a Ferlosio señalar otro problema del individualismo liberal. Si un liberalismo a ultranza se empeñase en defender la libertad individual con respecto a la procreación incurriría en cierta contradicción: mientras que, en el terreno económico, el liberalismo defiende la libertad individual apelando a la sabiduría de la ley natural probabilitaria que, cuando no interfiere el Estado, haría que se optimice el bienestar de todos, cuando se trata de procreación, esa misma libertad ya no se opone a la intervención de las instituciones sino, precisamente, a otra «ley» probabilitaria de la Naturaleza: la que distribuye la cuota de cada sexo al cincuenta por ciento (Ibíd., 380). Pero, para el tema que nos ocupa, lo más relevante de este artículo es la enmienda a la totalidad que en él plantea Ferlosio contra la idea de individuo en su sentido liberal (y, en general, en su sentido ilustrado), idea que describe como un *idolum theatri*. A las tesis ya señaladas añade que, en lo que se refiere a la elección del sexo de los hijos, la libertad individual solo lograría, quizá, un resultado conveniente «...si el «individuo» tuviese alguna realidad que fuese algo más que la de un *idolum theatri* o un ente de ficción de ese nominalismo tan querido y necesario para toda doctrina liberal» (Ibíd., 382). De modo que la condición de «fetiche» de esta idea liberal de individuo autónomo se pone de manifiesto cuando se constata que la sociedad (o la cultura) determina a los individuos, imprime determinadas preferencias en su mentalidad, y hace que la situación generada por la libertad de elección de sexos no sea armoniosa, sino desequilibrada. Y aquí es donde Ferlosio plantea su enmienda a la totalidad:

El fetiche ideológico de un individuo autónomo, no socialmente generado ni sociológicamente condicionado y dirigido, espejo de complacencias narcisistas (...) podría ahora revolverse, de igual modo, sobre el primer axioma que sustenta el edificio doctrinal y doctrinario del liberalismo económico en sentido estricto: el de la regulación optimizadora de la buena marcha de la economía por la propia y natural sabiduría de la «ley» probabilitaria de un mercado incondicionalmente entregado al movimiento browniano de la libre espontaneidad del individuo (Ibíd., 382).

Así pues, de ser cierto que las decisiones sobre la natalidad y la elección del sexo incumben a la sociedad, y además no pueden confiarse a la libertad individual, entonces, el asunto es ocasión de mostrar la «irreductible colisión» entre el individuo y la sociedad:

Aquí estaríamos tocando, a mi entender, el epicentro de la irreductible colisión entre «individuo» y «sociedad» (...) a que nos lleva la sedicente autonomía y omnímoda libertad del «individuo» – propugnada por el liberalismo como única gestora competente de los negocios públicos y el bienestar de la progenie humana– al proyectarse sobre la procreación (Ibíd., 383).

«El deporte y el estado» (*El País*, 31 de mayo de 1997) ayuda a entender el modo en que Ferlosio relaciona el liberalismo con la «ética del tener», de la que vamos a ocuparnos en el siguiente apartado. En este artículo hace Ferlosio una lectura crítica de la tan frecuentemente alabada capacidad educativa del deporte, capacidad que procedería de su función fortalecedora de ciertas virtudes como el esfuerzo y la autosuperación. Desde la perspectiva de nuestro autor, el valor moral que se suele dar al deporte *agónico* responde al interés por el fomento de una capacidad de adaptación social que se adecua perfectamente al liberalismo y a la economía de mercado (Cf. *Ibíd.*, 474). Se trata, pues, de «pedagogía social»: el deporte enseña a rendir culto y a ejercitar el «puro antagonismo», y también a buscar la victoria en sí misma y por sí misma; se fomentan así «las capacidades que hacen triunfar al *individuo* en el mercado de libre competencia» (*Ibíd.*, 475). Según Ferlosio, virtudes frecuentemente ensalzadas como, por ejemplo, el afán de superación, la aspiración a la excelencia, el ardor competitivo, el amor por el trabajo o el espíritu de sacrificio son «puras y simples perversiones funcionales comunes a las culturas helénica y cristiana o tomadas de la una o de la otra» (*Ídem.*). Las virtudes que, pretendidamente, inculca el deporte, esas mismas virtudes que resultan adecuadas para triunfar en «el mercado de libre competencia», se piensan como a modo de patrimonio del alma, es decir, como un «haber» que se va acumulando en un depósito que no es otro que el sujeto, o el individuo. Ese depósito no puede ser otro que un pretendido *ser* de la persona. Esta apelación al *ser* de la persona pone de manifiesto que la ética liberal presupone la identidad de la persona consigo misma. Este tema es uno de los que se plantea en «Las cajas vacías», conferencia pronunciada en la Universitat Pompeu Fabra el 11 de febrero de 1993.

9.4.2. *Ser y tener.*

«Las cajas vacías» se incluyó en la primera parte de *El alma y la vergüenza* (*Ibíd.*, 61-73). Lo que se impugna en este escrito es la distinción que muchos han hecho y hacen entre *ser* y *tener*, para a continuación hacer una opción moral y existencial por el primer término. Según Ferlosio, los que así piensan creen estar atacando el afán de poseer pero, sin embargo, su apología del *ser* resulta coordinarse con algunas de las condiciones de posibilidad del liberalismo y el capitalismo:

Ha surgido una ética (...), según creo, originariamente en Francia, que se ha tomado en serio la expresión «individualismo posesivo» y que, con la pretensión de oponerse a él, ha creado la contraposición entre *être* y *avoir*, o sea entre tener y ser (*Ibíd.*, 62) ⁽³¹⁰⁾.

Tanto la contraposición entre *ser* y *tener* como la reivindicación del primer término, Ferlosio las considera un «ideologema barato» (*Ídem.*). Lo que critica no es la *ética del ser* (ni en nombre de la ética del tener ni en nombre de ninguna otra), sino la distinción misma. Esto nos interesa especialmente por cuanto la crítica de la distinción entre *ser* y *tener* viene a ser, en parte, una forma de crítica de la idea de identidad de la persona, ya que, en semejante concepción, la persona no sería sino el referente de una acumulación de cualidades que, así concebidas, serían *valores* (v. 2.2.2.). Tal es para Ferlosio la naturaleza de las cualidades en las que piensa la *ética del*

³¹⁰ Dado que Ferlosio habla de una ética que, surgida en Francia, contrapone *tener* y *ser*, parecería obvio que se refiere al pensamiento de Gabriel Marcel, sobre todo a las ideas expuestas en *Être et avoir* (MARCEL, G., *Ser y tener*, Caparrós, Madrid, 2003). Sin embargo, el texto no menciona expresamente a Marcel, y Ferlosio no parece haberse interesado en su obra. Por lo demás, señala que la contraposición que «ha surgido en Francia» no es completamente novedosa: ya fue formulada por Marx, si bien con sus propias acepciones (Sánchez Ferlosio, 2000, 62 -nota-).

ser. También nos interesa el modo en que, tal como adelantábamos al reseñar el artículo «El deporte y el Estado», ciertas concepciones morales sirven de apoyo al mantenimiento del liberalismo, entendido como sistema económico basado en la obligación de la producción y en la competencia dentro de un –teórico- libre mercado. Contemplado desde este punto de vista, el deporte como «pedagogía social» y la ética del ser mostrarían una notable afinidad. Reconstruyamos la argumentación seguida por Ferlosio en esta conferencia.

Ferlosio plantea el problema de qué relación pueda tener la convicción liberal de que el individuo es un fin en sí mismo con la «vieja y sorprendente» concepción de Benjamin Franklin –expresada *El libro del hombre de bien-* según la cual el beneficio también es un fin en sí mismo. Esta concepción da lugar a toda una ética, profundamente ligada al liberalismo, que ha llegado a ser comúnmente descrita como «individualismo posesivo» (Ibíd., 61) ⁽³¹¹⁾. Pues bien, a la ética liberal del «individualismo posesivo» se opone esa ética que «ha surgido en Francia», la cual ha contrapuesto *être y avoir*, ser y tener, para optar por el primero y proponer una *ética del ser*. La crítica de Ferlosio a esta ética del ser consiste en que, pretendiendo repudiar el tener como medida del valor del individuo, en realidad no hace más que sustituir un tipo de *posesión* por otro distinto; se sustituye la posesión de los bienes materiales de los que está rodeado el hombre por la posesión de una serie de virtudes que no dejan de ser otra medida –distinta, pero *medida al fin y al cabo-* del valor del individuo.

[La ética del ser] ha alzado frente a éste [frente al tener] la etérea y hasta incolora, de puro espiritual que se pretende, bandera del ser. En un principio, habría que proponer un premio para quien logre decir, con algún fundamento en este mundo, qué demonios puede ser el *ser* como contenido moral; pero si rebajamos un poco la perversidad de esta exigencia (...), podemos presuponer lo que bajo la palabra *ser* quiere entenderse. Digámoslo del modo más banal y más pedestre, pues pedestre y banal es, intelectualmente, la enfática contraposición entre *être y avoir*. La ética del ser pretende desviar la mirada y la intención del alma del entorno de la persona, donde supone que reside el tener, para volverlas a la persona misma –dando entretanto por sentado que puede haber persona sin entorno-, donde se supone que reside el ser. Sigue siendo la vieja y fatigosa historia del rechazo a rodearse de riquezas, que no son más que vanidades exteriores, para volverse hacia uno mismo, al cultivo y al enriquecimiento de la propia intimidad –sea ésta, si es que es algo, lo que fuere (primera cosa, entre paréntesis, que habría que esclarecer)-, a un acervo de «valores» que no se compran con dinero, porque son recibidos en la sensibilidad y en la experiencia anímica y están conmensurados solamente a la estatura y calidad humana de la reacción y del temperamento, etcétera, etcétera y así seguidamente (Ibíd., 62-63).

El análisis de la ética del *être*, a pesar de no ser más que «una de tantas banalidades supersticiosas de andar por casa», permite señalar una equivocidad fundamental en la noción de «individualismo posesivo». Para ello, Ferlosio cita un libro de Rafael Termes (*El poder creador del riesgo*, Unión Editorial, 1986), a quien se refiere como «un capitalista español». Una de las secciones de dicho libro lleva como encabezamiento una cita de *Viajes en los Pirineos*, de Raymond De Carbonnieres: «Quien no haya escalado montañas de primer orden difícilmente se formará una idea justa de lo que compensa la fatiga experimentada y los peligros corridos en ellas». La conquista de la cumbre puede ser una imagen del esfuerzo y la autosuperación que no tiene como resultado el incremento de las posesiones, sino un mayor enyosamiento. Valdría

³¹¹ Según Ferlosio, sería más correcto hablar de «individualismo adquisitivo», ya que en la posesión hay algo de lo que cabría llamar *aprecio por los bienes*, mientras que el afán de adquisición connota *encarecimiento de los valores*, lo cual es más propio de la mentalidad que aquí se está describiendo. En efecto, la posesión sugiere quietud, imperturbado disfrute de lo que se tiene, uso de las cosas, que de este modo tendrían la condición de bienes (Cf. Sánchez Ferlosio, 2000, 61-62). La adquisición, en cambio, sugiere esfuerzo y sacrificio para alcanzar un determinado *valor*, vivencia de ese tiempo que precisamente se llama *tiempo adquisitivo* (v. 3.2.).

decir: la ascesis, el sacrificio, el esfuerzo, no se asumen para poseer más, sino a mayor gloria del yo. Tras el esfuerzo de subir a la cumbre, las posesiones se funden como la nieve, y solo queda el «ídolo» del *ser*, «enteramente lleno de sí mismo en el autocumplimiento del esfuerzo coronado» (Ibíd., 64). De modo que la ética del ser resulta no ser tan distinta de la del tener, desde el momento en que un «capitalista español», en quien «los beatos del *être*» verían un representante de la presunta ética del *avoir* (o sea, del mal llamado «individualismo posesivo»), convierte al alpinista en una alegoría del impulso que mueve sus afán lucrativo. He aquí, por lo demás, una manifestación de lo que hay de «pedagogía social» en el deporte, pedagogía que inculca, precisamente, las virtudes adecuadas para prosperar en la sociedad de libre mercado (Cf. Ídem.).

Vemos, pues, que en este texto de Ferlosio se puede apreciar con particular claridad la confluencia de las críticas que hemos agrupado en este capítulo de nuestro estudio: la crítica a la identidad de la persona, la crítica al individualismo y, sobre todo, la crítica al liberalismo. Asimismo conviene subrayar la relación que existe entre estas críticas y la crítica de la mentalidad sacrificial, ya que en la ética del ser se cumple el esquema según el cual el valor (en este caso, la acumulación de virtudes) nace del esfuerzo, del sacrificio de los *bienes*; de modo que la tendencia al enyosamiento está íntimamente relacionada con la mentalidad sacrificial. Recordemos, a este respecto, que en el parágrafo IV de *Mientras no cambien los dioses...* (ensayo dedicado, entre otras cosas, a la crítica de la mentalidad sacrificial), se habla de una creciente «deportivización» de las motivaciones en todo empeño humano, de una «reversión sobre el *interés por el sujeto* de muchas cosas y actividades en las que antaño pudo predominar el interés por el objeto. Testimonio de esta reversión es el auge, en el habla cotidiana, de palabras como «reto» o «desafío». Todo parece, pues, susceptible de servir al *enyosamiento*:

Los hombres de hoy parece que sienten los obstáculos con que se encuentran (...) no ya como problemas que tendrán que resolver o soslayar de alguna forma si es que pretenden dar alcance al objeto final de su designio (...), sino como provocaciones a su autoestimación, incitaciones a poner a prueba el yo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 355) ⁽³¹²⁾

En «La forja de un plumífero», cuando Ferlosio presentó su trayectoria como escritor y describió algunos impulsos a los que responden sus escritos, se refirió a la «estrechez psicologista» y al «exacerbamiento actual del individualismo» (Sánchez Ferlosio, 1998, 82). Si recordamos esto es porque el residuo de autocomplacencia que hay tanto en las pretendidas éticas del ser o del tener como en la ética liberal de la autosuperación hace que, en realidad, no se trate de éticas sino de *estéticas*.

Lo que ocurre es que aquí ni la ética del ser ni la del tener son tales éticas, sino tan sólo dos variantes pretendidamente opuestas pero en el fondo perfectamente conciliables, a través del alpinismo pirenaico, de la misma detestable estética (Sánchez Ferlosio, 2000, 64-65).

³¹² Curiosamente, también en aquel texto ponía Ferlosio como ejemplo de esta actitud las motivaciones de un alpinista. Ilustra así su diagnóstico sobre la deportivización de las motivaciones como síntoma de enyosamiento: «Es evidente que a Hillary le mortificaba que el Everest fuese más alto que él; la comezón de la soberbia insatisfecha, del orgullo reprimido por algo que ponía techo a su estatura, lo consumía, le quitaba el sueño, no podía aguantarlo: tenía que ponerle los pies encima, tenía que quedar por encima de él. Cuando, tras la ascensión, y a la pregunta «¿Por qué subió usted al Everest?», contestó con aquella memorable estupidez: «Porque estaba ahí», bien podía adivinarse que lo que quería decir es «Porque me jodía que fuese más alto que yo» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 355).

Ferlosio cita la información aportada por Weber para afirmar que, ciertamente, hubo antaño una auténtica (aunque «tenebrosa») ética del capitalismo, o del liberalismo. Mientras estuvo libre de autocomplacencia, el viejo aprecio liberal por el esfuerzo y el trabajo sí fue una ética (por siniestra que fuese). Eran los tiempos de lo que Ferlosio denomina la «Ecclesia militans» del primer capitalismo (que es del que habla Weber), muy distintos de los actuales, que serían los de la «Ecclesia triumphans» de esta ideología:

Sólo con la «Ecclesia triumphans» del capitalismo post-revolucionario, del liberalismo actual, (...) empezó el liberalismo a permitirse adornar su propio impulso y el espíritu que alienta sus acciones con esa literatura narcisista del amor al riesgo y a su belleza deportiva (Ibíd., 65).

Ahora bien, a pesar de ser *ideológica*, esta estética deportiva dice una verdad fundamental. La actuación del deportista al que se refiere Ferlosio, como, en general, la actuación de todos aquellos que se rigen por la ética del ser, es *intransitiva* (como el propio verbo «ser» que la define). Es una actuación intransitiva en el sentido de que tiene sentido (o *valor*) sin que la presencia de un objeto determinado o una finalidad externa al sujeto sea lo fundamental. Según Ferlosio, es muy probablemente esta intransitividad (no tener objeto) lo que alienta «la secreta autocomplacencia estética» que impulsa a la devoción del ser a pretenderse y despacharse como ética (Ibíd., 65-66).

Ferlosio es consciente de que, al sustituir «posesivo» por «adquisitivo», introduce el verbo «adquirir», que es ciertamente transitivo (más aún que «poseer»). Además, lo que hace el capitalista empresarial es «producir», y este verbo es también transitivo. ¿Cómo entonces el alpinista puede ser alegoría de la ética (o estética) capitalista (o liberal)?; ¿cómo puede ser intransitivo el impulso adquisitivo o productor? Sin embargo, es precisamente esta paradoja o contradicción la que muestra la verdad que se contiene en el aprecio liberal/capitalista por la mentalidad *deportiva*, por el esfuerzo y la autosuperación. Es verdad que «adquirir» y «producir» son verbos transitivos; sin embargo, es la relación que se establece entre el sujeto y ese «algo» (exigido en principio por la transitividad de «adquirir» o «producir») lo que permite hablar de intransitividad. En la mentalidad de la que habla Ferlosio, la naturaleza concreta del objeto, de ese «algo» exigido por la transitividad, es totalmente indiferente a efectos de desencadenar el impulso que mueve al sujeto. Es así como el impulso adquisitivo o productor se convierte en intransitivo. Así lo pone de manifiesto el hecho de que el estímulo del beneficio sea, por definición, indiferente a la especificidad del objeto producido. El estímulo del beneficio es autorreferente y, por lo tanto, intransitivo (Cf. Ibíd., 66-67). Así pues, en la cultura capitalista (o liberal), solo en sentido gramatical se puede considerar transitivos a los verbos «producir» y «adquirir». Así se concilia la moral del «individuo como fin en sí mismo» con la ética frankliniana del «beneficio como fin en sí mismo».

La intransitividad no solo se predica del impulso de beneficio del empresario. También puede darse en las motivaciones del trabajador. En este contexto, vuelve a referirse Ferlosio a la homilía de Juan Pablo II en Puebla, en la que descubre una apología del trabajo que hace efectiva la extensión de la estética del ser al obrero. Ante un auditorio para el que el trabajo no se oponía al ocio, sino al paro, el Papa derogó, según Ferlosio, la maldición divina que hallamos en el libro del Génesis, proclamando que el trabajo es una bendición. Recordemos de nuevo las palabras de Ferlosio, cuyo sentido podemos apreciar ahora mejor:

Nunca ha sido tan necesaria como hoy precisamente esa actitud inducida en la concepción judeo-cristiana del trabajo como una maldición. Quien la deroga lo que hace es tratar de sofocar las últimas reservas de sospecha y de desconfianza frente al trabajo en sí mismo (...); lo hace bueno con total independencia de la índole específica del objeto producido, (...) o sea, finalmente, bueno como pura actitud intransitiva, precisamente tal como resulta siempre bueno para el empresario. (...) Si en el mundo del despilfarro, de la constantemente renovada producción de armamentos, de formas de riqueza cada vez más atterradoramente redundantes, en cuanto cada vez más incapaces de auténtico socorro a la necesidad, se ensalza el trabajo en sí mismo y por sí mismo, o sea bajo su forma intransitiva, se acalla precisamente la pregunta más importante que habría que hacer una vez y otra vez sobre el trabajo: ¿Para qué? (Ibíd., 68).

Es verdad que, para millones de seres humanos, esta pregunta tiene una respuesta simple: «para tener qué comer». Sin ignorar esto, lo que interesa a Ferlosio es que la concepción del trabajo como maldición era, al menos, «el lugarteniente, el vigilante que mantenía siempre en el aire, no respondido pero por eso mismo no cerrado, ese cada día más justificado y necesario *para qué*» (Ibíd., 69). Lo que Ferlosio pretende es, ante todo, señalar cómo la concepción *intransitiva* de las actividades humanas, con la que el «empresedor» liberal capitalista adorna su actitud, «...se proyecta y se expande sobre la generalidad de toda actividad humana y aun sobre las propias representaciones, éticas o estéticas, que los sujetos mismos se hacen de su acción» (Ídem.).

En virtud de esta generalización de la ética (o estética) que guiaba la acción y el pensamiento del productor capitalista, el individuo, con su identidad bien asentada, se reafirma y se establece como presupuesto necesario. La cualidad del objeto es indiferente, siempre habrá un «algo» que precede al «qué», y que pretende ser *más sustantivo* que cualquier «qué». De ahí el título de este ensayo:

La mejor representación de ese vacío capaz de justificar el objeto que lo llene, cualquiera que pueda ser su concreción en su naturaleza de implemento, es la de una caja (Ibíd., 71).

Para explicar mejor cómo esta imagen expresa ese vacío para el que es indiferente la cualidad del objeto, Ferlosio subraya la diferencia entre la «caja» y el «estuche»: la caja se anticipa a la naturaleza concreta de cualquier objeto que la llene (el estuche no). La caja, como el sujeto en la concepción liberal, o en la ética del ser, es algo ya por sí mismo sustantivo, antes e independientemente de cualquier «qué» determinado. La caja, por si misma, desencadena el impulso de llenarla ⁽³¹³⁾:

Ahora, en fin, parece que vivimos en un mundo en que no son las cosas las que necesitan cajas, sino las cajas las que se anticipan a urgir la producción de cosas que las llenen (Ibíd., 71-72).

³¹³ Estas ideas son coherentes con otras a las que ya nos hemos referido. Recuérdense las opiniones de Ferlosio sobre la perversión funcional del ser humano, y sobre la capacidad de las armas para incitar, por si solas, a su uso (v. 6.4.).

9.4.3. Contrapuntos.

Para que todo lo dicho en este apartado quede mejor situado en el conjunto de la obra de Sánchez Ferlosio, conviene que tomemos ahora en consideración una serie de textos que parecen ser un contrapunto a la crítica del individualismo. Veamos dos ejemplos.

El primero es un «pecio» de *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*:

Babilonios somos; no nos vuelva la tentación de levantar ninguna torre juntos. Más bien ¡dejémonos ya de una vez por imposibles los unos a los otros, como buenos hermanos! (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 9).

El segundo es el pasaje de *O Religión o Historia* en el que Ferlosio, a pesar de sus preferencias por Confucio, manifiesta su aprecio por el ideal expresado en el fragmento LXXX (o XXX) de Lao Tse, al que incluye entre las verdaderas «utopías religiosas»:

Un reino pequeño, de poca población,
no emplearía todas sus cosas (...)
Los habitantes temerían la muerte
y no se alejarían en largas expediciones.
Aunque tuvieran barcos y carros,
no los utilizarían (...)
En dos reinos vecinos,
tan cercanos que mutuamente se oirían entre sí
del uno al otro lado los perros y los gallos,
las gentes morirían muy viejas
sin haberse visitado jamás» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 333-334).

«Dejémonos por imposibles...»; vecinos que mueren muy viejos «sin haberse visitado jamás». A la luz de lo ya expuesto sobre la crítica al individualismo y al privatismo, ¿qué pensar de estos textos? En primer lugar, hay que aclarar que quizá no sea necesario encontrar un modo de conciliar o complementar la crítica al individualismo con lo dicho en estos textos. Ferlosio no pretende construir un sistema ni ser constantemente fiel a una idea guía. Posiblemente, la mejor lectura de estos textos es la que sabe mantener la tensión que hay entre ellos y aquellos otros en los que el individualismo es objeto de crítica.

Hecha esta advertencia, podemos añadir, yendo *con* Ferlosio pero *más allá* de Ferlosio, que posiblemente, de lo que se trata es de saber otorgar a la privacidad y a la libertad de ser *individuo* la importancia y el lugar que le corresponden, ni más ni menos. Del mismo modo que la universalidad hay que tenerla en cuenta pero no hay que pretender *realizarla* ni convertirla en fundamento de una moral (ecuménica) (v. 6.3.1.), quizá haya que dejar al individuo ser individuo, sobre todo contra los excesos de una «mala universalidad» política y moral, pero sin pretender fundar en él –en el individuo y en la preservación de su privacidad– toda una ética. «Dejémonos por imposibles», pues, para conjurar el peligro que procede, por ejemplo, de la dominación, del moralismo o de la mentalidad justiciera. Sin embargo, este *dejar al individuo ser individuo* no puede convertirse en fundamento de una antropología ni de una moral (liberal).

Terminaremos con otra cita de *Vendrán más años malos...* Se trata de un texto en el que, precisamente, se habla del lugar y la importancia que ha de tener la privacidad. En esta ocasión, a pesar de persistir en la crítica al liberalismo, Ferlosio se alinea con la reivindicación de la «sociedad civil» y con la actitud de prevención ante el recurso constante al Estado para que regule las relaciones entre individuos. Lo que viene a decir es que el liberalismo, con su

exacerbada defensa de la privacidad, lo que consigue es que, paradójicamente, se «estatalicen» las relaciones:

(De la llamada sociedad civil.) No creo que nunca haya habido «sociedad civil». Si por tal entendemos una configuración de la comunidad capaz de sustentar un alto grado de relación y vida pública sin mediación de las instituciones, entonces, en un orden de magnitud no digo nacional pero sí más que local, acaso lo único que ha habido alguna vez es una aristocracia del mérito que se ha autodesignado sociedad civil (...). Si el contrato verbal me sirve como ejemplo de las vigencias que creo propias de la llamada sociedad civil no es tanto por verbal, cuanto porque pone por garante la propia condición de pertenencia a la comunidad, no la amenaza de las instituciones estatales. (...). Pero el carácter del factor de pertenencia –vinculado, en el fondo, a un substrato de endogamia de virtual consanguinidad- hace que tampoco aquí pueda hablarse de «sociedad civil», si, tal como se suele, se apura la noción con la exigencia de connotar *Gesellschaft* y no *Gemeinschaft*. El liberalismo, paradójicamente, al crear más cerradas formas de privacidad, ha estatalizado este orden de relaciones, pues la privatización aísla, el aislamiento des-socializa y la des-socialización hace al Estado mediador universal. Hoy, al menos en las ciudades, a tal extremo ha llegado la destrucción no digo de la sociedad civil, sino de la sociedad a secas, que no es infrecuente que el habitante de una casa de vecindad no pueda, no quiera o no ose quejarse personalmente por un exceso de ruido ante el vecino del piso superior, y acuda, ya en primera instancia, a la mediación de las instituciones del Estado, representadas aquí por la Policía Municipal (...). (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 130-131).

Parece que la explicación de esta paradoja (la defensa de la privacidad redundante en *estatalización* de las relaciones) hay que buscarla en las características del «medio desconocido». La apología de la privacidad no puede prescindir del papel regulador del Estado porque, al convertir a la sociedad en una suma de individuos entre los cuales ya no cabe la mediación de la «constricción social», solo puede ser eficaz la «constricción institucional» (v. 1.2.3.).

Así pues, el contrapunto que acabamos de mostrar no es un desmentido de la crítica al individualismo. Persiste esta crítica, crítica en la que encontramos una nueva afinidad de Sánchez Ferlosio con Antonio Machado, que rechazaba tanto la idea de que «el individuo» es todo como la concepción de la sociedad como mera suma de individuos. Recordemos, pues, para concluir, algunos fragmentos de *Juan de Mairena* en los que se deja ver la afinidad que acabamos de sugerir. Estos tres hablan del individuo y del liberalismo:

El individuo es todo. ¿Y qué es, entonces, la sociedad? Una mera suma de individuos. (Pruébese lo superfluo de la suma y de la sociedad) (Machado, 1998, 78-79).

Por muchas vueltas que le doy, -decía Mairena- no hallo la manera de sumar individuos (Ibíd., 78-79).

La libertad, señores (habla Mairena a sus alumnos), es un problema metafísico. Hay, además, el *liberalismo*, una invención de los ingleses, gran pueblo de marinos, boxeadores e ironistas (Ibíd., 87).

El último fragmento que vamos a citar resulta afín a la crítica de Ferlosio a la apología de la autosuperación y a los valores del esfuerzo y la productividad, que fácilmente se extienden al trabajador para legitimar su privación del disfrute de los bienes de la vida. Mairena propone a sus alumnos componer un «Himno al trabajo» que alegre al trabajador pero sin hacerle cantar, insinceramente, alegrías que no siente:

Conviene, sobre todo, que nuestro himno al trabajo no suene a canto de negrero, que jalea al esclavo para que trabaje más de la cuenta (Ibíd., 91).

Resumen

Se puede establecer un vínculo entre las consideraciones de Ferlosio sobre la «univocidad ontológica de la persona» y su actitud crítica frente a: 1) la pretensión de «salvación individual»; 2) el «fetichismo de la identidad»; 3) la «moral de identidad» y 4) las ideas comunes sobre la noción de *responsabilidad*. Hemos propuesto una interpretación de estas posturas que ve en todas ellas una crítica –no explícita– a la idea de *sujeto*. Además, en la obra de Ferlosio hay una crítica –esta sí, explícita– al individualismo. Presentamos así el tercero de los que proponemos denominar «ataques» de Sánchez Ferlosio a la identidad (el primero se planteó a partir de la reflexión sobre la narración, el segundo se relacionaba con el antagonismo).

Antes de desarrollar una interpretación de las opiniones de Ferlosio sobre el tema, hay que advertir que, en otros autores, no existen las conexiones que aquí vamos a describir. Ante todo hay que señalar el contraste entre las ideas de Ferlosio y las de Alain Renaut, que insiste en la necesidad de distinguir entre sujeto e individuo. No cree (como sí lo creen los impulsores del proceso contra la idea de sujeto) que todo uso de la noción de subjetividad presuponga y acarree la idea de «un sujeto enteramente transparente a sí mismo, soberano, maestro de sí y del universo». Tampoco cree que la del individualismo sea la única configuración posible de la subjetividad. También son pertinentes, como advertencias y como anuncio de posibles críticas al planteamiento de Ferlosio, las aportaciones de Paul Ricoeur y de Javier Muguerza. La «hermenéutica del *sí*» que ensaya Ricoeur permite pensar cierta forma de identidad del yo (o, en sus términos, del *sí*) sin ignorar el carácter problemático de lo que Ferlosio ha llamado «univocidad ontológica de la persona». En cuanto a las aportaciones de Muguerza, hay que retener el sentido y el valor que concede al concepto de individuo en el marco de su reflexión sobre el «cosmopolitismo».

Desde el punto de vista de Ferlosio, la «univocidad ontológica de persona» es una idea problemática. No es evidente que sobre la persona haya una única verdad ni que la persona sea siempre una e igual a sí misma. El cuestionamiento de esta idea es importante, entre otras cosas, porque la mencionada univocidad es un presupuesto del predestinacionismo en el juicio sobre los individuos, de la pretensión de salvación individual y de la conexión entre derecho y destino. En la primera de las *Semanas del jardín* («*Liber scriptus proferetur*») se planteaban ya estas ideas, a propósito de la narración.

Así pues, la idea de salvación personal (que Ferlosio achaca también a los que creen en una pureza personal que no se contamina de lo malo que hay alrededor) es una manifestación del individualismo. Otra manifestación del individualismo es la que se puede reconocer en el aprecio de ciertas virtudes a las que el liberalismo da un gran valor. En la década de los noventa, y hasta 2003, Sánchez Ferlosio se refirió en numerosas ocasiones a esta ideología. Lo hizo en diversos ensayos y colaboraciones periodísticas, casi todas ellas recogidas en *El alma y la vergüenza* (2000). También en *Non olet* (2003) hay bastantes alusiones a este asunto. En ninguno de estos escritos encontramos una definición expresa y sistemática del liberalismo; sin embargo, podemos señalar algunas notas que, a lo largo de estas obras, aparecen como características de esta ideología. El liberalismo, ya en sus fundadores (como Benjamin Franklin), ensalza el valor de la productividad y del trabajo por sí mismo, la ascética y el espíritu emprendedor, etcétera. Ferlosio critica esta mentalidad, para la que «el trabajo no es un concepto económico sino ontológico», es decir, rechaza la concepción del trabajo como algo que capta y expresa «el mismo ser de la existencia humana en cuanto tal». Esta concepción del trabajo confluye con la idea del individuo como algo aislado, que Ferlosio también rechaza. Con estas consideraciones no nos alejamos del tema de la identidad personal, ya que tal idea, tematizada en esta ocasión a través de la idea liberal de «individuo», es un presupuesto necesario en aquellos discursos que ensalzan el trabajo por el trabajo. En efecto, el individuo es el portador, el detentador de ese *valor* –sobre todo, valor moral– generado por el trabajo.

Que la identidad de la persona consigo misma es un presupuesto de la ética liberal, o de la ascética del trabajo, lo pone de manifiesto el que dicha ética apele, en ocasiones, al *ser* de la persona, como receptáculo de ciertas virtudes. Este es el tema de una conferencia de 1993 titulada «Las cajas vacías». Lo que se impugna en este escrito es la distinción que muchos han hecho y hacen entre *ser* y *tener*, para a continuación hacer una opción moral y existencial por el primer término. Según Ferlosio, los que así

piensan creen estar atacando el afán de poseer pero, sin embargo, su apología del *ser* resulta coordinarse con algunas de las condiciones de posibilidad del liberalismo y el capitalismo. Lo que critica Ferlosio no es la *ética del ser* (ni en nombre de la *ética del tener* ni en nombre de ninguna otra), sino la distinción misma. Esta crítica de la distinción entre *ser* y *tener* viene a ser, en parte, una forma de crítica de la idea de identidad de la persona ya que, en semejante concepción, la persona no sería sino el depósito en que se acumulan cualidades que, así concebidas, serían *valores*. Ciertas concepciones morales sirven de apoyo al mantenimiento del liberalismo, entendido como sistema económico basado en la obligación de la producción y en la competencia dentro del libre mercado. Contemplado desde este punto de vista, el deporte como «pedagogía social» y la ética del ser mostrarían una notable afinidad. Ambas se coordinan con la ética que ha sido comúnmente descrita como «individualismo posesivo». La ética del ser (frente al tener) se pretende contraria a esta ética liberal del «individualismo posesivo». Sin embargo, Ferlosio cree que la ética del ser, pretendiendo repudiar el tener como medida del valor del individuo, en realidad no hace más que sustituir un tipo de *posesión* por otro distinto; se sustituye la posesión de los bienes materiales de los que está rodeado el hombre por la posesión de una serie de virtudes que no dejan de ser otra medida –distinta, pero *medida* al fin y al cabo– del valor del individuo.

Y es que la noción de «individualismo posesivo» es equívoca. El individualismo posesivo ensalza la ascesis, el sacrificio y el esfuerzo, no para poseer más cosas, pero sí «a mayor gloria del yo». De modo que la ética del ser resulta no ser tan distinta de la del tener, desde el momento en que muchos capitalistas también ensalzarían determinadas virtudes que tienen su sede en un supuesto *ser* de la persona. «Las cajas vacías» (1993) es el texto que contiene estas ideas.

Como contrapunto a las posiciones referidas, también hay que tener presentes algunos textos en los que, ciertamente, hay alguna forma de individualismo. En un «pecio» de *Vendrán más años malos...* leemos: «Babilonios somos; no nos vuelva la tentación de levantar ninguna torre juntos. Más bien ¡dejémonos ya de una vez por imposibles los unos a los otros, como buenos hermanos!». Y en un pasaje de *O Religión o Historia*, Ferlosio manifiesta su aprecio por el ideal expresado en el fragmento LXXX (o XXX) de Lao Tse, que habla de la utopía de un reino en el que las gentes, a pesar de haber sido vecinas durante toda su vida, «morirían muy viejas *sin haberse visitado jamás*».

Ante la sociedad contemporánea

En los anteriores capítulos de este estudio hemos expuesto las posiciones de Sánchez Ferlosio ante una serie de asuntos de carácter especulativo: la lengua, el concepto de sacrificio, la historia, la naturaleza del estado y del derecho... Cabría decir que, en esa parte de nuestro estudio –que es la más importante– hemos analizado lo escrito por Ferlosio sobre temas que no tienen fecha, es decir, hemos hablado de aspectos o dimensiones de lo humano que están presentes en la vida de los hombres de modo más o menos *universal*. En cambio, el capítulo anterior (9), si bien tomaba como punto de partida la crítica a la idea de identidad personal y al individualismo –situándose, por tanto, en un plano que podríamos considerar *especulativo*–, relacionaba dichas posturas con la actitud de Ferlosio ante el liberalismo, ideología surgida en un periodo histórico determinado y cuyos rasgos ayudan a entender un momento histórico concreto (aunque ese momento sea tan largo como el periodo que abarca la historia Moderna y la Contemporánea). El tema del liberalismo como ideología individualista nos condujo a hacer mención de algunos rasgos de la sociedad contemporánea. Por tanto, cabe entender que el capítulo anterior hizo el tránsito desde los temas especulativos, o de carácter más bien categorial, a las cuestiones, no completamente anecdóticas, pero sí propias de *la sociedad occidental actual*. Empezábamos, pues, a tratar cuestiones menos *universales*. En este capítulo vamos a completar el estudio de las menciones que ha hecho Ferlosio de este tipo de asuntos.

De entre los temas relacionados con la sociedad contemporánea que han sido objeto de atención para Ferlosio vamos a destacar cuatro, que corresponden a los cuatro apartados en los que se dividirá el capítulo. En primer lugar (apartados 10.1 y 10.2), desarrollaremos dos temas que ya quedaron apuntados en el capítulo anterior: la sociedad contemporánea como «sociedad de producción» (que es, según veremos, el nombre que Ferlosio considera más apropiado para lo que se suele denominar «sociedad de consumo») y el deporte. La atención de Ferlosio al primero de estos temas (la «sociedad de producción») se intensifica a partir de los años noventa del siglo XX, y esto es algo relevante en su trayectoria como escritor: un tema tenido hasta entonces por secundario va a cobrar más importancia. En efecto, ya nos hemos referido al furor

de la dominación como dato básico, como principal factor explicativo de la historia. Ferlosio, por tanto, critica aquellas visiones de la historia que apelan a lo económico como principal factor explicativo. Pues bien, sin renunciar a esta idea, Ferlosio pasa a prestar una mayor atención a la economía, al *modo de producción* predominante en la sociedad contemporánea, y al modo en el que todo ello influye en las formas de vida y en los hábitos de pensamiento.

Tanto el tema de la «sociedad de producción» como el del deporte dan pie a la expresión de ideas a las que nos hemos ido refiriendo a lo largo de este estudio: el sacrificio, los bienes y los valores, el enyosamiento de la interpretación de la propia experiencia, el individualismo... Pero también se planteará un tema no abordado hasta ahora: al hablar de la «sociedad de producción» serán pertinentes algunas consideraciones estéticas, ya que será necesario presentar la relación establecida por Ferlosio entre la riqueza y los cánones de belleza.

En el apartado 10.3. expondremos las más relevantes opiniones de Sánchez Ferlosio sobre la cultura. Veremos que, en parte, se alinea con los planteamientos «francfortianos» sobre la *industria cultural* (lo cual, en parte, hará de este tercer apartado una extensión del primero, dedicado a la «sociedad de producción»). Pero también nos referiremos a otras perspectivas incorporadas por Ferlosio en sus escritos sobre la cultura. Tales perspectivas contribuyen a configurar lo que ciertamente es una interpretación propia del tema: se trata de la reflexión sobre la naturaleza del rito (ya que hablaremos de la *ritualización de la cultura*).

Finalmente, en el apartado 10.4 repasaremos las más significativas menciones que ha hecho Sánchez Ferlosio del tema de la educación. No hablaremos de la educación en sentido amplio, entendida como el proceso de socialización del niño; este asunto ya se trató en el capítulo 1 (al hablar de la relación entre el lenguaje y la naturaleza humana, se suscitó la cuestión del aprendizaje). Ahora nos centraremos, más bien, en lo que ha escrito Ferlosio sobre el sistema educativo, la pedagogía... Es decir, no hablaremos del *aprendizaje* sino de la *escuela* en la sociedad actual.

Antes de pasar a la exposición de estos cuatro puntos, citaremos dos breves fragmentos que reflejan bien la actitud de Ferlosio ante los temas de los que nos vamos a ocupar. El primero está tomado de *La hija de la guerra y la madre de la patria* (2002). En la primera parte de este libro, y al hilo de una reflexión sobre la figura del trasgresor, afirma Ferlosio que, hoy día, el efecto impactante del escándalo se está desgastando. Pero no es esto lo que nos interesa sino el comentario que acompaña a este diagnóstico: el escándalo es cada vez más «digerible» por...

...el poder de un mundo que ha logrado (...) disolver y disgregar mediante el *privatismo*, el *consumismo*, la *desocialización*, la *audiovisualidad*, la *desintelectualización* y el *deporte* cualesquiera capacidades de reflexión y de elaboración de la experiencia (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 78-79).

Este texto solo es una muestra del modo en que determinados aspectos de la sociedad actual hacen reaccionar críticamente a Ferlosio. Como se puede apreciar, al *privatismo* y la *desocialización* (de los que ya nos hemos ocupado), se unen ahora, como objeto del rechazo de Ferlosio, el *consumismo* (o, como veremos, «la sociedad de producción»), la *audiovisualidad*, la *desintelectualización* y el *deporte*. En el anterior fragmento –y podríamos añadir que de un modo muy «francfortiano»–, la crítica de un determinado aspecto de la sociedad no solo no impide señalar a la vez su carácter «inevitable» sino que, precisamente, esa ineluctabilidad forma parte de la maldad de lo que se critica. Este carácter aporético de la crítica lo pone de manifiesto el

segundo fragmento al que nos vamos a referir. Se trata de un artículo titulado «Aplausos» (*El País*, 29-11-2011). En él se refería Ferlosio a las ocasiones y lugares en los que el aplauso está fuera de lugar (por ejemplo, el Parlamento). Señala que el automatismo es *una de las cosas que hace indeseable* al aplauso; pero, a la vez, ese automatismo es lo que lo hace *más resistente a toda voluntad de suprimirlo*. Y concluye:

En fin, que lo que [lo] hace más impropio y despreciable (...) viene a ser precisamente lo mismo que lo hace más imposible de erradicar. *¡Todo un paradigma de la cultura actual!*

10.1. La «Sociedad de Producción».

También a la necesidad de producir (y de consumir) se le puede aplicar la consideración a la que acabamos de referirnos: aquello que la hace más indeseable es lo que la hace más imposible de erradicar. Ferlosio comparte el análisis según el cual la economía de la sociedad actual se caracteriza por la *inversión de la relación entre producción y consumo*. No se trata ya de que los consumidores necesiten que se produzcan bienes, sino que es la ciega necesidad de producción la que necesita consumidores; la producción no está al servicio de las necesidades del hombre, sino que es la vida del hombre la que está gobernada por las necesidades que el sistema de producción genera en orden a autopropetarse.

Un artículo de Ferlosio de los años setenta, con título de extensión intencionadamente desmesurado, apunta ya este tema: «A propósito del gran regalo, tan involuntario por su parte como no deseado por la otra, que los altivos jeques del desierto estuvieron a punto de hacerles a los rumís amigos de sus enemigos» (*Informaciones*, 27 de marzo de 1974). En este y en otros lugares, la crítica al productivismo se plantea en términos de crítica al dogma –o fetiche– del *desarrollo* ⁽³¹⁴⁾. En el citado artículo, el asunto se planteó a propósito la crisis del petróleo y de su influencia en el transporte. Ferlosio repudia el automóvil y, sobre todo, su desmedida proliferación en la ciudad y su tiránica forma de determinar el urbanismo. Considera que, entre los «juguetes» que son fruto de la técnica, el automóvil es «el más insensato y delirante». Sin embargo, se muestra también consciente de que, para el sistema económico, el que el automovilista se retrajese de este consumo sería «una hecatombe». He aquí una manifestación de este carácter «aporético», que la crítica al dogma del desarrollo comparte con otras críticas a otros elementos de la cultura actual:

La encerrona del desarrollo consiste en este no poder detenerse, ni cambiar de idea, ni elegir, pues no ofrece más que esta alternativa: o la continuación cada vez más forzada, más unilateral y más demente, o la catástrofe (...). El compromiso del desarrollo cierra cada vez más cualesquiera otras opciones, se reconcentra cada vez más constrictivamente en la reproducción de su propia, monovalente, alternativa cultural. La inmovilidad del automóvil (...) es el síntoma manifiesto de la parálisis general progresiva que comporta el desarrollo (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 53).

Uno de los temas que se plantean en «Votar en negro» (*El País*, 26-6-1993) es el imperativo del desarrollo en el sistema liberal-capitalista. El tema se plantea a raíz de ciertas referencias de un político a la «obsolescencia programada». Según Ferlosio, la obsolescencia programada es el principal resorte para la supervivencia del liberalismo. El resorte es tan eficaz que se convierte

³¹⁴ Lo cual, a su vez, hace que este asunto se relacione con la crítica al progreso como divinidad que legitima el sacrificio (v. 4.2.).

en un mecanismo «dramáticamente irreversible», ya que apareja la creación de un «sistema de mercados redundantes» (es decir, una continua saturación de la oferta en las zonas y clases sociales en las que ya está concentrada la riqueza y, por tanto, puede haber consumidores). Este es el sentido que Ferlosio da a la expresión:

La economía de la obsolescencia programada, al entregarse a una constante y artificiosa desaturación deliberada y calculada del mercado, se autocondena a redundar ociosamente sobre los mercados ya ricos, que son los únicos capaces de reciclar y reproducir el capital a la velocidad de crucero que va marcándole irreversiblemente la competitividad, en una fuga hacia delante (y callejón sin salida) dominada por el lema «O aceleración o ruina» (Sánchez Ferlosio, 2000, 461-462).

Entregado a estos determinismos, el liberalismo pierde una importante batalla en la lucha por su valor supremo: la libertad. Además de manifestar la imposibilidad de extender la riqueza universalmente, la servidumbre de los mercados redundantes hace evidente...

...la pavorosa pérdida de libertad que el liberalismo trae para los hombres, por cuanto ni tan siquiera puede ya decirse exactamente que el mercado les elige la vida que tienen que vivir, pues carece de margen de elección hasta respecto de sí mismo (Ibíd., 462).

Se suma así Sánchez Ferlosio al diagnóstico de otros autores sobre el carácter irracional del imperativo del crecimiento, que es propio de la economía liberal-capitalista. De entre estos autores críticos, hay que destacar a Karl Polanyi, a quien Ferlosio cita en repetidas ocasiones. Como es sabido, Polanyi señaló el carácter ilusorio y utópico de las pretensiones de los economistas clásicos: el sistema de mercados autorregulados requiere que la sociedad se subordine a la lógica del mercado; esto no es en realidad viable, porque ignora el necesario *arraigo* de toda economía: la economía no es autónoma sino que está subordinada a la política y a las relaciones sociales. Pero la ilusión (la utopía) se mantiene porque la capacidad productiva desencadenada en la Revolución industrial otorgó al mercado una fuerza y un protagonismo que parecían colocarlo en el centro de la economía:

La Revolución industrial fue sólo el inicio de una revolución tan extrema y radical como jamás había inflamado la mente de los sectarios, pero el nuevo credo era completamente materialista y creía que todos los problemas humanos podrían resolverse si se contara con una cantidad ilimitada de bienes materiales (Polanyi, 2001, 88).

Según Polanyi, los cambios de la Revolución industrial son incidentales con respecto a otro cambio que es el verdaderamente básico: «el establecimiento de la economía de mercado». Pero la naturaleza de esta institución no puede apreciarse adecuadamente si no se advierte el impacto de la máquina sobre la sociedad (Ibíd., 89) ⁽³¹⁵⁾.

³¹⁵ Pero, además de Polanyi, podemos mencionar a otros autores. Las ideas de Ferlosio sobre la sociedad de producción, o sobre la inocencia de la mercancía, formuladas en *Non olet* o en muchos artículos de la década de 1990, resultan afines a los análisis de otros importantes autores actuales -no citados por Ferlosio-. Por citar solo dos ejemplos, podríamos mencionar a Immanuel Wallerstein y a Serge Latouche. Wallerstein señala que, si bien definimos el capital como riqueza acumulada, el capitalismo histórico no se distingue solo por tal acumulación, sino por el hecho de que el capital se usa con el objetivo primordial de su autoexpansión. Ello implica una tendencia a la mercantilización de todas las cosas (Wallerstein, 2012, 9-11). Además, Wallerstein señala una exigencia de este sistema que recuerda a lo que Ferlosio denominará «producción del consumidor»: «A medida que se acumulaba más y más capital, se mercantilizaban más y más procesos y se producían más y más mercancías, uno de los requisitos clave para mantener la circulación era que hubiera más compradores» (Ibíd., 13). En cuanto a Latouche, lo mencionamos porque su teoría del decrecimiento resulta de especial interés a la luz de las críticas de Ferlosio al imperativo del desarrollo. En un diálogo mantenido en 2009, Latouche afirmaba que los valores sobre los que reposan el crecimiento y el desarrollo, y muy especialmente el progreso, no corresponden para nada con aspiraciones universales profundas. Donde no existen los mitos que fundamentan la pretensión de control racional de la

La crítica a las apologías del «desarrollo» se relaciona con la crítica a las virtudes personales que fomentan la productividad y el enriquecimiento, tal como sucede con la antigua ética de la «Ecclesia Militans» del liberalismo. Con esta crítica a la ética del trabajo (a la ascesis, puesta al servicio de la productividad y/o del lucro), Ferlosio mostrará, una vez más, un aspecto de su visión de la vida que es similar al de Machado, quien hace de repetir a su Juan de Mairena la siguiente enseñanza de su maestro Abel Martín:

Una sana concepción del trabajo será siempre la de una actividad marginal de carácter más o menos cinético, a la vera y al servicio de las actividades específicamente humanas: atención, reflexión, especulación, contemplación admirativa, etcétera, que son actividades esencialmente quietistas o, dicho más modestamente, sedentarias (Machado, 1998, I, 268).

Por otra parte, dado que el elogio de la laboriosidad y la productividad está imbuido de mentalidad sacrificial (v. 4.1.1.), no es extraño que el ensayo dedicado a la crítica de esta mentalidad, *Mientras no cambien los dioses nada ha cambiado*, incluya una referencia al modo en que los burgueses de aquellos tiempos de la «Ecclesia Militans» del Liberalismo elogiaron el afán emprendedor y el furor del enriquecimiento. Este elogio implicaba la tendencia a denostar la actitud de los habitantes nativos de las nuevas tierras conquistadas al comienzo de la modernidad (los «aplatanados»), los cuales, por estar apaciblemente instalados en una economía de subsistencia, se mostraban ajenos a dicho furor (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, II, 392-393). A los ojos del burgués europeo, del protocapitalista, del liberal de la «Ecclesia Militans» de esta ideología, esa actitud de indiferencia ante el afán de producir y enriquecerse era vitanda, entre otras cosas, por oponerse al designio del Progreso. Se pone así de manifiesto que una de las razones para recelar ante las apologías del progreso es que, frecuentemente, envuelven una legitimación del más ciego «furor del lucro»:

Es curiosa la multivocidad que puede llegar a tener una palabra cuando las vicisitudes de su empleo ideológico han sido lo bastante habilidosas como para conseguir que tenga siempre y en todas partes buena prensa. Así parece haber pasado con «progreso», lo que hace hoy casi imposible rastrear hasta qué punto *la noción misma de progreso nació ya como coartada del furor del lucro, como justificación del sacrificio y motivante de su aceptación* (Ibíd., 390).

Cuando Ferlosio lleva a cabo su particular ataque a las virtudes burguesas y/o productivistas, forjadas en la época de la «Ecclesia Militans» del liberalismo (es decir, en la época dorada del burgués europeo protocapitalista), se está enfrentando a la ética que magistralmente describió su admirado Max Weber. No es necesario repetir aquí todo el análisis de su obra clásica: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Limitémonos a recordar que, según Weber, el «summum bonum» de la ética liberal-capitalista (encarnada por un Franklin) consiste en que la adquisición incesante de dinero y la evitación de todo goce inmoderado son fines en sí; se piensa en ellos al margen de todo punto de vista utilitario o eudemonista (Weber, 2003, 97). También señala Weber que «el orden económico capitalista necesita esta entrega a la «profesión de enriquecerse» (Ibíd., 120). Según la concepción protestante, el cumplimiento en el mundo de este tipo de deberes intramundanos es el único modo de vida grato a Dios (Ibíd., 134-136). Afán de lucro, pues, pero no con motivaciones hedonistas, pues tan importantes como ese afán de lucro son la austeridad y la laboriosidad:

naturaleza y la fe en el progreso, la idea de desarrollo y de crecimiento carece de sentido y las prácticas relacionadas con ella resultan totalmente imposibles por impensables y prohibidas (Latouche, 2009, 162-163).

La valoración ética del trabajo incesante (...) tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado "espíritu del capitalismo". Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro. Como el capital formado no debía gastarse inútilmente, fuerza era invertirlo en finalidades productivas (Ibíd., 273-274).

Ahora bien, la admiración por Weber no impide a Ferlosio darse cuenta de que este análisis tiene fecha de caducidad: las exigencias de las fases contemporáneas del capitalismo requieren una «industria de producción del consumidor», demandan la extensión de cierto hedonismo, de modo que el derroche (del que Franklin abominaría), deja de estar mal visto. La moderación y el sentido del ahorro eran piedras angulares del estilo de vida americano. Sin embargo, la industria de la «producción del consumidor» superó rápidamente las dificultades que esa importante tradición podría haber supuesto. Según Ferlosio, esto demostró «la debilidad de cualquier tradición frente al inmenso poder ya quizá inadvertidamente alcanzado por la producción sobre el consumo» (Sánchez Ferlosio, 2003, 17-18). Es decir, se hizo evidente la debilidad de una tradición tan importante como la de la ética del trabajo ante los imperativos de la «sociedad de producción».

Fue en 2003 cuando Sánchez Ferlosio publicó un libro en el que la «sociedad de producción» era uno de los asuntos centrales, si es que no el tema principal. Se trata de *Non olet*. Y bien, ¿qué es la sociedad de producción? Es la sociedad cuyo principal factor configurador es la necesidad de producir, generada por los últimos desarrollos del capitalismo. Ferlosio se refiere también a este sistema mediante el nombre de su principal ideología legitimadora: el Liberalismo. Así que otra forma de referirse a la sociedad de producción consiste en presentarla como la sociedad en la que la mentalidad liberal se ha impuesto (v. 9.4.1.). Y, en efecto, este libro también introduce la metáfora de la «Ecclesia Militans» y la «Ecclesia Triumphans» para referirse a la diferencia entre los primeros siglos de extensión de liberalismo / capitalismo y el momento presente, en el que dicha ideología es ya hegemónica y forma parte de lo que, utilizando la expresión de Wallerstein, podemos denominar un «sistema-mundo»⁽³¹⁶⁾.

Así pues, la sociedad contemporánea desarrollada se caracteriza, principalmente, por la *inversión de la relación entre producción y consumo*. La doctrina liberal sostiene que todo incremento del consumo redundaría en beneficio de la sociedad, ya que el aumento de los intercambios supone un crecimiento de la «actividad económica», que es, precisamente, el origen de la «creación de riqueza». Así pues, el consumo tendría, según esta concepción, una «función social» (Cf. Ibíd., 92-95); el consumo ya no es otra cosa que una función puesta al servicio de la producción; la producción deviene «última y máxima realidad determinante y última y máxima categoría ideológica» (Sánchez Ferlosio, 2003, 136). Pues bien, en esto consiste, según Ferlosio, «el actual espejismo de Economía», espejismo que tiene como consecuencia el que ya no haya miembros de la sociedad en cuanto tales, con sus necesidades espontáneas o autóctonas, sino que la sociedad se compone de «consumidores producidos» (Ibíd., 97).

La concepción de la actividad productiva como algo bueno en sí mismo se ha extendido más allá del liberalismo. Ya hemos mencionado las apologías cristianas del trabajo (v. 8.3.2.); Ferlosio se refiere también al marxismo y al feminismo. En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir

³¹⁶ Wallerstein, I., *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, Madrid, 1979-1984.

celebra el hecho de que, a diferencia de las mujeres del *Ancien Regime*, las modernas prefieran la piel bronceada, y añade: «...como el torso desnudo de un trabajador». Este «arranque de populismo» de de Beauvoir se puede interpretar en continuidad con la «detención de la crítica» que Baudrillard detectó en el marxismo. En efecto, el marxismo asumió una categoría fundamental del capitalismo contra el que combatía: la «ética del trabajo» (Ibíd., 125-126). En *El espejo de la producción*, Baudrillard señaló que la concepción marxista del hombre (piénsese en la centralidad de la *praxis* y en la idea de objetivación del hombre en el producto de su trabajo) sería casi una hipóstasis caricaturesca del concepto de *homo faber* (la concepción marxista del hombre estaría funcional –y hasta moralmente– orientada, mientras que el concepto de *homo faber* es simplemente descriptivo). Lo que interesa a Ferlosio es mostrar hasta qué punto el dogma de la productividad ha calado hondo en la modernidad y, en efecto, el libro de Baudrillard es pertinente para este asunto porque pone de manifiesto cómo, incluso en el marxismo, hay una *detención* de la crítica ante tal dogma. Ferlosio se hace eco de la opinión de Baudrillard en cuanto a la asunción acrítica, por parte del pensamiento marxista, de determinados conceptos-clave de la ideología capitalista. Por no haber cuestionado nunca el concepto de producción, el análisis marxista no superará verdaderamente la economía política capitalista (Ibíd., 127).

Para confirmar la pertinencia de la referencia a Baudrillard, a la información proporcionada por Ferlosio podemos añadir que, según el filósofo francés, lo «imaginario revolucionario» no está ni mucho menos libre de «la fantasía de la producción», que alimenta «un desenfrenado romanticismo de la productividad». El marxismo es un pensamiento crítico con el *modo* de producción que, sin embargo, no cuestiona el *principio* mismo de la producción (Baudrillard, 1996, 9); Marx quebró la ficción del *homo oeconomicus* pero lo hizo en nombre de la fuerza de trabajo (Ibíd., 11). Pero más interesante aún es la idea de Baudrillard de que el predominio incuestionado del principio de producción, que forja un ideal del yo productivista, consiste en parte en una *sobredeterminación* por el código. Esta ideología es un código con el que el hombre trata de descifrarse a sí mismo, pero las cosas se invierten fatalmente, de modo que ya no está el código al servicio del hombre sino el hombre al servicio del código:

Por todas partes el hombre ha aprendido a pensarse, a asumirse a *ponerse en escena* según este esquema de producción, que le es asignado como dimensión final del valor y del sentido. Hay aquí algo, a nivel de toda la economía política, de lo que describe Lacan en el estadio del espejo: a través de este esquema de producción, este *espejo* de la producción, la toma de la conciencia de la especie humana *en lo imaginario*. La producción, el trabajo, el valor, todo aquello por lo cual emerge un mundo objetivo y por donde el hombre se reconoce objetivamente, todo eso es lo imaginario en el que el hombre persigue un desciframiento incesante de sí mismo a través de sus obras (...), reflejado por ese espejo operacional, esa especie de ideal del yo productivista, no sólo en la forma materializada de la obsesión económica del rendimiento (...), sino mucho más profundamente en la *sobredeterminación por el código*, por el espejo de la economía política, en esa identidad que el hombre reviste ante sus propios ojos cuando ya no puede pensarse sino como algo que hay que producir, transformar, hacer surgir como valor. Notable fantasía que se confunde con la de la representación, donde el hombre deviene en sí mismo su propio *significado*... (Ibíd., 11-12).

Si consideramos especialmente interesante esta idea de Baudrillard es porque se refiere al trabajo y a la producción como elementos de un código con que el hombre forja un relato de sí mismo, y esto llama la atención a quien, a estas alturas de nuestro estudio, quizá esté ya familiarizado con el punto de vista de Ferlosio, según el cual, el sacrificio y el relato son medios

por los que se engendra el «fetiche de la identidad» (v. 2.1.2. y 4.1.1.) ⁽³¹⁷⁾. Para Ferlosio, el sacrificio es generador de *valor* y, eventualmente, de identidad. Pues bien, aunque Baudrillard no se interesa por el concepto de sacrificio, sí habla de la noción genérica de *valor*:

El hecho de definir la fuerza de trabajo como fuente de la riqueza social "concreta" es la expresión consumada de la manipulación abstracta de la fuerza de trabajo: la verdad del capital culmina en esta "evidencia" del hombre productor de valor (...). El significado de "valor de uso" es aquí todavía un *efecto de código*, el precipitado final de la ley del valor (...). No basta con analizar la operación de abstracción cuantitativa del valor de cambio *a partir* del valor de uso; aún es preciso poner de manifiesto la condición de posibilidad de esa operación, a saber: la producción del concepto mismo de valor de uso o de la fuerza de trabajo, de una racionalidad específica del hombre productivo. Sin esta definición genérica no hay economía política. Por lo tanto, es allí donde ésta se funda en última instancia. Y también es allí donde se la debe quebrar, desenmascarando una "dialéctica" de lo cuantitativo y lo cualitativo tras la cual se esconde la institución estructural definitiva del campo del valor (Ibíd., 21-22).

Mas, con ser pertinentes y verdaderamente sugerentes, las tesis de Baudrillard son, en el conjunto de la obra de Ferlosio, menos relevantes que las expuestas por Karl Polanyi en *La gran transformación*. Aunque el análisis de Baudrillard es agudo y pertinente para el asunto que nos ocupa, se trata de un autor al que Ferlosio solo cita en *Non olet*, mientras que las referencias a Polanyi son más frecuentes a lo largo de su obra ⁽³¹⁸⁾. Polanyi relaciona el nacimiento de la economía política (en la teoría) y el triunfo del liberal-capitalismo (en la práctica) con la universalización de sus correspondientes categorías antropológicas hasta elevarlas a concepción ontológica del hombre (Sánchez Ferlosio, 2003, 127-128). La hipostatización marxista de la idea de «fuerza de trabajo», en virtud de la cual esa fuerza sería una suerte de objeto que tiene un *propietario*, se esconde asimismo tras la concepción marxista de la condición de esclavo: la idea marxista del esclavo no sería sino el resultado de comparar, a modo de retroproyección, la condición del trabajador libre como «propietario de su fuerza de trabajo» con la del esclavo, que no ostentaría tal propiedad. Este desdoblamiento entre propietario y propiedad es un producto arbitrado por la necesidad teórica de establecer una correlación comparativa con el patrón en cuanto «propietario de los medios de producción». Esta analogía es «completamente artificial y abstracta» (Ibíd., 137).

Dada la relevancia de la crítica a las apologías del trabajo y de la productividad; y dado el recelo de Ferlosio ante el fetiche ideológico del *desarrollo*, cabría hacer una lectura de *Non olet* que sitúe este libro en continuidad con aquellos otros ensayos en los que el autor somete a crítica el ideal del progreso, salvo que, en esta ocasión, el progreso no es atacado por el flanco de su apoyo en la mentalidad sacrificial, sino por el de su complicidad con la hegemonía de la economía liberal / capitalista.

A partir de este diagnóstico, podemos destacar cuatro rasgos de esta ideología que son objeto de análisis en *Non olet*. Pero hemos de insistir en que estos rasgos no solo caracterizan a un pensamiento más o menos teórico sino que, al mismo tiempo, son rasgos de la sociedad actual, dado que estamos en los tiempos de la «Ecclesia Triumphans» del liberalismo. El rasgo

³¹⁷ Del tema de la construcción de la identidad en la sociedad contemporánea (a propósito de la producción y del consumo) también se ha ocupado José Miguel Marinas en *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo* (Marinas, 2001). Nos referimos a este libro en el siguiente subapartado (v. 10.1.1.).

³¹⁸ Véase, por ejemplo, *Mientras no cambien los dioses...* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 397).

fundamental es la *inversión de la relación entre producción y consumo*, como ya hemos indicado. De este rasgo se derivan otros: la publicidad como industria de producción del consumidor; el ocio como ocasión de *negocio* y, por tanto, la tendencia a la desaparición del verdadero ocio; la indiferencia de la mercancía (sobre todo en lo que respecta a su consideración moral) y la hegemonía de las relaciones contractuales; y, por último, la relación de dependencia entre los cánones de belleza vigentes y la riqueza.

10.1.1. *La industria de producción del consumidor.*

En la «sociedad de producción», es esta –la producción– la que necesita consumidores, y no los consumidores los que ponen en marcha la producción para satisfacer sus necesidades. El consumo es algo que hay que generar, algo que hay que *producir*. Por esa publicidad tiene una función capital. Es un fenómeno constatado por otros autores. Nos parece especialmente significativo el siguiente diagnóstico de José Miguel Marinas en *La fábula el bazar*:

La publicidad y la comunicación no son un plus que viene después de la producción sino que la antecede y la acompaña. Y lo hace prefigurando, diseñando tanto los productos que conviene fabricar o simular, como a los propios consumidores de tal o cual oferta en proceso, que, como ella misma, aún no existen (Marinas, 2001, 18).

Este mismo autor afirma que el consumo ha de verse como hecho social y cultural, y no como un conjunto de puros datos económicos (Ibíd., 21). Así que, obviamente, la publicidad es un fenómeno fundamental a tener en cuenta si queremos comprender la significación social y cultural del consumo. Ferlosio describe la publicidad como la «industria de producción del consumidor» (Sánchez Ferlosio, 2003, 23ss). El papel fundamental de la publicidad como «industria de producción del consumidor» es una primera consecuencia –o manifestación– de la «revolución copernicana de la relación entre consumo y producción». Ferlosio se refiere repetidamente al libro de Jeremy Rifkin «El fin del trabajo», que también señalaba el fenómeno de la inversión de la relación entre producción y consumo: el consumo se convierte en servidor de la producción. De ahí que «sociedad de producción» sea una denominación más apropiada que «sociedad de consumo» (Ibíd., 13-14). Ferlosio manifiesta la sorpresa que para él supuso el descubrimiento de que esta «inversión copernicana» tiene una fecha de nacimiento concreta; había nacido de una decisión consciente, deliberada y programada. Ese momento son los 18 meses que preceden a octubre de 1927, cuando un libro de Edward Cowdrick anuncia «el nuevo evangelio económico del consumo». Siguiendo a Rifkin, Ferlosio da cuenta de cómo, en Nueva York, los empresarios se organizaron y urgieron a los consumidores a "poner su dinero de nuevo a trabajar", recordando que las compras mantendrían el empleo. Esto suponía que el consumo dejaba de ser un vicio para convertirse en virtud.

La publicidad es un elemento clave en esta transformación. La empresa empezó a producir no solo el producto sino también el consumidor (Ibíd., 29 ss). El poder de esta maquinaria es inmenso, hasta el punto de que, según Ferlosio, resulta deprimente constatar hasta qué punto «el poder sugestivo y conformador» de la publicidad inculca en los consumidores tal grado de obediencia que son los propios engañados los que se vuelven más ardientemente defensores del engaño (Ibíd., 34).

Este proceso –o conjunto de procesos- pone a funcionar diversos resortes, el menor de los cuales no es, ni mucho menos, la tendencia a de los humanos a comparar el «más valer» y el «menos valer» de unos y otros. Esta tendencia se manifiesta, por ejemplo, en el fenómeno de la ostentación, examinada por Thorstein Veblen en su *Teoría de la clase ociosa*. Se trata de una ostentación que cabría llamar «positiva». Según Veblen, a medida que se va imponiendo la actividad industrial desaparece la actividad depredadora. Pero en la acumulación de riqueza de la clase adinerada subsiste algo de la actividad y la mentalidad depredadora: dicha acumulación empieza a tener una función similar a la que tenían los trofeos que el depredador obtenía tras su triunfo depredador: tanto la riqueza de la clase adinerada como el trofeo del depredador son un «exponente convencional de prepotencia y de éxito» (Veblen, 2001, 53). Los miembros de la comunidad que no llegan a cierto grado de heroicidad o a adquirir cierto nivel de propiedad, pierden prestigio y su autoestima también se resiente, ya que «normalmente basamos nuestra autoestima en los criterios establecidos por nuestros vecinos» (Ibíd., 55) ⁽³¹⁹⁾. La ostentación es, pues, tan importante como la posesión misma:

A fin de lograr la estima de los hombres, no basta simplemente con poseer riqueza y poder. La riqueza o el poder deben ser exhibidos, pues la estima sólo se concede a cosas que se ven (Ibíd., 61).

Pero el único motivo para la ostentación no es el deseo alcanzar o conservar prestigio; también se puede ostentar riqueza para evitar el desprestigio. Por eso hay una ostentación positiva (mostrar que se es más) y una negativa (mostrar que no se es menos). Esta necesidad procede de la persistencia de la distinción arcaica entre lo bajo y lo honorable. Ciertas ocupaciones que convencionalmente corresponden a los siervos, las personas de gusto refinado las asocian a una «contaminación espiritual». Se considera la vida ociosa bella y ennoblecedora en sí misma y por sus consecuencias (Ibíd., 62). Así, señala Veblen que, de ordinario, el motivo por el que actúa el consumidor no es tanto la voluntad expresa de un derroche ostensible como...

...un deseo de actuar en conformidad con el uso establecido, evitar observaciones o comentarios desfavorables, vivir de acuerdo con los aceptados cánones de decencia en lo que se refiere a la clase, cantidad y nivel de los bienes consumidos, así como al empleo decoroso de su tiempo y esfuerzo. (Ibíd., 132).

La publicidad conoce y aprovecha este resorte. La ostentación positiva se afana en mostrar que se es más o, según una expresión antigua que Ferlosio recuerda repetidas veces, el *más valer*. Pero, a partir de la transformación que estamos comentando, ya no se trataba de eso sino de la ostentación negativa: mostrar que *no se es menos* (Sánchez Ferlosio, 2003, 20). En cuanto que instrumento de *ostentación*, la mercancía tiene más *valor de cambio* que *valor de uso*; tan importante como la utilización de la mercancía, y más incluso, es el hecho mismo de haberla adquirido. La mercancía, sobre todo por su valor de cambio, transfiere su prestigio al consumidor. Esta es una de las ideas que la publicidad pretende inculcar. Pero hay más: el *más valer* que la mercancía –o su adquisición- transfiere al consumidor no es un *más valer* de la persona misma sino de su *valor de cambio*; el prestigio personal que dicha mercancía confiere al consumidor es también un valor de cambio. Nace así el placer del consumo como puro ejercicio de poder adquisitivo, como afirmación de ese poder en sí mismo y por sí mismo. El ejercicio del

³¹⁹ Esto no excluye otras motivaciones para la adquisición y la acumulación (Cf. Veblen, 2001, 57).

poder adquisitivo se convierte en un fin en sí mismo; *salir de tiendas* no es un medio sino un fin en sí mismo (Sánchez Ferlosio, 2003, 26). Pero esta es ya una de las manifestaciones del segundo fenómeno que caracteriza a la sociedad contemporánea como «sociedad de producción»: el ocio como negocio.

10.1.2. Ocio y negocio.

Esta tendencia se concreta en dos fenómenos. Uno es la generalización de una mentalidad en la que está mal visto (o se tiende a depreciar) todo lo que no es productivo ⁽³²⁰⁾. El otro –el más relevante– es que la industria del ocio es una de los sectores más importantes de la producción. El ocio es ocasión de lucro, es objeto de actividad productiva, de modo que, propiamente, deja de ser ocio, ya que la sociedad de producción necesita que las actividades de los individuos en su tiempo de recreo sigan generando riqueza. Y aún cabría añadir otro fenómeno de capital importancia, en el que se pone de manifiesto que el ocio ha dejado de ser verdaderamente tal: la generalización del consumo mismo como forma de ocupar el tiempo de «ocio», como forma de ocupar el tiempo libre («ir de compras»)⁽³²¹⁾. De ahí que Ferlosio reivindique el ocio como «no negocio». Cabría pensar que es suficiente reivindicar el «ocio», pues el concepto de «neg-ocio» alude ya a la parte de la vida en la que no estamos ociosos. Sin embargo, como el ocio se ha convertido en parte fundamental de la economía de producción, es decir, dado que el «ocio» es hoy un «negocio», tiene sentido reivindicar un ocio que sea «no negocio».

El verdadero ocio no se opone simplemente al trabajo, sino a la producción-consumo como actividad unitaria, llamada Economía. En efecto, la función de comprar y consumir tiene tan poco de ocio, de «no-negocio», como la de producir y vender (Ibíd., 29). Ferlosio cuestiona el vínculo etimológico entre «negocio» y «nec-otium» pero, si hubiese que aceptarlo, se podría «devolver redoblada la pelota», concibiendo el ocio como «no-negocio», ya que el consumo, convertido en «nueva forma de ocio», es un «carnavalesco y mentiroso disfraz» para una actividad que viene exigida por la producción. Lo más deprimente, según Ferlosio, es hasta qué punto se logra hacer pasar por una evolución familiar, social y cultural lo que es puro efecto de la economía:

Que el consumo es negocio lo vio lúcidamente aquel eslogan del empresariado americano de los años 20 incitando a consumir: «Vuelva a poner su dinero a trabajar». Nunca he logrado creerme la manida

³²⁰ Cabría decir, en otras palabras: todo lo que se vive en el tiempo consuntivo, y no en el tiempo adquisitivo (v. 3.2.).

³²¹ De nuevo los análisis de Ferlosio se sitúan en la estela de Veblen, para quien la «ociosidad» no implica necesariamente indolencia o pasividad, sino que, en muchas ocasiones, el tiempo se consume de forma no-productiva porque se considera indigno el trabajo productivo o como prueba de que se tiene suficiente poder pecuniario para llevar una vida ociosa (Veblen, 2011, 68). Es como si determinadas ceremonias fuesen necesarias para mostrar que se tiene poder pecuniario (el «ir de compras» sería el paradigma de este tipo de ceremonia). En efecto, Veblen sostiene que, en la vida moderna, muchas de las «labores domésticas» y muchos artículos que se consideran necesarios para llevar una vida cómoda tienen un carácter ceremonial. Pueden ser necesarios en algún otro sentido, pero lo cierto es que, cuando faltan, la incomodidad no es una mera incomodidad física (Ibíd., 81). El trabajo empleado en estos servicios es ocio, pero tiene una función ceremonial y de ostentación; y cuando no es el titular de la riqueza el que los realiza, estos servicios deben considerarse ocio indirecto y «ocio vicario» (Ibíd., 81-82). Veblen se fija sobre todo en la actividad de las esposas y los sirvientes como realizadores de este ocio vicario: «de esta manera surge, pues, una clase ociosa subsidiaria o derivada, cuya función es exhibir un ocio vicario dirigido a resaltar el prestigio de la clase ociosa primaria o legítima» (Ibíd., 82).

etimología de «negocio», que lo opondría directamente a ocio: «nec-otium», pero vendría de molde para ilustrar la miserable perversión del ocio, que según ella tendría que ser «no-negocio», y por lo tanto dejaría de serlo cualquier ocio de pago. Y aún hablan de «hedonismo consumista»: ¿qué estirpe de hedonistas la de esta *lonely crowd* zarandeada por mil luces y mil voces en los días de fiesta por esas disneylandias en pos de las afanosas ansiedades del gastar, donde lo más del goce se reabsorbe en la satisfacción del ejercicio del poder adquisitivo? (Ibíd., 280).

10.1.3. Inocencia de la mercancía y predominio de las relaciones contractuales.

Dado que, en la sociedad de producción, el afán dominante es el del lucro, la naturaleza de la mercancía (si se trata de comercio) o la cualidad del objeto (si se trata estrictamente de «producción») devienen irrelevantes. Pero esta forma de ver las cosas no es exclusiva de la sociedad contemporánea. Así se pone de manifiesto en la anécdota que da origen al título del libro que estamos comentando: *Non olet*. Parece que, ante el reproche recibido por gravar con un impuesto especial el uso de las letrinas (pues tal actividad, supuestamente, era un origen poco digno para el dinero así recaudado), Vespasiano cogió una moneda y se la acercó a la nariz; «non olet –dijo– y sin embargo, es producto de la orina» (Ibíd., 177) ⁽³²²⁾. Ciertamente, la moneda no se deja impregnar por cualidad alguna de los objetos que se intercambian en el comercio.

En principio, el «non olet» tiende a extenderse a toda mercancía. Sin embargo, el asunto puede considerarse de modo inverso: por obra del dinero, todo se ve contagiado de impureza. Aunque la moneda no sea, en sí misma, germen maligno o agente contaminador, sí es portadora de la contaminación. El tráfico comercial, el fluir de todo lo que se vende mediante moneda, discurre alguna vez «por las letrinas públicas de Vespasiano» (Ibíd., 179).

Por su parte, la fuerza de trabajo, abstraída de toda cualidad intrínseca de la mercancía o del objeto producido, parece ser inocente e indiferente a dicha cualidad o ante su bondad o perversidad. En la era liberal (y, particularmente, en la actualidad, con la «Ecclesia Triumphans» del liberalismo y la implantación de la sociedad de producción), la fuerza de trabajo deviene categoría contractual:

La condición de sujeto en el contexto de la producción se manifiesta en el hecho de connotar la virtualidad del individuo como parte posible de un contrato, o como *lugar vacío* en cuanto laboralmente contratable (Ibíd., 138).

Bajo el absolutismo de la producción y de la racionalidad económica impuesta por dicho absolutismo, hoy «no hay ya otra forma de relación entre los hombres que la de las relaciones contractuales»; cualquier conato de relación que no sea contractual se ve abocado a la precariedad (Ibíd., 140). Una de las razones de este fenómeno es la fetichización del trabajo como género universal. Como ya se ha indicado, el liberalismo, el marxismo y el cristianismo comparten esta hipostatización del trabajo. También se indicó que Ferlosio somete a crítica esta consideración del trabajo como género universal, como concepto ontológico que capta «el mismo ser de la existencia humana en cuanto tal» ⁽³²³⁾:

³²² Ejemplos de otros textos en los que Ferlosio ha aludido a este asunto son «Del myrto a la yperita, o La inocencia de la mercancía» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 205-211) y «Nadie puede con la bicha» (Sánchez Ferlosio, 2000, 351).

³²³ La expresión está tomada del diagnóstico de Baudrillard sobre la *detención* de la crítica marxista: «la crítica y la historia se *detienen* extrañamente ante este postulado antropológico. Curioso destino para un concepto marxista» (Baudrillard, 1996, 28-29).

La consecuencia más grave de semejante generalización ontológica y, por lo tanto, ahistórica, de la idea de «trabajo» es la que atañe especialmente a «la gran transformación», en que el trabajo se ha individualizado y la «fuerza de trabajo» se ha convertido en propiedad individual. La economía de producción necesitaba reconocerle al individuo aislado ese omnímodo poder de disposición sobre su «fuerza de trabajo», porque era una condición indispensable para liberar y agilizar la capacidad de contratar del empresario productor (Ibíd., 147).

La hegemonía de la actual economía ha hecho de la producción un fin que se justifica por sí mismo, que no tiene por qué dar razón de sí ni de su ineluctable crecimiento. Al mismo tiempo, y como parte de un mismo proceso, los contenidos del correspondiente trabajo *contractualizado* devienen *indiferentes*, por el hecho de estar inmersos en el magma de la *intercambiabilidad* y la *equivalencia*:

... la diferente cualidad del contenido de las obras del trabajo ya no pinta absolutamente nada; en adelante será la pura actividad en blanco, el ejercicio en sí mismo y por sí mismo, lo que acredite incondicionalmente el trabajo como un valor moral, sea a título de virtud santificante, de actividad creadora, de servicio a la sociedad, de contribución al bien común, o de otros no menos hueros e indecentes embelecios, haciéndolo merecedor de la más gratuita y altisonante apología. A la total neutralización de las diferencias cualitativas entre los contenidos del trabajo, inherente al carácter contractual que le es impuesto por una economía de producción ensimismada, redundante y enteramente autogeneradora, autojustificada y autorrealimentada se corresponde, pues, la exaltación y el culto del trabajo en sí mismo y por sí mismo. Cuando la cualidad concreta de la obra tenía su propia vigencia, su significado manifiesto, su contenido ostensible ante los ojos, carecía de sentido valorar el trabajo como ejercicio en sí; sólo cuando la cualidad ha desaparecido de la vista por la vertiginosa rotación del intercambio universal de los productos, el mero gasto de la fuerza de trabajo ha merecido ser reconocido como valor moral (Ibíd., 148).

10.1.4. La riqueza como origen de los cánones de belleza.

El furor del lucro genera una ética y también una estética. El éxito en la actividad productiva, y el consecuente enriquecimiento, se traduce en la idea y el sentimiento de un *más valer* de la persona próspera. De ahí que las clases pudientes generen los cánones de belleza, ya que el aspecto físico puede ser indicio de pertenencia a esas clases ⁽³²⁴⁾. Así, por ejemplo, en el pasado, la palidez de la piel era indicio de no tener que trabajar en el campo y, por tanto, pertenecía al canon de belleza; en cambio, cuando se generalizó la costumbre del «veraneo», el bronceado se convirtió en indicio de prosperidad y, por tanto, sustituyó a la palidez como criterio de belleza. Este tipo de fenómenos, unidos a la publicidad y a la influencia de los cánones de belleza en la selección del personal a contratar por las empresas, hace que la persona, en la sociedad de producción, adquiera un verdadero «valor de cambio» (Ibíd., 52ss). La ya aludida inversión de la relación entre la producción y el consumo (no se produce para responder a una demanda, sino que se consume para satisfacer los intereses de la producción) da lugar a una economía asimétrica, gratuita y redundante. Pues bien, todo ello hace posible que la belleza «pueda llegar a verse conmutada en un *valor de cambio*», y ello...

...no hace envidiable sino doloroso el destino de aquellos a los que la necesidad obliga a hacer valer un don innato como el de la belleza –un don inútil nacido para el ocio y el placer– como un factor cotizable en el criterio selectivo por el que pueda regirse tal o cual contratación (Ibíd., 98).

³²⁴ El capítulo 7 de la *Teoría de la clase ociosa* de Veblen trata de «El vestido como expresión de la cultura pecuniaria», y hace un tipo de análisis similar (Veblen, 2011, 178-196).

10.2. El deporte.

En las páginas que Sánchez Ferlosio ha dedicado al deporte confluyen casi todas aquellas ideas y esquemas de análisis que, por su relevancia y recurrencia, estamos presentando en este estudio como *constantes* de su pensamiento. Proponemos el siguiente enunciado de dichas constantes en su aplicación al tema del deporte:

- *El deporte es una actividad sacrificial.* Especialmente en el caso del deporte *agónico*, los momentos solo cobran *sentido* por el todo en que se integran. La victoria es un designio trascendente que confiere *sentido* al sufrimiento. Por tanto, el deporte es una de las más claras manifestaciones del encarecimiento de los *valores* en detrimento de los *bienes*. En la medida en que esto es así, cabe añadir que el deporte se vive en el *tiempo adquisitivo*, y no en el *consuntivo* (v. 3.2.).
- *El deporte es una pedagogía social* que se coordina con la ideología liberal dominante. Ante todo, el deporte se relaciona con el aprecio de ciertas virtudes necesarias para la integración en la «sociedad de producción» (v. 10.1.).
- En la mayor parte de las ocasiones, el deporte no solo es *agónico* sino que se presenta como actividad *antagónica*. Precisamente por eso, el deporte crea y refuerza tanto los sentimientos como los discursos identitarios (individuales y colectivos) pues, como ya sabemos, Ferlosio considera que toda identidad se nutre del antagonismo (v. 6.1.).

En capítulos anteriores, y a propósito de otros asuntos, ya hemos aludido a muchas de estas ideas de Ferlosio sobre el deporte. Desarrollamos a continuación la explicación de aquellas que se refieren más directamente a los rasgos de la sociedad contemporánea.

10.2.1. Deporte y sacrificio.

Para explicar este aspecto del deporte, comencemos recordando algunas ideas ya expuestas. La idea de sacrificio está detrás de la noción misma de «sentido». En efecto, la mentalidad sacrificial consiste, en buena medida, en el encarecimiento de los *valores* concebidos como aquello que surge del sacrificio de los *bienes*. Este esquema de pensamiento es el que se esconde tras la pretensión de que se puede dar un sentido al sufrimiento (Sánchez Ferlosio, 2008a, 85-86). Frente a esta mentalidad, Ferlosio sostiene que la felicidad es ajena a toda pretensión de «sentido». La felicidad es el estado en el que el corazón vive en «un presente *quieto*», el estado que discurre por «un tiempo *distenso*», o tiempo «*consuntivo*», que no está en función de un «antes» y un «después», que no está «ensartado en un vector de sentido»; la felicidad es el estado en el cual el corazón escapa al tiempo *tenso*, o «tiempo adquisitivo», tiempo siempre *inquieto*, porque cada uno de sus instantes está fuera de sí, siempre en función del que le sigue. Por eso la felicidad carece de *sentido*, y se da en el tiempo *consuntivo* (que es el tiempo de los bienes), no en el adquisitivo (que es el de los valores, el de la satisfacción) (Cf. *Ibíd.*, 88-92. 102. 109-110). Pues bien, a lo largo de la obra de Sánchez Ferlosio, son recurrentes las referencias al deporte como ilustración de esta serie de contraposiciones. De manera particular, el deporte *agónico* permite entender la naturaleza del tiempo adquisitivo y de la pretensión de un sentido del sufrimiento. Es verdad que hay juegos anagónicos (sin antagonismo, sin confrontación) y anómicos (sin reglas, sin normas), y muchos de estos juegos

son también «deportes». Sin embargo, la clase de los deportes comprende multitud de juegos agónicos y nómicos. Es esta cara del deporte la más relevante en la interpretación de la sociedad contemporánea y, además, la que provoca la reacción de Ferlosio.

Anagónicos y anómicos son los «deportes deslizantes», como el patinaje. Aunque esta actividad requiera un periodo de aprendizaje poco placentero, finalmente ofrece un placer producido por la propia actividad, en sí misma y por sí misma. Sin designio de ir a parte alguna, el patinador goza corporalmente *a cada instante durante* el ejercicio. En cambio, el tiempo de los deportes agónicos es el tiempo adquisitivo. El deportista agónico, el que compite, somete su cuerpo a entrenamiento, a esfuerzo, a sufrimiento (Cf. *Ibíd.*, 96-101). ¿Para qué ese sufrimiento? Para ganar, para ser el primero. En el deporte agónico, cada instante está ausente de sí mismo: el sujeto renuncia al placer y ofrece su sufrimiento «en el altar de la diosa Niké». En cambio, en el deporte no agónico hay un placer en el que cada instante está presente a sí mismo (*Ibíd.*, 106).

Ahora bien, los «demonios del *agón*» pueden susurrar a los patinadores: «a ver quién corre más». Es decir: el deporte anagónico puede volverse agónico. Esta transformación es característica de la sociedad actual, y aparece como síntoma de la extensión de cierta mentalidad que en todo ve desafíos para un yo que siempre busca afirmarse a sí mismo. De ello habló Ferlosio en el «Carácter y destino» (apéndice a *God & Gun*):

En estos tiempos en que «el ganar o perder» se ha erigido en paradigma prácticamente exclusivo de toda autorrepresentación y todo designio del sujeto humano, como lingüísticamente demuestra el que para los más diversos propósitos sociales o políticos se haya extendido la palabra «desafío», *challenge*, será sumamente probable que nuestros patinadores caigan, entusiasmados, en la tentación (*Ibíd.*, 302-303).

Estas mismas reflexiones ya fueron expuestas años antes, en un artículo de 1992 titulado «Juegos y deportes» (*El País*, 9 de agosto). En aquel artículo ya relacionaba Ferlosio los juegos no agónicos con el tiempo consuntivo y con la ausencia de «satisfacción» (Sánchez Ferlosio, 2000, 481). También aludía a la distinción de Huizinga entre juego y seriedad, y comentaba que la distinción entre juegos agónicos y no agónicos, por relacionarse con estos conceptos de «tiempo adquisitivo / consuntivo» y «satisfacción / felicidad», tiene más alcance. La distinción entre juegos agónicos y no agónicos es más relevante porque el juego, al convertirse en *agónico*, adquiere «los peores rasgos de la necesidad que imperan sobre el mundo de los serio: las reglas, el sentido y el esfuerzo»³²⁵. Así que el juego agónico tiene inculcado el deseo de vencer y sacrifica la felicidad a la satisfacción (*Ibíd.*, 484).

10.2.2. *El deporte como pedagogía social.*

Según sugiere Ferlosio, la tendencia a establecer el «ganar o perder» como lo más decisivo con respecto a «toda autorrepresentación y todo designio del sujeto humano» (tal como ocurre en el deporte agónico) hace que el esfuerzo y el sacrificio no respondan más que al «delirio solipsista, narcisista, autista, del «I did it!». Es este un furor egocéntrico de autoafirmación de

³²⁵ Ferlosio hace una matización: hay un juego que, aunque no es agónico, tampoco es anómico, es decir: tiene reglas pero no es competitivo: el baile, especialmente en su derivada forma lúdica, cuya figura ideal sería la de las danzas populares colectivas (Sánchez Ferlosio, 2000, 484).

los sujetos que apareja una serie de consignas que muestran cómo el deporte se coordina con la sociedad de producción. En efecto, tales consignas son las que se expresan mediante la «penosa jerga escolar» que se recrea en la alabanza de cosas tales como el «espíritu de sacrificio», el «afán de superación» y la «aspiración a la excelencia» (Sánchez Ferlosio, 2008a, 303-304).

Esta función «pedagógica» de la competición deportiva es una de las razones del interés que los estados muestran por ella (el otro es la necesidad de prestigio, de la que nos ocuparemos a continuación). Así que el deporte agónico cumple una función como auténtica «pedagogía social».

Nuevamente nos veríamos, por tanto, aunque en otra variante, ante una cuestión de pedagogía social. (...) La mentalidad agonista (el *predatory temperament* del viejo maestro Veblen) que el deporte enseña y alimenta ocupa un lugar central entre las capacidades que hacen triunfar al individuo en el mercado de libre competencia (Sánchez Ferlosio, 2000, 474-475).

10.2.3. Deporte, antagonismo e identidades colectivas.

En cuanto al deporte como vehículo y realización del antagonismo y, por tanto, como elemento fundamental de la creación y sustento de identidades colectivas, podemos comenzar citando el siguiente fragmento, tomado de un artículo de 1997, que resume bien las posiciones de Sánchez Ferlosio sobre este punto:

Las mayorías responden siempre en alto grado a la infantil propensión de no admirar ni dejarse seducir por ninguna otra cosa de este mundo tanto como por aquellas que, cualquiera que sea su verdad, se les presenten con rostro de victoria. A falta de otras, incluso las victorias deportivas del equipo nacional despiertan, y hoy más que nunca, las más delirantes explosiones de entusiasmo popular (...) La fuerza fundamentalmente corruptora del deporte agónico está en que acendra en las gentes esa mala pasión de la victoria (Ibíd., 441-442).

No faltan apologías del deporte que lo consideran una suerte de dosis aceptable de antagonismo que sustituiría y evitaría la confrontación violenta. Es lo que Ferlosio denomina «la teoría homeopática del deporte», a la que se refirió en un artículo con ese mismo título (*El País*, 6 de agosto de 1982). Según esta teoría, el nacionalismo deportivo y el nacionalismo político-militar serían dos cosas distintas. Sin embargo, la voluntad de distinguir ambos nacionalismos es «un tanto artificiosa y vana» (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 410). Al considerar al deporte como una «terapia homeopática» contra los males del antagonismo o del nacionalismo exacerbado (el deporte como válvula de escape de los «impulsos agresivos»), ya se está reconociendo la afinidad entre ambos fenómenos; se sobreentiende que, en el fondo, son de la misma naturaleza. Aun dando por buena la teoría homeopática, el deporte pecaría, no de insuficiente similitud con el virus de la enfermedad a prevenir, sino de «la más peligrosa afinidad». El deporte, en vez de servir de vacuna, favorece el avance del virus a combatir. Hay en esta teoría «homeopática» un doble engaño: el nacionalismo deportivo es más serio de lo que se reconoce, y el pretendido nacionalismo "serio" es más "lúdico" de lo que se reconoce. Nacionalismo político y nacionalismo deportivo participan, en fin, de una elemental naturaleza común, ya que el patriotismo solo se ejerce en la contienda, solo llega a tener realidad y aplicación con respecto a un adversario, solo se cumple en el antagonismo, como negación del otro (Ibíd., 414).

El artículo titulado «El Deporte y el Estado» (*El País*, 31 de mayo de 1997), al que ya nos hemos referido, relaciona también el deporte con el antagonismo y con el patriotismo. En

primer lugar, Ferlosio llama la atención sobre el modo en que, en la sociedad actual, se ha ampliado el campo de noticias relacionadas con el fútbol: este deporte llega a parecer «una parodia de la política», genera noticias que se refieren siempre a amistades, enemistades, declaraciones, agravios, querellas... Quizá, incluso quepa decir que el fútbol se ha trocado realmente en política, del mismo modo que la política, por su parte, se empeña en parecerse a la rivalidad en el fútbol. Todo ello explica el que, si bien, contra lo que muchos pretenden, el fútbol no es un asunto «de interés público», sí es cierto que es un asunto de interés para el Estado. Como tal, el fútbol sirve para entretener y, por tanto, solo puede ser de interés privado. Pero cuando la competición es internacional interesa al Estado, ya que la competición afecta a su prestigio, y el Estado no puede ser indiferente a las fluctuaciones de ese prestigio.

El Estado, y especialmente en su moderna concepción nacionalista, condenado a la deletérea servidumbre de la necesidad de «prestigio», ha erigido las victorias deportivas internacionales en títulos de prestigio nacional tan valiosos como otros cualesquiera. Un interés privado, como el del deporte, por multitudinario que sea el «interés *del* público» que llegue a concitar, jamás podrá convertirse en «interés público», pero sí, en cambio, en «interés de Estado» (Sánchez Ferlosio, 2000, 471-472).

En este punto de la argumentación de Ferlosio, es pertinente la alusión a «la tan funesta como bienintencionada ocurrencia del barón de Coubertin de resucitar las Olimpiadas como instrumento de paz entre los pueblos», ya que no es gratuito ni casual el interés de los Estados por este evento. El patrocinio de los juegos agónicos de masas ofrece a los estados una espléndida ocasión para obtener «el control, la domesticación y hasta la sumisión más entusiasta de las poblaciones nacionales» (Ibíd., 472). Así pues, las victorias deportivas cumplen una función similar a la de las victorias bélicas. Y, al igual que las victorias militares, necesitan tener repercusión como *noticia*, como tema de interés. De modo que, aunque el deporte en sí mismo no es de interés público, hay otro asunto que sí lo es. Se trata del fenómeno de «la invasora y avasallante existencia del deporte como fenómeno social y especialmente la hipertrofia sin precedentes alcanzada por el fútbol» (Ibíd., 473). Es verdad que siempre, en todos los pueblos, ha habido juegos de competición; pero solo a partir de la restauración de los Juegos Olímpicos, con la internacionalización que estas competiciones aparejan, empezaron los Estados a «interesarse por *sus* campeones». Ferlosio sugiere que, a la vista de las pasiones y sinergias que el deporte agónico desata, los Estados democráticos deberían haber recelado del «torvo potencial congénito» que hay en el deporte agónico. Pero no ha sido así sino que, más bien, los Estados se han entregado al culto del deporte agónico. Lo que explica que ningún Estado democrático recele del «torvo potencial» del deporte agónico es que, en el fondo, todo Estado está sujeto a las «servidumbres del prestigio» (Ibíd., 474). No hay que olvidar el carácter perverso del puro interés de Estado en cuanto tal (*v.* 7.1.); perversidad que, en el tema que nos ocupa, se manifiesta en el hecho de que los estados no reparen en el precio que hay que pagar por el aumento de su prestigio (Ibíd., 472).

Un artículo de 2009 titulado «Corazón arriba, corazón abajo» vuelve sobre este tema con ocasión de una de tantas candidaturas de Madrid para organizar los Juegos Olímpicos. Según Ferlosio, los promotores de esta candidatura eran conscientes del valor político del deporte como instrumento de control social. Esta utilización del deporte no es nueva, pero...

...se ha desmesurado inmensamente con la imponente, jamás imaginable, hipertrofia que ha sufrido el deporte en estos últimos 25 o 30 años, hasta convertirse en máximo o virtualmente único contenido del patriotismo tanto nacional como periférico (*El País*, 13 de octubre de 2009).

Este artículo vuelve a señalar la relación que existe entre la competición internacional y las «servidumbres del prestigio» a las que están sujetos los Estados. Vista desde esta perspectiva, la competición deportiva internacional es «publicidad nacional». Ferlosio opina que el «enorme incremento» de estas publicidades en el mundo actual convierte a las naciones en puros «logos», permanentemente inmersos en campañas publicitarias de las que las actividades deportivas son parte esencial. Una candidatura para organizar los Juegos es una más de esas campañas. Esta candidatura en concreto trataba de seducir al público, «reconduciendo y compensando su nulidad política» a base de incitarlo al «esperpéntico vicio de la masturbación emocional colectiva». El fenómeno no es nuevo. Es una variante de otro, ya descrito por Adorno en un fragmento que Ferlosio había reproducido en «La teoría homeopática del deporte» (*El País*, 6 de agosto de 1982): la instrumentalización del nacionalismo para compensar la nulidad política de la gente:

Desde el punto de vista subjetivo, el nacionalismo incrementó en la psiquis de los hombres el narcisismo colectivo; brevemente dicho, aumentó hasta lo inconmensurable la vanidad nacional. Los impulsos narcisistas de los individuos, que encuentran cada vez menos satisfacción en un mundo endurecido, persisten, sin embargo, mientras la civilización les niega tantas cosas, en una identificación con la totalidad como forma de satisfacción sucedánea (...). A modo de sucedáneo, el nacionalismo les devuelve, como individuos, parte del propio respeto que la colectividad les sustrae y cuya recuperación esperan de ella al identificarse ilusoriamente con la misma (citado por Ferlosio, Sánchez Ferlosio, 1992, I, 409).

10.3. La cultura.

El asunto del que nos vamos a ocupar en este apartado de nuestro estudio no es la cultura en su sentido antropológico (o al menos no lo es primariamente); es decir, no vamos a referirnos al conjunto de problemas de los que se ocupa la *antropología cultural* o *etnografía*, sino que analizaremos las alusiones de Ferlosio al folklore, a la vida artística y literaria, al cine y a otros espectáculos, a los medios de comunicación... Dicho análisis nos permitirá comprobar que en no pocas de sus referencias a la *cultura* hay un enfoque que se relaciona con los temas ya analizados pues, en la *sociedad de producción*, también la cultura se convierte en mercancía. De ahí que en la obra de Ferlosio haya repetidas referencias al tema de la *industria cultural*.

Por otra parte, vamos a ver que, además de otros asuntos y escritos aún no aludidos en este estudio, el tema de la cultura mostrará sus vinculaciones con otros temas y obras de Ferlosio a los que ya nos hemos referido.

10.3.1. La industria cultural

En la *sociedad de producción*, también las actividades y creaciones culturales pueden convertirse en producto que exige un consumidor. Por eso existe una *industria cultural*. Este aspecto de la obra de Ferlosio es uno de los que muestra cierta afinidad con la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer⁽³²⁶⁾, que ya señalaron la condición de objeto de consumo que adquiere la cultura en la sociedad contemporánea:

³²⁶ Además del capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* dedicado a la «Industria cultural» (Adorno-Horkheimer, 2003, 1652-12) disponemos de estudios esclarecedores sobre la Escuela de Fráncfort que ofrecen buenas

La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del actual consumo cultural no necesita ser reducida a mecanismos psicológicos. Los mismos productos, comenzando por el más característico, el cine sonoro, paralizan, por su propia constitución objetiva, tales facultades (Adorno-Horkheimer, 2003, 171).

El cine, prototipo de la industria cultural.

El cine, pues, puede considerarse el prototipo de la actividad artística convertida *industria cultural*, y lo cierto es que hay textos antiguos de Ferlosio en los que se verifica esta concepción. En la primera de las *Semanas del jardín*, Sánchez Ferlosio ya notó que, frecuentemente, los espectadores no acuden a la sala para «ver esta película» sino que se trata, más bien, de «ir al cine». Lo que suscita la producción de películas no es ya un objeto al que se haga referencia sino la mera existencia de un lugar vacío que las reclama «conforme a sus principios de genericidad y fungibilidad». Así que en el cine, y en otros ámbitos de la «industria cultural», y al igual que ocurre, en general, en la sociedad actual, la producción y el consumo «convergen y se condicionan mutuamente» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 16-17). El cine no tardó en verse «industrialmente, y por lo tanto ideológicamente, pervertido».

En *Non olet* volvió Ferlosio sobre este asunto del cine. Afirmó entonces que, mientras el teatro tiene una larga tradición de «arte» y todavía logra serlo «en raras ocasiones», el cine, en cambio, se percató muy pronto de las posibilidades que tenía de convertirse en un espectáculo público generalizado, que requería grandes inversiones pero proporcionaba expectativas de ganancia todavía mayores. Tuvo que someterse, por tanto, a las servidumbres correspondientes y renunciar a cualquier pretensión de «arte». El cine acabó resignándose a ser «industria cultural»:

Y así, en efecto, ante la actual industrialización generalizada de toda la cultura, el cine muestra hoy la jerarquía de ancestro y paradigma, con esos rasgos sumamente acentuados en que el carácter industrial se manifiesta especialmente en la cobardía empresarial que le ha llevado a reincidir ad nauseam y ad infinitum en un muy corto número de géneros o temas o incluso hasta argumentos que una vez tuvieron éxito, donde los márgenes de novedad se reducen a estúpidos inventículos de mero procedimiento expositivo que las posibilidades técnicas del medio permiten agregar de vez en cuando (Sánchez Ferlosio, 2003, 77-78).

Ferlosio ve en el cinematógrafo no solo el arquetipo de la industria cultural, a partir del cual se ha desencadenado «la industrialización general de toda cultura», sino también lo que ha abierto el camino para la comercialización de la belleza en lo que se refiere al polo de la producción. Así que en el cine también se da un fenómeno que, como vamos a mostrar a continuación, se produce también en la literatura y en la música actual, configurando su esencial carácter *publicitario*: el eclipse de la obra por el artista. La fascinación producida por los actores no consiste tanto en que se les quiera imitar como en el hecho de que dan satisfacción a los «deseos de admirar» (Ibíd., 82). Otro factor inherente al cine como industria cultural que, como tal, ha de maximizar el beneficio, es el «exacerbamiento de la tipología»: antes que por la historia o la propuesta artística concreta, los espectadores acuden a la sala para «volver a ver» el arquetipo asociado a un determinado actor. Es cierto que las convenciones tipológicas no han

presentaciones del tema. Destacaremos dos: Jay, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974; y Cortina, A., *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis, 2008.

nacido con el cine, sino que han existido desde hace mucho tiempo en «las rutinas de la literatura», sin embargo, el recurso a la tipología se ha exacerbado con el cine, que tiene la necesidad de recurrir a personas de carne y hueso para narrar su historia (Cf. *Ibíd.*, 83-86).

La televisión y el imperativo de la visualidad.

La televisión está más integrada si cabe en la «industria cultural». Por eso abundan en su oferta los elementos de los que recela Ferlosio. En un artículo de 1993 («Nadie puede con la bicha», *El País*, 24 y 25 de febrero), se trata el problema de la posible necesidad de limitaciones (y aun prohibiciones) estatales que controlen lo que se emite en la televisión. Comentando el rechazo de muchos ante las prohibiciones (por ver en ello una manifestación del autoritarismo), opina Ferlosio que con esta actitud se disfraza de respeto por la libertad lo que en realidad es impotencia del Estado ante la «omnipotencia del mercado» (Sánchez Ferlosio, 2000, 356). Cree que sería necesario un control de la televisión por parte del Estado y que no puede confiarse todo al criterio del espectador, pues la situación actual no es tal que la humanidad consciente y reflexiva esté a este lado de la pantalla y la naturaleza ciega esté del lado del emisor.

Incluso los espacios informativos de la televisión se convierten en industria del entretenimiento y, por tanto, participan del fenómeno del condicionamiento mutuo de la producción y el consumo. Además, los telediarios también se pervierten, como el cine, a causa de la «visualidad» propia del medio. Hoy, el imperativo de la visualidad hace que el aspecto visual del evento sea un mérito decisivo en cuanto a la atención que le puedan prestar los telediarios. Este factor de la visibilidad tiene vigencia al margen y por encima de la relevancia del contenido en sí, de modo que insignificantes banalidades merecen «cobertura» televisiva si son espectaculares y curiosas. El telediario va tomando una función más bien ornamental, sumergido en el «muladar de los seriales sin fin», de las tertulias basura, o de los grandes programas «cara al público» de «aplaudidores automáticos». Todo ello al servicio de un único fin: la publicidad. Así, el telediario, sumiso al imperativo de la visualidad, confirma el aserto de Macluhan: «El mensaje es el medio» (Cf. Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 83-87).

Noticia y acontecimiento.

Considerando ya no solo el caso de la televisión sino, en general, el modo en que los medios de comunicación actuales median entre el espectador y la realidad, es de destacar el fenómeno, señalado por Ferlosio, consistente en la disolución de las fronteras entre la «noticia» y el «acontecimiento». Solo parece ser verdadero acontecimiento el que llega a ser noticia, y la noticia, por sí sola, es ya acontecimiento.

La comunicación ha alcanzado tal volumen y tanta prepotencia, que la noticia pesa muchísimo más que lo notificado. Las noticias son más *hechos*, hacen u ocurren enormemente más que los hechos mismos de los que dan cuenta. Por eso, a espaldas de la *noticia que hace*, se ha desarrollado, como por contrapunto, la *acción que dice*. La acción que sólo dice, o sólo quiere decir, la que se llama «acción testimonial», no pocas veces cruenta, es el reverso monstruoso de la no menos monstruosa prepotencia de la noticia que hace (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 10-11).

En la medida en que son el poder político y el interés empresarial los que tienen la capacidad para decidir qué es *noticia* y qué no lo es, resulta que la verdadera novedad es la que

pasa desapercibida, ya que, de algún modo, en la medida en que escapa a la factoría de *noticias*, burla esos poderes:

Sólo aquella que corre gravísimo peligro de pasar inadvertida es una verdadera novedad. Por eso Herodes, que alguna experiencia tiene del asunto, extiende diariamente a la totalidad del censo su orden de degüello. El instrumento de ejecución es el periódico (Ibíd., 10).

La noticia de la acción violenta es, por antonomasia, la que constituye en sí misma un acontecimiento. Así, por ejemplo, la verdadera acción terrorista se cumple como tal acción cuando llega a ser noticia (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, I, 200-201). Más claro aún es esto en el caso del anuncio que hace un gobernante de una victoria militar. A este respecto, podemos remitirnos a lo escrito por Ferlosio en un artículo de 2007: «Nenikékamen» (*El País*, 13 de febrero). Para la mentalidad regida por el antagonismo, la victoria tiene un componente simbólico ineludible. Por eso cabe afirmar que «lo que hace victoria a una victoria no es el hecho, sino la noticia» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 400) ⁽³²⁷⁾.

Una variante del eclipse del acontecimiento por la «noticia» es la tendencia de los medios de comunicación a hablar más de las personas que de los asuntos. En un artículo de 1990 («Rayado como una cebra», *El País*, 18 de febrero), habla Ferlosio de cómo los periódicos tienden cada vez más a centrar la información política en las personas, no en los asuntos. El personalismo es políticamente rentable, al mismo tiempo que resulta económicamente rentable para la empresa periodística. La empresa periodística está mediatizada por el sometimiento a la *ley del mercado* y deba acomodar su oferta a la demanda dominante en una sociedad «cada vez más privatizada y más desentendida de los negocios públicos». Estos rasgos, a su vez, se derivan de esa misma economía de mercado que condiciona la oferta de la prensa. Así, la tan cacareada libertad de expresión se convierte en escarnio.

¿Propongo, pues, una prensa subvencionada y dirigida a un económicamente inviable aristocratismo periodístico? La más cómoda e innoble forma de deshacerse de una crítica es descalificarla mediante la objeción de que no ofrece soluciones de recambio. Rechazo esa objeción, y me limito a poner de manifiesto el miserable callejón sin salida en que se hallan la libertad de expresión y el periodismo en una economía de mercado, y lo ilusorias que, en semejante panorama, pueden llegar a ser las ínfulas del periodista que no vacile en la convicción de la nobleza de su función social de informador y de creador de opinión pública (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 754).

La pérdida de relevancia del acontecimiento en comparación con la noticia se verifica en otro fenómeno que también señaló Ferlosio en el texto de la conferencia de 1993 que ya hemos mencionado varias veces: «Las cajas vacías». Como ya dijimos, en este texto se aborda el tema de la *ética del ser*, en virtud de la cual el individuo se muestra indiferente al contenido específico del objeto de su acción (indiferencia que caracteriza también al sujeto productor capitalista en relación con el objeto producido). Así que siempre hay un «algo» que precede al «qué», y que pretende ser *más sustantivo* que cualquier «qué». Pues bien, según Ferlosio, el reflejo de esta «intransitividad» se proyecta sobre «la generalidad de toda actividad humana» (Sánchez Ferlosio, 2000, 69). La mejor representación de esta intransitividad, de ese vacío que justifica el objeto que lo llena, es una caja, que se anticipa a la naturaleza concreta de cualquier objeto que la llene. Un ejemplo de esta situación en la que las cajas han de ser llenadas es el compromiso

³²⁷ Es otra de las frases atribuidas por Ferlosio a quien parece ser su particular «apócrifo»: Jacinto Batalla y Valbellido (*v. nota 160*).

diario del periódico, que cada día ha de llenar un determinado número de páginas (siempre múltiplo de 4). En efecto, los acontecimientos parecen no ser más que medios para alcanzar una finalidad: generar noticias. De ahí que un periódico «verdaderamente transitivo», tendría que tener un día 11 páginas y cinco octavos, otro 31 y un tercio... (Ibíd., 72).

La literatura y el «grotesco papelón del literato»

También el modo habitual de concebir la literatura y, en general, la escritura para «el gran público», pone de manifiesto los rasgos propios de la «sociedad de producción». Así lo pone de manifiesto la existencia del «derecho literario», al que ya nos referimos cuando estudiamos la función narrativa del lenguaje. En efecto, el derecho narrativo nos habla de la literatura como contrato, como cuerpo de convenciones sobre la narración, convenciones que se convierten en «cláusulas contractuales en el contrato de *compraventa* entre el autor y los lectores» (Sánchez Ferlosio, 1998, 83):

La industria cultural, o la industrialización de la cultura, ha extremado hasta tal punto el rigor de la observancia del derecho narrativo, especialmente desde el cinematógrafo (...) que ya no extraña siquiera la cada vez miope, más desavisada y más condescendiente aceptación del recrecido e infinitamente repetitivo imperio de las convenciones narrativas por las personas ilustradas, que apenas puede entenderse cómo pueden soportar y hasta apreciar una película del Oeste más, una persecución automovilística más, un *happy end* más, o, en fin, todo un océano de piezas narrativas, cinematográficas o literarias, cada vez más huero y más concentradamente idéntico a sí mismo. (...) Las convenciones del «derecho narrativo», además de ser ideológicas ya en cuanto formas o más bien fórmulas en sí, se han convertido también en eficaz instrumento pedagógico, potenciador de las ideologías (Ibíd., 84).

Las obligaciones que el derecho literario comporta no solo afectan a la narración en sí misma, sino que también condicionan el lugar social del escritor. El *literato*, como profesional de la literatura reducida a ser un sector de la industria cultural, se convierte en un personaje tan sometido a las leyes y las esclavitudes del mercado como cualquier otro empresario o trabajador de cualquier otro sector de la industria, con el agravante de que, según parece dar a entender Ferlosio, ha de someterse a la exigencia de que su actividad y su papel social tengan un notable aspecto publicitario. El rechazo del «grotesco papelón del literato» (Ibíd., 75) es una actitud coherente con estos planteamientos.

En un artículo de 1988 titulado «En aquestos escalones...» (*Diario 16*, 17 de julio de 1988), defendía Ferlosio el mantenimiento de la Editora Nacional, precisamente para que la publicación de ciertas obras no dependa de su conveniencia o inconveniencia según los criterios del mercado. No mucho antes, dicha Editora se había suprimido, al parecer, para no perjudicar los intereses de «los magnates capitalistas de la industria cultural». Puestos ante la disyuntiva de sufrir, o bien el dirigismo del Estado o bien el de «la *mano invisible* del furor del lucro del magnate de la industria cultural», Ferlosio opta por el primero (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 738-739). En el mismo escrito hay asimismo una crítica a la concepción de la escritura como mercancía. Concretamente, encontramos una actitud de rechazo ante la creación de lo que entonces se llamó *Centro Español de Derechos Reprográficos*, en el que «130 magnates de la industria cultural del libro», se habían organizado para controlar la fotocopia de libros y cobrar un canon. Pero la crítica no solo se dirige a los «magnates», sino también a los escritores:

¿No saben los escritores que ellos no se deben a sí mismos y a sus intereses, como los industriales, sino al público y a los intereses públicos, que su deber no es el de ganar dinero, sino el de procurar que

tenga la mayor difusión posible lo que han discurrido y han escrito por creerlo verdadero y digno de ser conocido por todos los demás? ¿No saben que ser escritor y ejercer la suprema libertad de determinar tú mismo la naturaleza, el sentido y el designio de tu propio trabajo es un privilegio del que no goza ni remotamente ningún otro trabajador pobre ni rico, comer tu pan en paz, sin la constante inquietud y sobresalto por el destino de sus inversiones en que viven los desdichados capitostes de la industria incluso cultural? (Ibíd., 740).

De nuevo encontramos motivos para el rechazo del «grotesco papelón del literato», «papelón» que se hace aún más grotesco cuando el escritor se convierte en colaborador de una elite que se complace en ser el estrato «culto» de la sociedad. Al parecer, el presidente del mencionado centro de derechos reprográficos había manifestado: «la fotocopiadora ha pasado de ser un adelanto técnico maravilloso a ser algo destructor». A lo que Ferlosio responde con un sarcasmo:

¡Qué asco de pollo, ¿verdad?, desde que pueden comerlo hasta los gitanos, frente a lo bien que sabía cuando sólo los ricos, y en domingo, podían permitírselo! Desde que el último estudiantucho con 70 duros en el bolsillo puede permitirse fotocopiar un libro científico de 4.500 pesetas también la máquina fotocopiadora se ha degradado de maravilla técnica en instrumento de destrucción, sobre todo teniendo en cuenta que los editores gravan con un 50 por 100 los derechos de autor de las reproducciones secundarias de las obras que han editado. *Estos señores del progreso reniegan justamente de lo único bueno que el progreso puede ofrecer: abaratar lo escaso, haciéndolo abundante. ¿A dónde vamos a llegar con el neoliberalismo, protegiendo los intereses privados de los editores, frente al común interés público de la inseparable pareja escritor-lector?* (Ibíd., 741).

Si destacamos este artículo, relativamente antiguo, es porque, además de lo ya apuntado, nos permite apreciar dos elementos que resultan de interés en este estudio. El primer elemento es la conexión del asunto de la cultura y la industria cultural con otros temas como el progreso, el liberalismo y la sociedad de producción. El segundo elemento es la actitud de Ferlosio ante la *reproducibilidad*. Si, como sostiene Ferlosio, lo «único bueno» que el progreso puede aportar es «abaratar lo escaso, haciéndolo abundante», y si estamos hablando de cultura, ello contrasta con los conocidos recelos de un Adorno o un Benjamin ante la *reproducibilidad*. No hay que pasar por alto este dato, ya que atestigua una actitud de Ferlosio ante la *industria cultural* que, si bien resulta afín con la de los autores mencionados, no coincide en todo con ella. Es verdad que Ferlosio se refiere a la industria editorial, mientras que los citados autores piensan más en la industrialización de lo plástico y audiovisual. Pero también es cierto que, en general, Adorno y Benjamin no manifiestan simpatía alguna por la reproducibilidad⁽³²⁸⁾. Así que, efectivamente, Ferlosio recibe el influjo de estos autores en cuanto a la crítica de la industria cultural, pero no los sigue en todo. Por lo demás, la actitud que el citado fragmento refleja no es la única que Ferlosio manifiesta a este respecto. También existen momentos de crítica al carácter que la reproducibilidad imprime en la cultura.

Volviendo al asunto del «papelón del literato», hay que advertir que esta figura social no es nueva. Bien lo sabe Ferlosio, que en un artículo de 1962 ya lanzó una crítica parecida contra el prestigio que suele tener la literatura española del siglo XVII. Lo hizo en el artículo titulado

³²⁸ Valgan como ejemplo estos fragmentos: «La apoteosis del tipo medio corresponde al culto a lo barato» (Adorno-Horkheimer, 2003, 201); «Con la accesibilidad a bajo precio de los productos de lujo en serie y su complemento, la confusión universal, va abriéndose paso una transformación en el carácter de mercancía del arte mismo» (Ibíd., 201-202); «La publicidad y la industria cultural se funden la una en la otra. Tanto en la una como en la otra la misma cosa aparece en innumerables lugares, y la repetición mecánica del mismo producto cultural es ya la repetición del mismo motivo propagandístico» (Ibíd., 208-209).

«Contribución al centenario de Lope de Vega» (*ABC*, 21 de julio de 1962). Afirmaba entonces que tres siglos no son nada, en el sentido de que el prestigio actual de los autores del XVII es *el mismo* que en su tiempo tenían ya esos autores, a saber: el que no consiste sino en el *eco cortesano*. Además, la resonancia actual de la literatura del «Siglo de Oro» se debe, según Ferlosio, a que ha sido elevada a «pasión nacional», una pasión no muy distinta de la que se da en el deporte. La consecuencia de esta forma de admirar a los escritores es que deja de haber literatura en sentido propio. Los autores se consagran a «la cría y elaboración del literato», entre el público y los autores desaparece esa tercera cosa que debería ser la más importante: la obra. De modo que «la obra ha muerto, ¡vivan los autores!» (Ibíd., 39).

El eclipse de la obra por la magnitud del ego o la personalidad del artista es algo que se da también en la música actual. En un artículo de 1980 («Vae victis, o el castigo del *self-public-relations*», *Diario 16*, 28 de mayo) Ferlosio habló de la «infecta calidad de la canción moderna» y sostuvo que, hoy, la música tiene mucho de *publicidad* y, en consecuencia, el objeto del interés del público es, ante todo, el cantante; la canción solo es el instrumento de su éxito. Se ha olvidado que el genuino uso de la canción, al igual que el de la poesía, es el uso privado, en el que no hay público, el uso que alguien hace de la canción cuando canta «porque se lo pide el corazón» (Ibíd., 89). Los productos de la industria cultural (por ejemplo, los de la industria musical, especialmente los músicos mismos) ya no tienen valor de uso, sino valor de cambio (Ibíd., 90).

10.3.2. Cultura e identidad

Según Sánchez Ferlosio, la cultura no solo es susceptible de convertirse en mercancía, sino que también puede convertirse en *patrimonio* que se registra y contabiliza de diversos modos: como capital político, como catalizador de sentimientos identitarios... En esta línea, encontramos ciertos artículos de los años ochenta del siglo XX en los que Ferlosio somete a crítica la concepción de la cultura como *patrimonio*. A los ojos de quien concibe la cultura como patrimonio, los bienes culturales dejan de ser objeto de interés en por sí mismos, en su realidad singular, y se convierten en fundamento de un valor; solo interesan en la medida en la que encarnan o sustentan cierta noción genérica. Con frecuencia, este valor consiste en ser expresión, elemento constitutivo o confirmación de esta o aquella identidad colectiva.

Se trataría, así pues, una vez más, de volverse hacia dentro, de buscar una presunta esencia propia, de contemplarse e imitarse a sí mismo, de encastizar y rechupetear la propia lengua como expresión de una identidad e intimidad, no de afilarla y regularizarla como medio de conocimiento de las cosas (lo cual es reducirse a piar cual pajaritos, no ya a hablar como humanos), de proseguir hasta la náusea la indigna reivindicación y apología de lo propio (Ibíd., 239-240).

Sobre la cultura como patrimonio (concretamente, de las tradiciones como expresión de la identidad de los pueblos) volvió a escribir Ferlosio en un artículo de 1996: «Andalucismo» (*El País*, 28 de abril). La ocasión de este escrito es la polémica suscitada por otro artículo en el que, bajo el título «Andalucía obligatoria» (*El País*, 13 de marzo de 1996), Antonio Muñoz Molina tomaba distancia con respecto a la romería del Rocío y adoptaba una actitud crítica ante cierto curso sobre esta tradición, organizado para profesores. El artículo provocó la reacción de los participantes, que defendieron su curso presentándolo como un estudio sobre el Rocío «como referente inmediato y cohesionador del entorno» (Sánchez Ferlosio, 2000, 341). En cambio,

Ferlosio, en defensa de actitudes como la de Muñoz Molina, reivindica el distanciamiento de lo propio. Es más, si el estudio de lo propio ha de ser honesto, debe incluir desde el principio la disposición a repudiar, llegado el caso, esa realidad (ya sea total o parcialmente):

Un despectivo extrañamiento como el de Muñoz Molina (...), en lo que tiene de toma de distancia, es también la única actitud metodológica indicada para el que intente de veras alcanzar algún conocimiento de lo propio; pues lo propio es, en cierto modo, lo más difícil de conocer (...). Hasta Unamuno, que estaba lejos de rechazar el patriotismo en sí, consideraba indispensable que se pusiese en cuestión la patria misma para que el patriotismo no llegase a ser «en España una mentira no menor que [lo que] es hoy la religión católica» (Ibíd., 342).

Por eso la protesta ante un artículo como el de Muñoz Molina hace pensar a Ferlosio que quienes la plantean no se acercan a las tradiciones de su entorno partiendo «desde cero, como un estudio ilustrado debería», es decir, de entrada, la adhesión y el aprecio incondicional por la tradición estudiada impide toda posibilidad de que el resultado del estudio sea algo así como «y si el Rocío resulta estar vacío, tanto peor para el Rocío». Lo que hay es, más bien, un presupuesto: el de «una última e inapelable indiscutibilidad de su Santísimo Fetiche». Esta actitud redonda en una autoincapacitación voluntaria para entender:

«No queremos entender si en "entender" se incluye la posibilidad de que el objeto se nos acabe deshaciendo, igual que un polvorón, entre los dedos». Y aquí se manifiesta precisamente el sospechoso rasgo de *obligatoriedad* de la Cultura (...). Y el folclórico fetichismo rociero es una de tantas muestras de cómo desde el Concilio de Nicea (donde Osio —obispo de Córdoba, por cierto— le vendió a Constantino la sangre de Jesús de Nazaret a cambio del Imperio) el cristianismo, nacido como Ilustración, degeneró en Cultura, precisamente al verse reducido a la *obligatoriedad* de religión de Estado (Ibíd., 342-343).

Pero el apoyo estatal no es la única causa de que la cultura llegue a ser «obligatoria». También hay que tener en cuenta la propensión al narcisismo, que está presente en toda cultura pero se desborda en aquellas que, como ocurre con la «cultura andaluza», han tenido un especial «éxito de público».

El aplauso del público es un espejo traicionero, porque nunca desengaña, sino que se acomoda a los deseos de la propia vanidad; recibe esa vanidad y la agiganta hasta lo delirante, ya que la vanidad es, como diría un clásico, una sed que bebiendo no se aplaca sino que se acrecienta (Ibíd., 343).

Es verdad que toda cultura tradicional tiende a ser narcisista, pero la enfermedad se agrava en aquellas que son «jaleadas por el entusiasmo de los forasteros». Este entusiasmo desencadena «un proceso de realimentación positiva», de «reiterada imitación de sí mismo», proceso en el que juegan un papel fundamental los medios de comunicación, especialmente el cine y la televisión (Ibíd., 344). Así pues, los mecanismos de extensión de la «cultura obligatoria» acaban siendo parte de la *industria cultural* ⁽³²⁹⁾.

La concepción de la cultura como patrimonio suele implicar la atribución de una mayor autenticidad a lo vernáculo y antiguo. En esto, según Ferlosio, hay «un prejuicio supersticioso». Además, la hoy reinante «mitología de la *Identidad y las Raíces*» es ilusoria:

³²⁹ Ferlosio no ignora que mucho antes de la aparición de los modernos medios de comunicación de masas existía ya, prefigurada, la «cultura obligatoria». En el pasado también se dieron fenómenos parecidos a los que hoy consideramos propios de la «industria cultural». Para ilustrar este fenómeno, vuelve a mencionar a Lope de Vega, cuyo éxito y prestigio prefigura la industria cultural. Sostiene que, en el tratamiento de sus temas, Lope «ajusta la Cultura a sus estrictas funciones de control social» y señala además su estilo empresarial de moderno «productor» (Ibíd., 344).

¿Qué farsa y qué embeleco de «patrimonio cultural autóctono», de «peculiaridades distintivas», de «rasgos diferenciales» podría hoy ya nadie atreverse a reclamar por suya, cuando la cultura actual realmente viva, vigente y operante (y no por eso menos detestable, pero sí más agresivamente obligatoria que la tradicional) es la internacional del automovilismo, del deporte, del rock, del armamentismo, de la cosmética, de lo audiovisual, del chándal, de la publicidad, del cómic y del nunca bastante execrado corruptor de menores Walt Disney, el más mortífero cáncer cerebral del siglo XX? (Ibíd., 345-346).

Y una última consecuencia, igualmente indeseable, de la concepción de la cultura como patrimonio, es la necesidad de clasificación, o de catalogación, a fin de presentar todo el conjunto del patrimonio como una sola cosa. Así lo expresó Ferlosio en uno de los pecios reunidos en *La hija de la guerra y la madre de la patria*:

(*Contra Alborch*) La barbarie pretende ahora refundir el Museo del Prado como Un Todo, no ya administrativo, sino ontológico y hasta fetichista en ese delirio de unir con él físicamente los edificios recién anexionados. La Cultura no admite que los cuadros estén tan sueltos y descomprometidos como sea posible (...); tiene que «articularlos» como piezas de una mendaz «unidad orgánica», ignorando la autonomía y el ensimismamiento que hace de cada obra singular un testimonio nunca unívoca ni definitivamente recibido. La crítica cultural se ve afectada por la más feroz compulsión clasificatoria; no aguanta nada que se hurte al sagrado lema burocrático: «Un sitio para cada cosa y cada cosa en su sitio»; todo posible contenido de una obra es suplantado por los datos capaces de fijarla en un lugar preciso de la taxonomía (ya saben: *tenebrista*, *manierista*, *simbolista*, etc.). Más que el Prado en sí mismo, me importa aquí la general brutalidad totalizadora (y al fin totalitaria) de los conceptos de Cultura y Patrimonio cultural. La repugnante figura de Patrimonio Cultural es una exudación del *ontologismo histórico* –creador de fetiches tales como «El Ser de España»-, o sea cruda impostura e imposición dictada: «Ésta es tu herencia histórica, éste es tu ADN cultural, ésta es tu inalienable identidad» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 124-125).

10.3.3. Cultura y rito.

Fue precisamente una ceremonia la ocasión del escrito más relevante y explícito de Sánchez Ferlosio sobre el aspecto ritual de la cultura: la concesión del doctorado Honoris Causa por la Università degli Studi di Roma en 1992. El texto se titula «El rito y la cultura» (Sánchez Ferlosio, 2000, 139-145). En este texto, el mismo Ferlosio alude –sin nombrarlo expresamente- a «El caso José», texto de 1973-1974 en el que hay toda una reflexión sobre la naturaleza de la ceremonia. Ferlosio define aquí el rito como «protección contra el límite» y «defensa contra lo que está más allá del límite» (según manifiesta, después se enteró de que esta relación del rito con el límite era un viejo tópico de la antropología). El rito sirve como demarcación de lo que está a un lado y al otro del límite y, además, evita al hombre la insoportable experiencia de un límite no señalado, no «representado». Así pues, el rito llega a hacerse necesario en toda sociedad humana por la función que cumple. Pero en «El rito y la cultura» añade Ferlosio otra consideración: el rito es susceptible de una aplicación «malignamente desviada por los intereses del poder». El rito, pues, es ambivalente. Parece ser antropológicamente necesario, pero se presta a convertirse en instrumento del poder. Por eso afirma Ferlosio que «tan buenas razones podía tener Lao-tze en contra del rito como Confucio a su favor» (Sánchez Ferlosio, 2000, 140) ⁽³³⁰⁾.

³³⁰ Es otra de las opiniones que Ferlosio expresa recurrentemente. Lo hizo también en el artículo «Un mandril en el Congreso», publicado en *El independiente* en enero de 1989 (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 742).

Dos situaciones históricas ilustran la importancia que el rito puede tener para el poder: la primera es la hegemonía de la dinastía china Chu Yüan-Chang, en el siglo XIV. La forma de gobierno de esta dinastía adoptó rasgos autocráticos y, en medio de una atmósfera de «despotismo y paranoica desconfianza del poder imperial», el grado de ritualización impuesto a los estudios alcanzó niveles inéditos⁽³³¹⁾. La finalidad de esta ritualización de la enseñanza era neutralizar cualquier capacidad que el saber pudiese tener para amenazar el poder. Esto ilustra la descripción de la función del rito como «protección del límite» (en este caso, como «defensa contra lo que está más allá del límite», que aquí sería defensa contra lo que está «más-allá-del-límite del principio de dominación») (Ibíd., 142). La segunda situación histórica aludida es la época del emperador Constantino, en la que, en opinión de Ferlosio, el Imperio romano alcanzó su máximo grado de tiranía institucional. En este caso, el rito prestó sus servicios bajo la forma de imposición de fórmulas doctrinales, las cuales, repetidas obligatoriamente palabra por palabra, hicieron que el lenguaje perdiese su función de significación, para convertirse en mera contraseña (v. 8.3.1.). Pues bien, la reflexión que introduce Ferlosio es que toda institución siente horror al continuo, al más o menos, a la diversidad de grados y de modos; de ahí la necesidad de fijar un límite que separe la pertenencia y la no-pertenencia (Sánchez Ferlosio, 2000, 142). Así que el establecimiento de fórmulas de ortodoxia puede interpretarse como una ritualización –e incluso una fetichización– de la palabra, mediante la cual el poder defiende los límites estatuidos contra el siempre latente más-allá-del-límite hacia el que impulsa el lenguaje en virtud de la función de significación. Pero no hay que olvidar que la institucionalización de las religiones, con la fetichización del lenguaje que apareja, es solo un caso particular de la ritualización del conocimiento y del saber por parte del poder:

Lo que la institucionalización de las religiones perpetra contra el espíritu de la palabra (o, si queréis, contra la palabra del espíritu) bien nos puede servir de ilustración sobre el peligro que para el conocimiento y el saber comporta en general la ritualización de la cultura (Ibíd., 144).

En este punto vuelve a ser pertinente el clásico de Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, donde se señalan tres rasgos de la universidad: la ritualización (tanto en liturgia externa como en formalidad de la enseñanza misma), la inutilidad de los saberes cultivados y el prestigio social ostentatorio de los títulos y los conocimientos académicos. Sin embargo, Ferlosio encuentra limitaciones en la interpretación de Veblen: a la luz del concepto de «temperamento predatorio», contempló unilateralmente esos tres rasgos como aspectos concomitantes de un mismo fenómeno, y no consideró la posibilidad de ninguna otra relación entre ellos, distinta y más compleja. Si la ritualización es una especie de ortopedia a la que es sometido el saber por el poder constituido (o una acción química que permite fagocitar lo diferente), entonces la relación entre la ritualidad y la inutilidad no sería una connivencia originaria, sino que la inutilidad sería, más bien, el efecto o resultado de la ritualización. En cualquier caso, es el factor del prestigio social ostentatorio lo que acrecienta la sospecha del viejo contubernio entre el poder y la ritualización del saber. Las reverencias y reconocimientos no serían sino la recompensa que el poder estatuido concede a quienes han aceptado someterse al rito:

O sea, la castración del pensamiento y del saber, reduciéndose al impotente «no-más allá-del-límite» que conviene a la seguridad y a la permanencia del sistema (Ibíd., 145).

³³¹ En este asunto histórico, Ferlosio sigue a dos historiógrafos llamados H. Franke y R. Trenzettel (Sánchez Ferlosio, 2000, 141).

Según Ferlosio, esta necesidad de «castrar el pensamiento» explica el hecho de que, «a despecho del aplastante triunfo hodierno de la tecnocracia, y frente a los saberes positivos», sean, no obstante, los saberes llamados «humanísticos» ⁽³³²⁾ los que reciben los mayores halagos y reconocimientos de parte del poder («y aunque sea con consciente o inconsciente hipocresía»). Ferlosio sugiere que es la capacidad de los saberes «humanísticos» para pensar un «más allá del límite» lo que los hace más potencialmente subversivos y que quizá por eso sean los destinatarios privilegiados de unos homenajes con los que el poder pretende neutralizarlos:

Mi conjetura es que –si bien quizá ya, desgraciadamente, con cierto atraso de percepción histórica– sobrevive la convicción de que son justamente esos saberes –aunque hoy felizmente mantenidos en la impotencia y en la ociosidad– los únicos de los que el sistema podría tener, en todo caso, alguna cosa que temer, los únicos que contienen, o por lo menos antaño contenían, la amenaza del «más-allá-del-límite», o en fin los únicos que, en una palabra, a semejanza del niño de la antigua fábula, serían capaces de gritar: «El emperador está desnudo» (Ídem.).

EXCURSO SOBRE LA NATURALEZA DE LA CEREMONIA: «EL CASO JOSÉ».

Presentamos a continuación, con más detenimiento, lo dicho por Ferlosio sobre la naturaleza de la ceremonia en «El caso José». Lo hacemos a modo de excursión porque estas reflexiones no se refieren específicamente a la sociedad contemporánea, sino a un aspecto universal de la experiencia humana. Además de completar la información relativa a la reflexión de Ferlosio sobre la ceremonia y sobre el aspecto ritual de la cultura, este excursión también pretende mostrar el modo en que esta reflexión se inserta en la segunda de las *Semanas del jardín*.

La segunda de las *Semanas del jardín* contiene una reflexión sobre la representación y sobre la naturaleza psicológica de la participación en lo representado (o fingido). Ferlosio aborda este asunto preguntándose, en primer lugar, por un modo de participación emocionalmente intenso: ¿por qué lloramos ante algo?, ¿qué nos hace llorar? A este respecto, es significativo que también podamos llorar ante la ficción (en la que, por definición, no estamos directamente implicados). Si la ficción nos puede hacer llorar, es porque conserva lo esencial de aquello que desencadena el llanto. De modo que el desencadenante del llanto no parece ser la inmediata percusión del hecho en nosotros, sino la mediata y secundaria representación reflexiva que de él nos hacemos. El llanto, pues, nace de una mediación reflexiva (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 127). Así lo confirma el poema sentimental más emotivo que Ferlosio dice conocer. Se trata de un *hai-ku* que ya hemos citado anteriormente:

Al sol se están secando los kimonos:
¡Ay, las pequeñas mangas
del niño muerto!

En efecto, lo que desencadena el llanto no es el niño muerto, sino su evocación o representación mediada por elementos sensibles (el kimono al sol). Lo que promueve el llanto de compasión son las representaciones, y toda representación es mediación, se compone de

³³² Sobre la palabra «humanístico» añade Ferlosio este comentario: «palabra que, dicho sea de paso, personalmente aborrezco» (Sánchez Ferlosio, 2000, 145).

elementos que, de un modo u otro, son semánticos y expresivos (Ibíd., 129). Pues bien, esta es la reflexión que, en la segunda de las *Semanas del jardín*, remite al apéndice titulado «El caso José».

En este texto, Ferlosio interpreta el relato bíblico sobre el reencuentro de José con sus hermanos (Gn 42,6 - 45,3). La cuestión que este relato plantea es «por qué se monta aquí todo este espectáculo» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 149) ⁽³³³⁾. Para responder, no es difícil que se nos ocurra la idea de una ceremonia: ante la magnitud del acontecimiento, José es incapaz de despacharlo rápidamente y sin solemnidad alguna; por eso, aprovechando la ventaja que le proporciona su incógnito, detiene el curso de los hechos, interponiendo su fabulación (Ibíd., 156). Y bien ¿qué son, en definitiva, las ceremonias? He aquí la respuesta de Ferlosio: las ceremonias son, entre otras cosas, la respuesta a la necesidad humana de *proyección*.

La ceremonia sería, en este aspecto particular, un aparato sensible que el hombre se organiza para prestar una imagen ostensible o más externa e impresionante –como a manera de un resonador– a aquello que, por no abundar o carecer del todo de apariencia manifiesta, se hurta a una comprensión satisfactoria. El sacramento es el modelo de aquello que necesita ceremonia a causa de la índole esencialmente invisible del carisma (Ibíd., 157).

Que los sacramentos cristianos cumplen esta función lo pone de manifiesto el célebre himno a la Eucaristía, el *Tantum ergo*, cuando dice que el sacramento «praestet fides supplementum / sensuum defectui». La ceremonia, por tanto, se presenta aquí como supplementum para el sensuum defectus del carisma, o efecto del rito (Cf. Ibíd., 157). También el carisma de la realeza necesita proyectarse en el aparato sensible de la ceremonia de la coronación. Incluso la firma de un documento tiene carácter sacramental: el escrito recibe de la firma su auténtico carisma, su fuerza ejecutiva. Pero el modo en que el «aparato sensible» tiene efecto puede concebirse de dos formas: *mágica* e *hilemórfica*. Según la concepción *mágica*, el elemento material o sensible (del sacramento cristiano, de la coronación o de la firma de un documento) es en sí mismo y por sí mismo el productor o portador del carisma; según la concepción *hilemórfica*, también es necesario el concurso de la intención y de la libertad del que lleva cabo la ceremonia (Ibíd., 165-166).

Pero aún hay que introducir una distinción: independientemente de que se la interprete según la concepción mágica o según la concepción hilemórfica, la naturaleza de la ceremonia no será la misma en los casos en los que sea necesaria para surtir efecto y en los casos en los que no lo sea. Hay ceremonias que no tienen ese carácter de necesidad y, en realidad, es para ellas para las que, en el castellano moderno, parece ser más apropiada la palabra «ceremonia», pues connota ociosidad. Así que la palabra «ceremonia» sería más apropiada para «festejos no sacramentales» (por eso, tal vez, un teólogo diría que el sacramento es algo más que «mera ceremonia») (Ibíd., 166). Puede hablarse, por tanto, de tres casos o situaciones distintas dentro de lo que, en sentido lato, podemos llamar «ceremonia»: la ceremonia *mágica*, la ceremonia *sacramental*, y la ceremonia *ociosa*.

Más resulta que, según Ferlosio, la pura y simple necesidad de proyección (que es, en definitiva, lo que interesa, a efectos de definición de la «ceremonia») no es sino en las ceremonias «ociosas» donde aparece más nítida (Ibíd., 168). En la ceremonia ociosa la «necesidad» es de carácter psicológico, y a menudo claramente sugestivo. Por eso muestra en

³³³ El texto *Las semanas del jardín* se cita según su edición como libro. Sin embargo, los apéndices se citan según su edición en *Ensayos y artículos*, vol. II (Sánchez Ferlosio, 1992, II) (v. nota 14).

toda su pureza la necesidad de proyección. Por eso es a ella a la que se ajusta mejor lo que canta el *Tantum ergo*: la ceremonia se presta como «*supplementum* para el *sensuum defectus*» de que determinados hechos o acontecimientos adolecen a los ojos de los hombres (Ídem.) (334). Con todo, hay un parentesco que une a todas estas clases de «ceremonia». Según Ferlosio, la ceremonia «ociosa» no aparece aisladamente, sino que es una práctica descendiente de las otras dos, entre las que, a su vez, la hilemórfica sería descendiente de la mágica.

Por otra parte, Ferlosio aclara que la «necesidad de proyección» es algo más que la tendencia del alma a hacer sensible lo que escapa a los sentidos. La necesidad de proyección es también una tendencia del alma humana que la hace reaccionar frente a la desasosegante inmediatez y mudez de aquello que «le sobreviene y la rebasa». Ante algo así, el alma responde mediante el expediente de abrirle a ese hecho o acontecimiento un «escenario sensorial». Contempla así el hecho como representación, desdobra en una escena y una platea lo que se le presenta en un espacio unitario. Escapa así el alma de ese espacio unitario que es el del crudo acontecimiento. Ferlosio pone el ejemplo de un duelo: este rito ofrece a los allegados del difunto un espejo en que mirarse. Ello no extingue el dolor, pero proporciona al alma un espacio para la «distancia mediadora». Es, pues, la representación sensible y expresiva la que sirve de mediador para disolver la desconcertante opacidad en que el alma se veía sumergida (Ibíd., 171).

En el caso de la trama urdida por José en el reencuentro con sus hermanos, el montaje es...

...el mediador reflexivo y expresivo, la caja de resonancia, que el secreto resorte anímico de la proyección sensible hubo de urdir y desplegar ante los sentidos y ante el corazón para que el acontecimiento pudiera llegar cumplirse enteramente en la conciencia (Ibíd., 183).

Hasta aquí el excurso.

10.4. La educación.

No vamos exponer en este apartado las tesis de Sánchez Ferlosio relativas a la educación entendida en su sentido más amplio, es decir, como proceso de socialización del niño. Dichas tesis se estudiaron en el capítulo 1 de este estudio, en el que expusimos el tema de las relaciones entre el lenguaje y la condición humana (v. 1.2.). Lo que vamos a estudiar a continuación son las alusiones de Ferlosio a la educación como hecho social e institucional. En otras palabras: vamos a estudiar las ideas de Ferlosio sobre el sistema educativo y sobre el papel de la escuela en la sociedad.

Los textos a los que nos vamos a referir giran en torno a una serie de ideas que podemos enunciar como sigue:

- La función de la escuela es hacer que el niño (o el joven) se incorpore al espacio público.

Al menos en este sentido, *toda enseñanza es, por definición, enseñanza pública*. Ahora bien, esto

³³⁴ Como ya hemos dicho, el poder es, por antonomasia, uno de esos hechos o acontecimientos que, según Ferlosio, se hurtan a la percepción. Por eso ha estado siempre envuelto en ceremonias sugestivas. Y poco importa si son los súbditos los que se prestan a sugestionar sus almas o si es el ostentador del poder el que, para consolidar su autoridad, urde el instrumento sugestivo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 169).

no significa que la única función de los contenidos en sí mismos sea la de ser un medio para educar ciudadanos.

➤ Si tal es el significado que Ferlosio da al concepto de «enseñanza pública», de esa opinión, por sí sola, no se sigue necesariamente que la titularidad de todas las instituciones educativas haya de ser estatal. Pero sí es cierto que quienes defienden a ultranza la iniciativa educativa privada en nombre de la *libertad*, lo que en realidad están defendiendo son unos reductos de *privatismo* a los que no quieren renunciar.

➤ La burocratización es una amenaza para la educación (como lo era para la cultura). Efecto de la burocratización es el sistema de asignaturas, programas cerrados y libros concebidos como *compendio*. Frente a esto, Ferlosio prefiere la propuesta de *monografías iniciáticas*.

Veamos cómo se presentan estas ideas en los propios textos de Ferlosio:

10.4.1. Toda enseñanza es «pública» por definición.

Toda la primera parte de *La hija de la guerra y la madre de la patria está relacionada con la enseñanza*. Una de las tesis fuertes de Ferlosio en esas páginas es que los contenidos de la enseñanza, en cuanto tales, no pueden adaptarse. Han de ser los estudiantes los que se adapten «a las impersonales condiciones de los conocimientos» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 31). Por eso los centros que publicitan una enseñanza «personalizada» están al borde de pensar que no hay conocimientos generales, sino solo individuos cognoscentes, todos distintos entre sí. Ahora bien, decir que los conocimientos son generales e impersonales, y que no deben variar según las querencias de cada cual no es otra cosa que afirmar el carácter *público* de los conocimientos (del mismo modo que, por ejemplo, las reglas de la lengua son públicas). Esto, sin embargo, se olvida cuando se pretende una enseñanza «personalizada», «adaptada» y, sobre todo, *localista*. Cuando esto ocurre, se cultiva en los alumnos la «onfaloscopia» que, con carácter general, aqueja a los individuos y a las comunidades. La adaptación a las particularidades del individuo debilita el sentimiento de *exterioridad* y *extrañeza*, que es el adecuado al verdadero conocer: el conocimiento es siempre *enajenarse y salir* (Ibíd., 40). Además, este tipo de práctica adaptadora puede con justicia ser objeto de las críticas planteadas por Ferlosio a los «lenguajes adaptados»⁽³³⁵⁾.

Por tanto, la misión de la escuela no es que las cosas vayan a buscar a los alumnos, sino que los alumnos salgan del seno familiar, de lo ya conocido, para buscar las cosas. Ahora bien, en esta tarea, el sistema educativo cuenta con una ayuda fundamental, a la que se refirió Ferlosio en sus comentarios a *Los niños selváticos*. Se trata de la curiosidad intelectual del niño. Esta curiosidad no debe confundirse con la búsqueda de premios por la conducta adecuada. En efecto, el afán de aprender que manifestaba Víctor de l'Aveyron parecía promovido, casi exclusivamente, por las relaciones afectivas. Pero el deseo de agradar al adulto es una cosa y la curiosidad intelectual es otra:

³³⁵ A la *onfaloscopia* nos hemos referido en capítulo dedicado a la identidad personal y el individuo; del *salir fuera* nos hemos ocupado en el capítulo sobre la religión; y la crítica a los *lenguajes adaptados* se presentó en el capítulo 1, al hablar de la relación entre el lenguaje y la realidad (v. 9.1.2.; 8.2.3.; 1.3.2).

Esto [la búsqueda del premio, de la complacencia del educador] no puede absolutamente ser equiparado con la curiosidad intelectual del niño, exclusivamente dirigida al objeto –y que por cierto se manifiesta muchísimo más fuera de la escuela que dentro de ella– (...) Hay que decir de una vez y con violencia que el interés subjetivo de acertar –en la medida en que se ha propuesto el esquema del premio y de la aprobación–, que desgraciadamente predomina casi en solitario entre los estímulos escolares, no tiene nada que ver con la famosa curiosidad intelectual, y aun podría decirse que, bajo ciertos aspectos, viene a ser precisamente lo contrario. Hay que decir que *el sistema usual de los estímulos escolares es precisamente el enemigo número uno de la curiosidad intelectual*, en la medida en que revuelve hacia los intereses del sujeto lo que tendría que ser una polarización, enajenada y pura, hacia el objeto. Así tampoco el deseo de aprender y el afán de emulación pueden ponerse uno tras otro como si fueran movimientos de un mismo signo. En los escolares el afán de emulación se come y desintegra comúnmente todo deseo de aprender. Los *intereses* son los antagonistas del *interés*, como la remuneración es el antagonista del amor (VV.AA., 1973, 249).

La distinción entre interés e intereses es decisiva. El interés se dirige a la cosa, los intereses son patrimonio del sujeto. El que *juega* tiene *intereses* (busca el premio, la autocomplacencia por la victoria, el reconocimiento de los otros), el que *conoce* tiene *interés*, se enajena y sale de sí, solicitado exclusivamente por la cosa que desea conocer. Los *intereses*, pues, colocan al sujeto en el centro; el *interés* coloca en el centro al objeto (Ibíd., 250).

La enseñanza, en fin, siempre es pública porque lleva al alumno hacia los objetos, hacia lo que está fuera de lo ya conocido. Esto es, quizá, una forma de decir que toda educación es socialización. Así lo expresa Ferlosio en este fragmento de «El alma y la vergüenza»:

Toda educación es aculturación y socialización; y no basta decir que es una adaptación del niño al medio o una asimilación del medio por el niño, pues tales expresiones no reflejan fielmente lo fuerte que es la cosa; más propio sería decir que el medio natal se apropia socialmente del fruto de su seno, que la sociedad se apodera de sus hijos, los hace suyos, los hace *de los suyos*. Así que la educación es un proceso de apropiación social del niño por el medio; por ese proceso el niño queda integrado en una pertenencia; y él, por su parte, lejos de sentirlo como una limitación, lo que más querrá y agradecerá, en principio, en este mundo, será que tal pertenencia le sea reconocida, que se diga de él: «Es de los nuestros», pues no otra cosa es lo que le confiere y reconoce el estatuto y le confirma la condición humana de persona (Sánchez Ferlosio, 2000, 28).

Ahora bien, que la enseñanza socialice no significa que los contenidos sean meros instrumentos para educar ciudadanos. La escuela introduce en el espacio público, pero esa introducción, como tal, no ha de ser ni el contenido ni el objetivo de las materias impartidas. Mucho menos ha de buscar la educación (si es que realmente puede) favorecer este o aquel sentimiento identitario. En *La hija de la guerra...*, afirma Ferlosio que, en el caso de España, todos los nacionalistas («centrales» y «periféricos») se muestran muy interesados por la enseñanza de la historia (obviamente, por razones ideológico-identitarias). Frente a este tipo de intereses, sostiene que ninguna enseñanza de la historia convertida en «Religión de Estado», erigida en instancia legitimadora de la nación, se puede considerar «conocimiento» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 44). Se suele decir que la historia educa para la ciudadanía, que sirve para interiorizar ideas y actitudes necesarias para el ciudadano. Ferlosio, en cambio, piensa que tal cosa no es conocimiento: el conocimiento, por definición, no es algo que se interiorice, que se incorpore a la persona, sino que siempre queda ahí como objeto exterior e impersonal:

Políticamente instrumentalizada para la espuria función de la *paideia* o el adoctrinamiento de la ciudadanía, que educa al niño a SER UNO DE LOS NUESTROS, la enseñanza de la historia se

revuelve *hacia adentro*, tomando, pues, el sentido exactamente inverso del que connota el nombre mismo de «conocimiento» (Ibíd., 49) ⁽³³⁶⁾.

10.4.2. Iniciativa educativa privada: el oscuro lenguaje de los liberales.

Lo dicho sobre el carácter público de toda educación se refiere a los conocimientos y a la salida del alumno del medio familiar. Así que estas ideas, en sí mismas, no implican que no pueda haber instituciones educativas de titularidad privada. Esta sería otra cuestión. Pero Ferlosio también ha entrado en ella en alguna ocasión. En la primera parte de *La hija de la guerra...*, que ya hemos citado en el anterior subapartado, defiende la enseñanza gratuita y detecta una trampa dialéctica en los que, en nombre de la libertad, reivindican la libre iniciativa privada también en materia de educación (es decir, la enseñanza de pago):

No queda más que defender la enseñanza gratuita, que hoy por hoy se nos ofrece como enseñanza pública estatal, pero teniendo en cuenta que los que propugnan la libertad de enseñanza no sólo apoyan en su nombre la existencia de la enseñanza privada, sino que también coinciden en gran parte con los apologetas del «Estado mínimo», que a la vez gustan de autodesignarse como «antiestatalistas» (...). Lo único o casi lo único que éstos querrían dejar en manos del Estado es lo que constituye justamente su función más antigua, la que para Max Weber es el rasgo definitorio del Estado mismo, o sea el control de la sociedad mediante el monopolio de las armas (Ibíd., 22).

Sospecha Ferlosio que muchos liberales, cuando propugnan un «Estado Mínimo», no están en realidad contra el Estado (pues siguen esperando que se ocupe de lo que constituye su esencia, a saber, el monopolio de la violencia legítima). Contra lo que en realidad están los «antiestatistas» no es contra el Estado, sino contra lo público y social:

Lo que el liberalismo realmente aborrece, siquiera sea de hecho y sin saberlo, es lo meramente público: lo público en el sentido más impersonal, mostrenco y libre, en fin, en la medida en que se sustrae a cualquier clase de adscripción o apropiación (Ibíd., 23).

Ya sabemos que Ferlosio no ahorra críticas al pragmatismo y al carácter dominador del Estado (v. 7. y 7.1.). Sin embargo, ante las críticas que los «antiestatistas» dirigen al supuesto dirigismo del Estado para reivindicar la iniciativa educativa privada, nuestro autor afirma que, en realidad, lo que esa actitud «antiestatista» consigue es que se extienda una actitud antisocial de retraimiento ante lo público (ante el espacio público, civil, común); lo que promueven es una actitud de prevención ante la vida pública. Ahora bien, tal como ya hemos afirmado, la inmersión en la vida pública debería ser, precisamente, la tarea de la enseñanza.

Bajo el pretexto (...) de reivindicar o defender «la libertad de enseñanza» (...), lo que en verdad se manifiesta no es sino la pretensión de una economía privatizante por disolver (...) los últimos residuos de socialidad y vida pública. Halagando aquel triste —o al menos hoy en día entristecido— fetiche de la Ilustración: «la autonomía del individuo», con el espejuelo del derecho de cada cual como contribuyente y como consumidor en lo que se termina es en desalojar la plaza pública y enclaustrar a los individuos en la estrechez psicológica y mental de su privacidad (Ibíd., 24).

³³⁶ Estos mismos temas los trató Ferlosio en un artículo de 1998: «Historia e identidad», publicado en *El País* el 13 de enero de 1998 (Sánchez Ferlosio, 2000, 325-332).

10.4.3. La amenaza de la *burocratización*.

Si la ritualización es uno de los medios por los que el poder controla e instrumentaliza la cultura (v. 10.3.3.2.), de modo similar cabe decir que la burocratización es un síntoma y a la vez un medio del sometimiento de la educación al poder. En la primera parte de *La hija de la guerra...*, a la que nos estamos refiriendo constantemente en este apartado, Ferlosio analiza esta cuestión y, a tal fin, se remonta a un fenómeno que comenzó ya en la Edad Media: a diferencia de los preceptores romanos, los centros públicos de esta época y de las posteriores tuvieron que adaptar sus modos de enseñanza a exigencias formales externas. Esta servidumbre se acentuó cuando los Estados se fueron haciendo cargo de los centros de educación. La misma denominación «asignatura» es una huella de este fenómeno. La «asignatura» es lo que queda de un contenido de enseñanza, de un campo de conocimiento, tras haber sido sometido a la burocratización. Afirma Ferlosio que esta burocratización (que, en alguna medida, es siempre inevitable) ha producido grandes destrozos en los contenidos (Ibíd., 34).

La asignatura de «Historia» es un ejemplo de este fenómeno. Según Ferlosio, un verdadero conocimiento de la historia no cabe en los límites de la enseñanza media. La utilización de *compendios* y la pretensión de ajustarse a programas que (en mayor o menor medida) presuponen el concepto de Historia Universal es contraproducente. Frente a esta mentalidad, afirma que para la enseñanza de la historia sería necesario proporcionar un «suelo» a las representaciones del estudiante. En su opinión, tal suelo solo lo puede proporcionar lo que resulta más imaginable, incluso visual: la descripción de los medios de vida, las técnicas, etc. Es vana la tarea de «tejer la trama sin antes tender la urdimbre» (Ibíd., 45). De ahí la preferencia por lo que Ferlosio denomina «monografías iniciáticas» frente a los «libros de texto» (Cf. Ibíd., 50-57). Estas monografías iniciáticas serían una «entrada a saco en lo particular», proporcionarían un «agarre en la concreción empírica y circunstanciada de la contingencia y el detalle». Esta forma de enseñar y estudiar historia estaría más interesada en «describir lo que pasaba» que en «contar lo que pasó» (Cf. Ibíd., 58-60). Prefiere nuestro autor esto a «las inútiles y desesperadas pretensiones de *totalidad* del pernicioso género "compendio"» (Ibíd., 55).

En fin, incluso a propósito del tema que nos ocupa vuelven a manifestarse actitudes de Ferlosio que ya se pusieron de manifiesto a propósito de otros asuntos, como la lírica o la historia. Esta propuesta sobre la forma de introducir a los alumnos en la historia (las «monografías iniciáticas») conecta con el aprecio de Ferlosio por la temporalidad, por lo perecedero, y con su recelo ante el concepto de Historia Universal. En efecto, al explicar su idea de las «monografías iniciáticas» y su recelo ante el «pernicioso género "compendio"», escribe:

Estoy pensando sobre todo en suscitar la intuición de la temporalidad, el sentimiento de que, como decía Cervantes cuando ya «se iba muriendo», «no son todos los tiempos unos» (Ibíd., 57).

No solo son perniciosos los *compendios* de Historia Universal. También lo son las historias *nacionales*. A menudo estas historias se justifican porque, supuestamente, proveen a los estudiantes de respuestas a preguntas personales, como las de «saber de dónde vienen, dónde están y hacia dónde van». Pero, según Ferlosio, este planteamiento es inconveniente, no solo porque la enseñanza en general debería huir de todo parecido con la «autoayuda», sino también porque daría pie a que el estudiante perdiese el interés por lo *otro*, por lo que no es propio, y dijese, por ejemplo: «¿qué se me ha perdido a mí en la Nueva España de principios del siglo

XIX?» (Ibíd., 58). Una vez más, el ídolo del Yo es mal consejero, pues inculca la idea de que el objeto no interesa por sí mismo, sino por ser *mío*:

Si el Yo –o el Nosotros- se mete de por medio y se interpone entre el sujeto que mira y el objeto a mirar, le tapará la vista, y ha sonado la hora del *itemissaest* y el *apagayvámomos* de cualquier conocimiento. Estoy de acuerdo en que no todos los narcisismos o cultos onfaloscópicos pueden medirse por el mismo raserio (...), pero, por sí o por no, sería de encarecer la conveniencia de descentrar la enseñanza de la historia, prefiriendo, para la iniciación, lo apartado y lo remoto (Ibíd., 58-59).

Las «historias nacionales» no responden al deseo de conocer la historia, sino al afán de defenderse de ella. Eso es lo que ocurre «en todas partes»: los gobiernos locales pugnan por enseñar la «historia patria», y defienden esta enseñanza «como la patria misma» (Ibíd., 63).

Digamos por último que, según Ferlosio, el modo de iniciación que propone comporta otro cambio: reemplazar la «total y prepotente hegemonía de los nombres propios» por un «relativo predominio de los nombres comunes, nombres de cosas y fenómenos».

Lo que nombran los nombres comunes son *los universales*, y no hay que olvidar que sólo éstos vienen a ser, precisamente, los genuinos, indispensables, únicos y últimos componentes de todo conocer (Ibíd., 62).

Resumen

En los ocho primeros capítulos de nuestro estudio hemos hablado de aspectos o dimensiones de lo humano que están universalmente presentes en la vida de los hombres. Pero Sánchez Ferlosio también ha escrito sobre la vida en la sociedad occidental contemporánea. Este conjunto de intervenciones podemos agruparlas en cuatro apartados: referencias al sistema económico (y su influjo los modos de vida y las mentalidades), a la cultura, al deporte y a la educación (no al aprendizaje, genéricamente entendido, sino a *la escuela*).

Ferlosio comparte el análisis según el cual la economía de la sociedad actual se caracteriza por la *inversión de la relación entre producción y consumo*. No es que los consumidores necesiten la producción de bienes, sino que es la ciega necesidad de producción la que necesita consumidores; la producción no está al servicio de las necesidades del hombre, sino que es la vida del hombre la que está gobernada por las necesidades que el sistema de producción genera en orden a autopropetarse. Por eso es fundamental en el actual sistema la enorme industria de la publicidad, que no es otra cosa que «industria de producción del consumidor». Ferlosio no cree acertada la denominación «sociedad de consumo», y cree que hay que hablar, más bien, de «sociedad de producción». La fuente más importante para el estudio de esta parte de su pensamiento es *Non olet* (2003). Se suma Ferlosio al diagnóstico de otros autores sobre el carácter irracional del imperativo del crecimiento, que es propio de la economía liberal-capitalista. De entre estos autores críticos, hay que destacar a Polanyi, a quien Ferlosio cita en repetidas ocasiones. La sociedad de producción es una sociedad en la que se ha impuesto la mentalidad liberal, caracterizada, entre otras, por la idea de que todo incremento del consumo redundará en beneficio de la sociedad. Así pues, el consumo tendría una «función social». Además, la crítica de la «sociedad de producción» también incluye una crítica a la ética del trabajo, que no deja de ser una forma de culto a la producción. Otro indicio de la hegemonía de la producción como factor configurador de la sociedad es el hecho de que el ocio esté al servicio de la producción. A este respecto son pertinentes los análisis de Thornstein Veblen. Y, a propósito de la ostentación (que Veblen analiza), hay que señalar otro fenómeno (este, no específico de la sociedad contemporánea pero también presente en ella): la riqueza como origen de los cánones de belleza.

El deporte es un asunto en el que convergen muchas ideas y esquemas de análisis que son constantes en el pensamiento de Sánchez Ferlosio. En efecto, el deporte se puede interpretar como actividad *sacrificial*, marcada por el designio de la victoria y, por tanto, sometida a la tiranía del *sentido* y experimentada en el *tiempo adquisitivo*. También es una manifestación del antagonismo y contribuye a la forja de las identidades. Por otra parte, en el deporte hay algo de *pedagogía social*: fomenta el aprecio de ciertas virtudes necesarias para la integración en la «sociedad de producción». Sobre el deporte, Ferlosio ha escrito varios artículos, entre los que cabe destacar los recogidos en *El alma y la vergüenza*.

Las posiciones de Sánchez Ferlosio sobre la cultura (la vida artística y literaria, el cine y otros espectáculos, los medios de comunicación e incluso el folklore) se relacionan, en parte, con sus ideas sobre la *sociedad de producción*: también la cultura se convierte en mercancía. De ahí las referencias al tema de la *industria cultural*, con un planteamiento afín al de Adorno y Horkheimer. Ferlosio se ha referido al cine como paradigma de la industria cultural; también a la televisión y su *imperativo de la audiovisualidad*, que repercute tanto en un empobrecimiento como en una adulteración del discurso. Otros aspectos de la cultura analizados críticamente por Ferlosio son el predominio del interés por el autor (o el artista) en detrimento de la obra, o la indeseable concepción de la cultura como *patrimonio*. Finalmente, hay que mencionar los análisis de Ferlosio sobre la ritualización de la cultura. Para Sánchez Ferlosio, el rito es antropológicamente necesario, pero se presta a convertirse en instrumento al servicio del poder. Este es el tema de «El rito y la cultura» (1992). Pero Ferlosio también ha reflexionado sobre el sentido de las ceremonias en sí mismas. En *El caso José* (1973-74) las explicó como una respuesta a la necesidad humana de «proyección» y de «protección contra el límite».

En cuanto a la educación, hay que destacar la opinión de Ferlosio de que toda enseñanza es pública por definición, ya que su función es hacer que el niño (o el joven) se incorpore al espacio público. De esta opinión, por sí sola, no se sigue necesariamente que la titularidad de todas las instituciones educativas haya de ser estatal. Sin embargo, Ferlosio ha opinado que quienes defienden a ultranza la iniciativa

educativa privada en nombre de la *libertad*, en realidad, están defendiendo unos reductos de *privatismo* a los que no quieren renunciar. Por otra parte, Ferlosio ha advertido contra el peligro de la burocratización de la educación. Un efecto de la burocratización es el sistema de asignaturas, programas cerrados y libros de texto concebidos como *compendio*. Frente a esto, Ferlosio propone lo que ha denominado *monografías iniciáticas*. La primera sección de *La hija de la guerra y la madre de la patria* (2002) es el lugar en el que más atención ha prestado Ferlosio a estos asuntos relativos a la educación.

Conclusiones

Un estudio como el que hemos llevado a cabo en los diez capítulos anteriores no es una narración. Sin embargo, los escritores y lectores de este tipo de trabajos suelen aceptar al menos una de las convenciones a las que se refirió Ferlosio cuando reflexionó sobre la narración. Se trata de aquella que se formula mediante las dos siguientes cláusulas: 1) lo que aparece antes en el orden expositivo se ha de considerar como «la superficie» y lo que aparece al final ha de considerarse «el fondo»; 2) a su vez, la superficie debe considerarse como «apariencia» y el fondo como «la verdad» (v. 2.1.1.). Pues bien, si el lector del presente estudio participase de esta convención, debe quedar advertido de que solo aceptamos (1) parcialmente y de que desacatamos (2) por completo. El significado de la aceptación parcial de (1) podemos explicarlo así: ciertamente, lo expuesto hasta ahora se ha referido a los temas e ideas que aparecen *explícitamente* en la obra de Ferlosio, mientras que ahora, en este capítulo final, vamos formular constantes de su obra que son, más bien, subyacentes, pues la recorren en forma de pensamientos o actitudes *de fondo* que se pueden reconocer a propósito de los diversos temas tratados. Ahora bien, esto no quiere decir que lo que vamos a exponer ahora sean cuestiones más *profundas* (si es que alguien sabe lo que significa que un pensamiento sea «profundo»). El desacato absoluto de (2) significa que las presentes conclusiones no pretenden presentar la verdad sobre la obra de Ferlosio y los temas que aborda, sino completar una interpretación, una propuesta de lectura de este autor.

Aunque esta interpretación y propuesta de lectura solo sea una entre otras posibles; aunque sea parcial y adopte unas determinadas perspectivas (la de la filosofía moral y política, la de su ubicación con respecto al pensamiento español contemporáneo...); y, finalmente, aunque en la interpretación el intérprete se muestra casi tanto como lo interpretado, lo cierto es que este tipo de lecturas son necesarias y, hasta ahora, en el caso de Ferlosio, no abundan. Existen bastantes trabajos sobre aspectos puntuales de sus ensayos y artículos, pero lo cierto es que apenas hay lecturas de dichos escritos que adopten el tipo de perspectiva que en este estudio hemos pretendido adoptar. Esperamos que esta sea una de las aportaciones de nuestro trabajo.

En otro tipo de trabajos se han hecho análisis del estilo de Ferlosio o de su significación literaria. También se han sugerido claves de lectura de algún aspecto puntual de su obra o, incluso, se ha esbozado un retrato del *personaje* Ferlosio. No es nada de eso lo que se ha pretendido en los capítulos de este estudio ni lo que vamos a hacer en este capítulo final. La tarea que ahora vamos a consumir ha consistido, consiste, en proponer claves de lectura de la obra globalmente considerada, aunque esas claves se propongan con modestia y cautela, pues se trata de un ejercicio de interpretación.

Hay, ciertamente, pocos trabajos en los que se haya hecho este tipo de lectura de la obra de Ferlosio. Es decir, hay pocas claves propuestas como posibles ideas-guía o constantes de la obra de Ferlosio en su conjunto. Solo tenemos noticia de cuatro, y de estas cuatro, dos han sido propuestas por un mismo intérprete:

- La preeminencia de la palabra y la lealtad lingüística, propuesta por Gonzalo Hidalgo Bayal en «La condición singular de Ferlosio» (Hidalgo Bayal, 1998, 13-19).
- La idea de una *razón narrativa*, propuesta también por Hidalgo Bayal en *Camino de Jotán* (Hidalgo Bayal, 1994).
- Un modo de experiencia que es *movimiento centrífugo* hacia las cosas, propuesto por Tomás Pollán en «La pasión del conocimiento» (Pollán, 2005, 46-51).
- Un «talante negativo», al que se refirió Fernando Savater en el artículo «Ferlosio en comprimidos», preocupándose de distinguir adecuadamente este talante negativo de la actitud «negadora», que sería una impostura propia de quien se considera perdedor en no se sabe bien qué partida imaginaria contra la «chusma inferior» (Savater, 1998, 21-26).

Quizá a estas cuatro propuestas podría añadirse una quinta. Nos referimos a la de Aurelio Arteta, quien, en el artículo al que nos referíamos en el capítulo 7, señaló un *criterio de misericordia* que, según él, recorrería y animaría buena parte de la producción de Sánchez Ferlosio (Arteta, 1998, 27-34). Sin embargo, no está claro si esta clave de lectura se propone para el conjunto de la obra de Ferlosio o solo para lo que se refiere a la historia y la política.

Estas propuestas son valiosas por el mero hecho de haberse hecho, pues, como hemos dicho, escasean las interpretaciones de la obra de Ferlosio desde el punto de vista de las ideas y considerando el conjunto de sus escritos ⁽³³⁷⁾. Por nuestra parte, a estas cuatro (o cinco, si añadimos la de Arteta) vamos a añadir alguna más.

Pero no solo añadiremos después algunas claves más, sino que añadimos ya la siguiente consideración: *no creemos que haya una sola clave de lectura a partir de la cual se pueda interpretar toda la obra de Ferlosio*. Es importante interpretar el conjunto de su obra, pero eso no significa que ese conjunto responda a una sola idea o a un solo impulso. Las claves de lectura que vamos a señalar (algunas de ellas tomadas en parte de los autores citados) las consideramos irreductibles entre sí. Todas las tenemos por verdaderas, pero insuficientes si se consideran de forma aislada. No hay una sola clave lo suficientemente comprensiva. Tanto las ideas de Ferlosio como los

³³⁷ Así lo pone de manifiesto el que tres de las cinco propuestas enumeradas se contengan en la «Carpeta» monográfica que la revista *Archipiélago* dedicó a Ferlosio en 1998. Para aclarar cuál es el tipo de estudios sobre Ferlosio que consideramos escasos, habría que insistir en que pensamos en intentos de interpretación de la obra de Ferlosio desde el punto de vista de las ideas y tomada esa obra en su conjunto. Bien sabemos que los comentarios sobre el estilo y la personalidad de Ferlosio, o sobre los aspectos literarios sí han sido algo más frecuentes.

temas que trata están demasiado interconectados como para determinar un solo asunto o intuición de la que surjan todas las demás. El mismo autor se da cuenta de que el conjunto de sus ideas y el conjunto de temas por los que se interesa está unido por una laberíntica red de conexiones. No hay un centro desde el que partan todos los radios de la rueda:

Las cuestiones por las que me intereso apenas pasarán de 6 o 7, y como, con el paso de los años y de las recurrencias, algunas acaban abriendo tuberías de comunicación, no es raro que se vayan fundiendo y refundiendo (Sánchez Ferlosio, 1998, 88).

El lector habrá comprobado que este estudio está lleno de referencias internas. La exposición de cualquier tema remite constantemente a otros temas. Sin duda la necesidad de remitir constantemente unos temas a otros es consecuencia de la existencia de esas «tuberías» de las que habló Ferlosio. Lo que aquí hemos propuesto es un posible recorrido por esa red de tuberías. Nos comprometemos con la presente propuesta de recorrido por considerarla sólida y coherente. Pero eso no significa que el itinerario propuesto sea el único posible. Hay más de un posible recorrido por las ideas de Ferlosio y cada uno de esos recorridos tendría un punto de partida. Por eso afirmamos que no hay una única clave de lectura del conjunto de su obra.

Y bien, a la luz de lo expuesto en los diez capítulos anteriores y teniendo en cuenta las propuestas de otros intérpretes de Ferlosio, ¿cuáles son las actitudes y pensamientos *de fondo* que podemos detectar en la obra que hemos estudiado? En la Introducción se avanzaron algunos rasgos de un talante causante del «aire de familia» que muestran las *binariedades* de su pensamiento y su escritura (v. 3.2.). Recordemos esos tres rasgos:

- Aprecio por las partes frente al todo (y consecuente crítica de los esquemas de pensamiento que solo adjudican valor o sentido a las partes en función del todo).
- Aprecio por lo perecedero (y consecuente crítica de la mentalidad que menosprecia lo perecedero y ensalza «lo que ha de permanecer»).
- Convicción del carácter irreparable del sufrimiento (y consecuente recelo ante los discursos que legitiman el sufrimiento presente en nombre del futuro, o el sufrimiento pasado en nombre del presente).

Que, efectivamente, estos son rasgos de una actitud constante en Ferlosio, es algo que hemos ido mostrando en este estudio. Pero dicho recorrido nos ha aportado una visión más completa, a partir de la cual podemos extender y desarrollar una enumeración de rasgos que en la Introducción solo podíamos esbozar. Como resultado de nuestro estudio, podemos destacar seis actitudes o ideas que recorren la obra de Sánchez Ferlosio:

- Actitud reflexiva ante el lenguaje.
- Aprecio por lo perecedero.
- Crítica de la «experiencia centrípeta».
- Una personal actitud ante la modernidad.
- Rechazo de las actitudes doctrinarias.
- Un talante «obstinado».

En la explicación del primer elemento de esta lista tendremos en cuenta la «lealtad lingüística» a la que se refirió Hidalgo Bayal. El tercero coincide con la propuesta de Tomás Pollán. Además, el artículo de Savater que hemos citado es uno de los motivos de la formulación de los rasgos quinto y sexto, si bien el quinto, tal como lo entendemos aquí, responde en mayor medida a las afinidades que a lo largo de este estudio se han descubierto

entre el talante de Ferlosio y el de otros dos autores: García Calvo y, sobre todo, Antonio Machado.

Los apartados de este capítulo se corresponden con estas seis actitudes e ideas.

11.1. *Un giro filosófico de la lingüística.*

Es bien conocida la tesis formulada por Richard Rorty en 1965 sobre la relevancia histórica de la filosofía analítica (al menos, según las posiciones que dicho autor tenía por aquel entonces). *Giro lingüístico* es la expresión que recapitulaba las reflexiones de Rorty sobre la relevancia del movimiento analítico. La fórmula tuvo un notable éxito, y llegó a convertirse casi en un término acuñado. Podemos aprovechar la célebre expresión de Rorty y darle la vuelta para sugerir que uno de los aspectos más relevantes de la obra de Sánchez Ferlosio es que hay en ella *un giro filosófico de la lingüística*. No pretendemos entrar a juzgar la mencionada tesis de Rorty. Por lo demás, él mismo ha expresado su distancia con respecto a ella (Rorty, 1990, 159-160). Tampoco pretendemos, simplemente, jugar con las palabras. Se trata de aprovechar una tesis bien conocida en la comunidad filosófica, a fin de explicar la naturaleza, las intenciones y la relevancia de un pensamiento como el de Ferlosio, no tan conocido en ese contexto.

Y bien, ¿qué pretendemos decir al describir este aspecto de la obra de Sánchez Ferlosio como *un giro filosófico de la lingüística*? Que se trata de un autor que reflexiona sobre cuestiones lingüísticas con un enfoque en el que abundan las consideraciones de tipo filosófico; es decir: 1) que la obra de Ferlosio es la de un escritor que descubre, simultáneamente, la lingüística y algunos de los grandes asuntos de la filosofía (y especialmente de la filosofía moral) ⁽³³⁸⁾; 2) que su interés por el lenguaje influye en su modo de afrontar cuestiones filosóficas y, a su vez, la perspectiva filosófica está presente en sus reflexiones sobre el lenguaje. El recorrido que hemos hecho en este estudio ha mostrado que en la obra de Sánchez Ferlosio hay un estudio del lenguaje y hay, asimismo, una serie de reflexiones que tienen naturaleza filosófica. Además (y esto es lo decisivo), hay múltiples conexiones e implicaciones que vinculan ambas reflexiones y las hacen, en parte, interdependientes. ¿Quiere decir esto que hay en Ferlosio una filosofía del lenguaje en el sentido que la corriente analítica dio a esta actividad? No. En su obra, la atención al lenguaje no es un método ni una estrategia. No estamos ante un filósofo que acude al lenguaje para clarificar problemas de filósofo ⁽³³⁹⁾. Ahora bien, tampoco acertaríamos si dijésemos que la obra que hemos estudiado es la de un lingüista que termina por *pasarse* a la filosofía. La inquietud, la perspectiva, y la competencia específicamente lingüística de Ferlosio se ha mantenido siempre aunque, desde los años ochenta del siglo XX, no esté tan absorbido por estas cuestiones como lo estuvo en los años sesenta y setenta (Cf. Sánchez Ferlosio, 1998, 77-78).

³³⁸ En una entrevista mantenida el 11 de marzo de 2011, Sánchez Ferlosio manifestó al autor de este estudio que sus lecturas sobre cuestiones religiosas, sociológicas e históricas comenzaron en la misma época que sus lecturas sobre lingüística. Además, en «La forja de un plumífero», él mismo escribió que en los años en los que se sumergió en la lingüística también leyó sobre sociología y política (Cf. Sánchez Ferlosio, 1998, 74 ss).

³³⁹ Esto es, precisamente, lo que hace la filosofía del lenguaje según Rorty, para quien la *filosofía lingüística* es «el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente» (Rorty, 1990, 50).

Como hemos señalado más arriba, el mismo Rorty rebajó con el tiempo el entusiasmo con el que inicialmente describió la relevancia histórica de la «filosofía lingüística». Sin embargo, es lo cierto que en 1965, afirmaba que «la filosofía lingüística ha conseguido, en los últimos treinta años, poner a la defensiva a la tradición filosófica entera» (Rorty, 1990, 115-116). Pues bien, ni mucho menos pretendemos que la obra de Ferlosio supone una conmoción semejante en la lingüística. No hemos afirmado que con la obra de Ferlosio se produzca «el giro filosófico de la lingüística» sino «un giro filosófico de la lingüística», pues no toda la lingüística tiene esta afinidad con la filosofía que muestran los ensayos de Ferlosio, aunque sí hay otros lingüistas eminentes que se adentran en cuestiones filosóficas (o fronterizas con la Filosofía), como es el caso de Bühler o Benveniste. Aunque no todos los lingüistas adoptan esta perspectiva, ciertamente no es infrecuente, e incluso hay algunas cuestiones que han sido demasiado bien tratadas entre los lingüistas como para ser ignoradas por los filósofos. Un destacado ejemplo de este tipo de aportaciones son las páginas de Saussure sobre la naturaleza del significado en su *Curso de lingüística general*, en muchos aspectos más clarificadoras que las explicaciones propuestas por la filosofía del lenguaje contemporánea (Cf. Saussure, 1987, 73-82.137-142).

En realidad, con todas estas consideraciones, volvemos a la cuestión sobre la naturaleza de la obra de Sánchez Ferlosio, planteada en el capítulo 1 de este estudio (v. 1.1.). Podemos concluir, al respecto, que la difícil –y casi imposible– adscripción profesional de Ferlosio no impide reconocer que estudia ciertas cuestiones lingüísticas con competencia profesional de lingüista y que hace aportaciones propias a algunos de los debates más importantes de la filosofía moral (sin que por ello haya necesidad de encuadrarlo entre los filósofos «profesionales»). Veamos el modo en que se concreta todo lo que acabamos de decir.

11.1.1. Breve retrospectiva.

Para empezar, podemos repasar, de forma sumaria, los temas lingüísticos tratados por Ferlosio que incluyen un aspecto filosófico o que, por la forma que tiene nuestro autor de plantearlos, apuntan a cuestiones filosóficas.

- Lenguaje y naturaleza humana. En los «Comentarios del traductor» a *Los niños selváticos* y a la «Memoria» sobre Víctor de l’Aveyron desarrolla una reflexión sobre la naturaleza humana (v. 1.2.1.).
- El aprendizaje. La cuestión el aprendizaje, tal como se plantea, por ejemplo, en *El alma y la vergüenza*, pone de manifiesto que las cuestiones de la naturaleza humana y del lenguaje están conectadas, a su vez, con asuntos como el del aprendizaje y la socialidad (v. 1.2.3.).
- Lenguaje y realidad. Ferlosio se refiere al «don de la palabra» como «aquello que media entre humanidad y naturaleza». Esta concepción se coordina con una determinada teoría de la significación y con una reflexión sobre la verdad (v. 1.3.).
- La función narrativa del lenguaje. La reflexión sobre la narración se muestra pertinente a la hora de abordar temas como la *historia* o el *sentido* (ya sea de la vida individual o de la historia universal). También tiene implicaciones para la crítica al «fetichismo de la identidad» (v. 2.1.).

- Ferlosio también reflexiona sobre el uso estrictamente literario del lenguaje. Su concepto de *lirica* es muy relevante en la comprensión de su aprecio por lo perecedero y de su crítica a la cultura que aprecia unilateralmente los *valores*, en detrimento de los *bienes* (v. 2.2.2.).

La obra de Sánchez Ferlosio incluye referencias a otros temas, no abordados en los anteriores capítulos, que se plantean a propósito del lenguaje y tienen relevantes implicaciones filosóficas. Vamos a destacar dos.

11.1.2. La lengua como «Intelecto agente».

En más de una ocasión, Sánchez Ferlosio ha sugerido una identificación de la lengua con lo que, en la filosofía antigua y medieval, se denominó *Intelecto agente*. Como ocurre con otras aportaciones de Ferlosio, esta identificación de la lengua con el intelecto agente no es una tesis sistemáticamente presentada. Por tanto, esta sugerencia no pretende confirmar ni confutar las viejas concepciones sobre el *Intelecto agente*, sino que Ferlosio usa audazmente la expresión para expresar su concepción de la *lengua*. Para apreciar esta audacia, habría que tener presente el concepto de *lengua* que se maneja en la lingüística moderna, así como el sentido del término *Intelecto agente* en la filosofía clásica.

En cuanto a la *lengua*, es obligado recordar las aportaciones de Saussure: la lengua no se confunde con el lenguaje sino que es parte del lenguaje, aunque esencial (Saussure, 1987, 74); es un sistema de signos convencionales que corresponden a ideas distintas (Ibíd., 75); es un instrumento creado y suministrado por la colectividad gracias al cual podemos articular palabras (Ibíd., 76) ⁽³⁴⁰⁾. Pero, sobre todo, puede ser útil recurrir aquí a la definición de Bühler. Según Bühler, lo que se define al definir la lengua tiene un carácter supraindividual y es la quintaesencia de lo que indica *cómo se habla* o se habló *en una comunidad lingüística dada* (Bühler, 1985, 79). Así que la lengua tiene ese mismo carácter impersonal que, como vamos a mostrar a continuación, tiene el Intelecto agente en la filosofía clásica. Pero hay más: el concepto de *lengua* en Bühler también muestra una clara interdependencia entre ella y el pensamiento:

No se puede trazar (...) una separación universalmente válida entre la gramática y la lógica, porque las lenguas del orbe reclaman en medida variable lo uno y lo otro de sus hablantes. En cada lengua se obtendría una separación algo distinta si se quiere elevar a criterio aquello para lo cual es sensible y aquello para lo cual es (aparentemente) insensible (Ibíd., 85).

Recordemos ahora brevemente el sentido clásico del término «Intelecto agente». Según Aristóteles, los sentidos son la parte pasiva del proceso intelectual pero, para que haya entendimiento en acto, tiene que haber un principio de actividad. Lo concibe como una pura capacidad potencial, completamente simple o inmaterial y, por tanto, independiente del cuerpo. Tal es el entendimiento agente, “forma” que contiene potencialmente todas las otras formas (los inteligibles) (Cf. Sánchez Meca, 2001, 81-82). Avicena también postuló un entendimiento agente, si bien explicó su origen de modo emanacionista. Para Avicena, este entendimiento es necesario porque, en la abstracción, el intelecto humano no puede pasar del estado de potencialidad al acto solo por su propio poder; necesita un agente exterior, aunque semejante a él (Cf. Copleston,

³⁴⁰ La exposición completa del concepto saussureano de «lengua», incluida su diferenciación con respecto al «habla», se encuentra en los capítulos 3 y 4 de la Introducción al *Curso de lingüística general* (Saussure, 1987, 73-85), del que tomamos las citadas descripciones.

1994, 196-197). Averroes también pensó en una serie de inteligencias, pero rechazó la emanación. Pero rechazó la inmortalidad personal, que Avicena sí defendía: el *intellectus agens* sobrevive a la muerte del hombre individual, pero lo hace como Inteligencia unitaria y separada. El intelecto individual es solo un momento de la inteligencia universal y común (Ibíd., 201). Muy distinto de los de Avicena y Averroes es el planteamiento de Santo Tomás. En la Cuestión 79 de la Parte Iª de la *Summa* (sobre *las potencias intelectivas*), también sostuvo que, además del entendimiento como potencia pasiva del alma, hay que suponer un entendimiento agente, que hace las cosas inteligibles en acto. Indica que este entendimiento agente no era necesario para Platón, ya que sus *formas* subsisten sin materia y son inteligibles en cuanto tales; recuerda también Sto. Tomás que Aristóteles, a diferencia de Platón, no admite la subsistencia inmaterial de las formas y apela al intelecto agente: las formas son inteligibles potencialmente, pero nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de algún ser en acto. De ahí la necesidad de una facultad del entendimiento que hace a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies de sus condiciones materiales (Cf., Artículo 3). Parece necesario que, por encima del alma intelectual humana, haya un entendimiento superior, del que el alma recibe la facultad de entender. Sin embargo, y a diferencia de Aristóteles, Santo Tomás consideraba que, aun suponiendo que haya un entendimiento agente sustancialmente separado, es necesario admitir en la misma alma humana una facultad *participada* de aquel entendimiento superior. El entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma. De Él mismo participa el alma humana su luz intelectual (Cf. Artículo 4). Además, afirmó que el entendimiento agente no es uno en todos, sino que hay tantos entendimientos agentes como almas (Cf. Artículo 5).

Y bien, ¿qué hay en la lengua que la asemeje al *Intelecto agente*? En primer lugar podemos señalar una importante desemejanza: el Intelecto agente se pretendía *uno* y las lenguas son *muchas*. A menos que se admita una concepción universalista e innatista a la manera de Chomsky. Pero, dado que Sánchez Ferlosio ha expresado sus distancias contra esta teoría, creemos que una concepción pluralista (diversas lenguas, diversos «intelectos agentes») se acerca más al sentido que nuestro autor ha querido dar a su identificación de la lengua con el Intelecto agente.

Admitida la licencia de considerar cada lengua como un *Intelecto agente*, podemos señalar las semejanzas. Como el Intelecto agente, la lengua es algo impersonal: «la lengua es, de las cosas humanas, justamente la más impersonal» (Sánchez Ferlosio, 2000, 273). El *habla* es algo personal pero la lengua, en cuanto que *sistema*, es impersonal.

Además, así como del intelecto agente cabía decir que, en cierto sentido, *piensa en cada sujeto o intelecto individual*, también de la lengua podemos decir que *habla en cada hablante*. Y no solo eso sino que, como hemos visto, es mediación necesaria en nuestra relación cognoscitiva con la realidad. La lengua habla en cada hablante y, en la medida en que es mediación de nuestra intelección, el sistema de la lengua es una posible forma de interpretar ese intelecto agente que piensa en cada sujeto. Pero, para que esta sugerencia tenga sentido, hay que tener presente que el lenguaje configura nuestro pensamiento.

Esta vinculación entre pensamiento y lenguaje ha sido objeto de diversas interpretaciones contemporáneas pero, para confirmarla, resulta aquí más pertinente la referencia al tratado aristotélico de las *Categorías*. Aristóteles muestra, en efecto, que las categorías del pensamiento parecen tener su origen en las categorías de la lengua (Aristóteles, 1999, 93-95). Según

Aristóteles, hay cosas dichas con combinación y cosas dichas sin combinación (Ibíd., 91-92). Pues bien, las cosas dichas sin combinación tienen una serie de significados que no son sino lo que llamamos categorías: substancia, cantidad, calificación, un relativo, dónde, cuándo, estar en una posición, tener, hacer o ser afectado. Ninguna de estas categorías constituyen por sí sola una afirmación, pero de su combinación mutua sí resulta la afirmación (Cf. Ibíd., 93-95). De modo que las categorías vendrían a ser *predicados*.

Es cierto, sin embargo, que se puede plantear la siguiente cuestión sobre las categorías: *¿son una lista de las formas de hablar o una lista de los tipos de cosas?* (Ibíd., 74) ⁽³⁴¹⁾. Si la interpretación correcta fuese la segunda, Aristóteles no confirmaría dependencia alguna de la intelección de la realidad con respecto al lenguaje. Ahora bien, no se trata de afirmar que el pensamiento depende absolutamente del lenguaje, sino que ambos ámbitos son interdependientes. Las dos interpretaciones de la lista de categorías (como una lista de *formas de hablar* y como una lista de *tipos de cosas*) no tienen por qué ser excluyentes. El interés primario de Aristóteles se dirige hacia las cosas significadas, pero su investigación se lleva a cabo, al menos parcialmente, mediante un estudio de ciertos elementos del lenguaje.

Se ve así confirmado lo que sosteníamos en el capítulo 1 de este estudio: la lengua es una mediación entre la palabra (en cuanto «imagen acústica») y el «reino flotante» del pensamiento; es trasmisora de influencias que tienen lugar en ambas direcciones. De ahí las implicaciones ideológicas de ciertos fenómenos lingüísticos.

Veamos, pues, ya para terminar, en qué términos se ha referido Ferlosio a la lengua como *intelecto agente* y como «la más impersonal de las cosas humanas».

De la lengua como «la más impersonal» de las cosas humanas habló Ferlosio en los «Comentarios» a *Los niños selváticos* cuando, a propósito de las «trasposiciones» de los niños, afirmó que no hay en ellas una obra del ingenio personal, no hay un producto individual del hablante, sino «un impersonal y anónimo producto de la lengua» (VV.AA., 1973, 371).

En la segunda de las *Semanas del Jardín* hay, no una alusión explícita a la lengua como «Intelecto agente», pero sí una idea que resulta muy afín a este concepto y coherente con él. En este texto, la reflexión sobre los tipos de espectáculo implica un análisis de los «modos de vigencia» de los objetos en el alma de los hombres. Pues bien, según Ferlosio, un procedimiento «lingüístico» es el más adecuado para llevar a cabo dicho análisis ya que, gracias a esta forma de proceder, aunque uno desconozca e incluso tenga gran dificultad para entender el comportamiento de otros, dispone, «sin salir de su casa, ni aun de su propio oído lingüístico interior», de un certero instrumento de reconocimiento. Gracias a este proceder lingüístico, uno cae en la cuenta de que, en realidad, conoce los modos de vigencia incluso de cosas en las que no ha participado directamente. Y esto es posible porque los «modos de vigencia» hay que referirlos al *sujeto universal que habla en el lenguaje*:

Tan unívocos e impersonales son los modos de vigencia, que ni siquiera sociales pueden ser llamados, sino que hay que referirlos más bien al anónimo sujeto universal que habla en el lenguaje (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 160).

³⁴¹ De la Introducción de Manuel Valdés.

Dos de las «Glosas castellanas» recogidas en *El alma y la vergüenza* contienen también esta sugerencia. En los comentarios sobre el «verbo traspunte», Ferlosio sitúa el fundamento de su argumentación en «...la impersonal voz de la Lengua -o, si se quiere, del Intelecto Agente-» (Sánchez Ferlosio, 2000, 269).

Al reflexionar sobre el fenómeno de la «isotopía» en *Guapo y sus isótopos* (Sánchez Ferlosio, 2009a) ⁽³⁴²⁾, afirma Ferlosio que el vínculo entre palabras que así se denomina tienen lugar «en el acervo de la lengua o, por así decirlo, en el olimpo mental del intelecto agente».

En *Non olet*, el análisis de la diferencia que existe entre los términos «caridad» y «solidaridad» (y la reflexión sobre el descrédito actual de la primera) incluye la siguiente reflexión: aunque las palabras puedan perder carga de valor (como ha ocurrido con «caridad»), parece que, semánticamente, siempre mantienen un reducto de fidelidad a su origen. Según Ferlosio, esto no se manifiesta en el nivel estrictamente gramatical sino, más bien, en el lingüístico, y comenta:

Afortunadamente las palabras tienen un límite, que nos impide abusar de ellas haciéndoles decir lo que queramos. Se acepte o se rechace designar esa ley suya propia y absolutamente impersonal como «intelecto agente», el caso es que sin ella sería imposible cualquier significar (Sánchez Ferlosio, 2003, 144).

Lo verdaderamente sugerente de esta idea es que Ferlosio no desecha la noción del «Intelecto agente», aunque tampoco la deja intacta. La interpreta desde la perspectiva que le proporcionan sus estudios de lingüística para identificar esa noción con algo verdaderamente abstracto e impersonal, pero al mismo tiempo encarnado y susceptible de estudio: la lengua.

Así pues la lengua es, como el Intelecto agente, intangible e impersonal, pero encarnado y susceptible de observación (a través de sus manifestaciones). Para entender mejor esta peculiar naturaleza de la lengua, puede ser pertinente -una vez más- la referencia a los estudios de Agustín García Calvo, quien, como ya sabemos, compartió con Ferlosio parte de sus indagaciones sobre asuntos lingüísticos (García Calvo, 1973, 22). Que la lengua es algo que se encarna, algo en última instancia no separable del mundo (o de la sociedad) viene a ser la idea guía del conjunto de estudios reunidos en *Lalia*, libro cuyo subtítulo es, precisamente, «*Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*». Todos los ensayos del libro giran en torno a la idea de un «entrecruce o confusión de la sociedad y la lengua como objeto de estudio» (Ibíd., 5).

La realidad lingüístico-social, por designarla de algún modo, resulta un todo indisoluble. (...) Practicar en él una abstracción para estudiarla separadamente, como si fuera un objeto, supone perder el objeto mismo del estudio (Ibíd., 10).

Pero, según García Calvo, no solo cabe hablar de una realidad lingüístico-social indisoluble. También afirma una unidad que podríamos denominar lingüístico-cosmológica, o físico-lingüística. Tal es la idea clave en «Cosas y palabras, palabras y cosas» (Ibíd., 225-268). Afirma García Calvo que, para describir los hechos de la lengua, no puede dar un paso sin aludir a la significación, y entonces está incluyendo el mundo en la descripción de la lengua; pero, al mismo tiempo, si describe el mundo debe describirlo con sus cosas, incluidos los hombres, es decir, debe hablar de los significados de la lengua. Con todo, el fenómeno es

³⁴² No se indica número de página porque esta frase no se encuentra en el texto propiamente dicho, sino en la solapa del libro, escrita por el mismo Sánchez Ferlosio.

francamente complejo pues, desde el punto de vista del mundo, la lengua es un ámbito distinto (y viceversa) (Ibíd., 225-226).

El lenguaje y su universo, el universo y su lenguaje, son cosas diferentes la una de la otra a pesar de todo, no por otra razón sino porque ellos sostienen que son cosas diferentes, y esa pretensión –real– es el primer fundamento de estructura de la realidad total en que ambos se suman, identifican o confunden. De manera que podemos vislumbrar cómo ambos son en realidad lo mismo (...); pero si en cambio con nuestra descripción unitaria afirmáramos nosotros a nuestra vez que ambos son lo mismo, en el mismo momento estaríamos diciendo realmente una mentira. Las fantasías de la realidad son realidades, y suprimirlas meramente hablando no es manera de suprimirlas (Ibíd., 227).

Por eso escribe García Calvo dos descripciones (del mundo y del lenguaje) en una *Banda de Möbius*. Cada una de las descripciones está escrita en lo que en principio parecen dos caras de un papel. Pero en realidad no lo son (Ibíd., 229-266) ⁽³⁴³⁾.

11.1.3. Lealtad a la palabra... y a los hablantes.

Como hemos indicado más arriba, se ha dicho que la preeminencia de la palabra, y la «lealtad lingüística», recorre la obra de Sánchez Ferlosio. Gonzalo Hidalgo Bayal por ejemplo, en su colaboración con el monográfico de *Archipiélago* de 1998, destacó la «lealtad lingüística» como uno de los rasgos propios de «la singularidad» de nuestro autor (Hidalgo Bayal, 1998, 14). En un estudio anterior, el mismo estudioso ya había afirmado que la palabra no solo es para Ferlosio un instrumento, sino que la consciencia de su valor es «fuente de ideas» para él, «centro del que surgen las grandes líneas de su pensamiento» (Hidalgo Bayal, 1994, 32).

Ya hemos apuntado que no nos parece posible destacar una única fuente motivacional, o una única premisa lógica de la obra de Ferlosio. Pero eso no impide señalar algunos rasgos de su obra (no más de cinco o seis), que son recurrentes y especialmente relevantes. Sin duda, el compromiso con la palabra es uno de ellos. Por eso, no diríamos que «*toda* la obra de Ferlosio se levanta sobre un elemento central, la preeminencia de la palabra» (Hidalgo Bayal, 1998, 14), pero sí podemos asentir ante el resto de afirmaciones de que se hacen en el siguiente fragmento:

Toda la obra de Ferlosio se levanta sobre un elemento central, la preeminencia de la palabra. La palabra, concebida como don, es elemento mediador entre la naturaleza y el hombre, por una parte, y entre los propios hombres, por otra, y, en la medida en que funciona como soporte de la naturaleza y como soporte del hombre, se convierte en elemento cimero de la realidad, en principio fundamental del conocimiento, o modo de relacionarse con los objetos, y de la sociedad, o modo de vivir entre los hombres (Ibíd., 15).

³⁴³ Por otra parte, hay aportaciones de García Calvo que confluyen con las de Ferlosio en cuanto a que el hecho impersonal de la lengua es algo que condiciona nuestro pensamiento. Un estudio sobre los conceptos de «fin» y de «causa» muestra esta coincidencia y, además, nos ofrece razones para confirmar un pluralismo de intelectos agentes encarnados como lenguas. Señala García Calvo el equívoco en el que se incurre al afirmar que, en ciertas lenguas antiguas, los procedimientos de indicación de la causa o del fin son deficientes. Lo que nos hace decir eso es la creencia de que hay un criterio sobre el que estimar los mecanismos de las lenguas, de modo que –siempre según esa creencia– las relaciones de causa-efecto y de acción-finalidad pertenecerían a la estructura de la Realidad. Esta creencia nos haría pensar que, desde edades antiguas hasta hoy, el discurso humano simplemente ha progresado, se ha hecho más capaz de pensar y expresar esas relaciones. Pero cabe dejar a un lado esa creencia y pensar que las relaciones de causa y fin son un ejemplo de la interpretación como Realidad de unos conceptos y esquemas lógicos engendrados por la reflexión de la lengua sobre sí misma. Sugiere García Calvo que objetivamos las estructuras y mecanismos de la lengua (de cada lengua); esa objetivación hace que, para los hablantes de cada colectividad lingüística, las estructuras y mecanismos de su lengua aparezcan como «hechos y cosas» (García Calvo, 1973, 96-97).

También habría que cuidarse de explicar las actitudes morales y políticas de Ferlosio solamente como consecuencia de la conciencia de la palabra y de la lealtad a la palabra, pero sí es cierto que, en parte, dichas actitudes cívicas no solo se expresan mediante un uso del lenguaje que quiere ser *leal*, sino que la voluntad misma de hacer ese uso de la palabra es ya una aportación con valor cívico. Así que, si se acepta nuestra advertencia contra la explicación monocausal de las actitudes morales y políticas de Ferlosio, asentiríamos ante estas afirmaciones:

De la *conciencia de la palabra* provienen la investigación lingüística, el esmero estilístico, la perfección formal; y de la *confianza en la palabra*, en cuanto elemento fundamental de la sociedad, provienen la fe en el conocimiento y las actitudes morales y políticas, los comportamientos literarios y extraliterarios que dignifican el significante y el significado del adjetivo «civil» (Ídem.)

Como ejemplos de las referencias que hace Ferlosio a esto que podemos denominar confianza en la palabra, o lealtad lingüística, podemos destacar los siguientes lugares:

- En «El castellano y la constitución», a propósito de ciertas consideraciones sobre la *promesa*, hay una referencia a *La tarea del héroe*, libro en el que, según Ferlosio, «Savater ha acertado a enunciar más bellamente que nadie el principio general de lealtad de la palabra: *que no se hable en vano*» (Sánchez Ferlosio, 2000, 195-196).

- «Votar en negro» es un artículo publicado en *El País* (26 de junio de 1993) en el que Ferlosio comenta un debate celebrado en televisión entre candidatos a la presidencia del gobierno. Afirma que la «importación» del debate electoral televisivo ha sido «una nueva catástrofe para la palabra y su esencial principio de lealtad». Y esta afirmación se apoya con la siguiente pregunta retórica: «¿qué puede quedar de la palabra en un coloquio cuya regla es la más rigurosa prohibición de entenderse o darse la razón en algo?» En este tipo de debates, la discordia es «fingidamente argumental»; en ellos, la cruda de realidad de una competencia entre meras «marcas» se encubre con «andrajos de palabras» (Íbid., 466).

- Similar fingimiento (y deslealtad a la palabra) tiene lugar en el Congreso de los diputados. En este contexto, la deslealtad a la palabra la manifiestan, entre otras cosas, los aplausos: «Ni siquiera –escribe Ferlosio– se aplaude a lo que se dice, a su significado –que ya estaría mal–, sino a la pertenencia del que lo dice, siempre que sea de los propios. Hoy parece que los diputados no se dan cuenta, ni imaginan siquiera, el efecto de ridículo, de vergüenza ajena, que suscitan en el televidente especialmente cuando no son más que 30 o 50 centímetros los que separan las manos que aplauden del rostro del aplaudido» (Sánchez Ferlosio, R., «Aplausos», *El País*, 29 de noviembre de 2010).

- Recordaremos por último otro artículo, publicado también en *El País*, el 19 de julio de 1992. Se trata de «Mendigos, tenderos, políticos», donde la lealtad a la palabra se expresa como imperativo de *consubjetividad*. La «rotura» de la consubjetividad consiste en que la palabra deja de pasar franca y llanamente al receptor, que ya no es tratado como sujeto, sino que se trata de «incidir sobre él como una herramienta actúa sobre un objeto». Este fenómeno se puede observar en el lenguaje político y también en la publicidad, pues ambos son ejemplos de comunicación que oculta el propio interés (Cf. Sánchez Ferlosio, 2000, 408-412).

Así que, ciertamente, la lealtad lingüística es una de las claves del pensamiento de Sánchez Ferlosio. Este rasgo tiene una serie de implicaciones que no son explícitas en sus obras, que muy posiblemente no se cuentan entre las intenciones del autor y que, quizá, él ni siquiera aceptaría. Y, sin embargo, consideramos razonables estas implicaciones, a las que nos vamos a referir a continuación, como parte de nuestro ejercicio de interpretación de la obra de Ferlosio. Nos referiremos a las implicaciones que para la moralidad y la civilidad tiene la «lealtad lingüística».

Pero antes, será necesario señalar el parentesco de esta actitud con las *máximas conversacionales* de Grice. Tras situar la intención comunicativa del hablante «como piedra angular en la teoría del significado» (Hierro, 1989, 341), Grice propuso, en *Logic and conversation* (1975), su distinción entre «implicatura convencional» e «implicatura conversacional». La primera tiene carácter semántico, y obedece solo a los rasgos convencionales de las expresiones; la segunda (la implicatura conversacional) es una implicación contextual o pragmática, es decir que se debe a los rasgos propios del contexto extralingüístico particular o se produce por el uso normal de ciertas expresiones (Ibíd., 353-354). La comunicación lingüística es una forma de *conducta cooperativa* que sirve a un propósito común a los hablantes, y de ello se derivan ciertas características del discurso con las que están esencialmente conectadas las implicaturas conversacionales. Este es el presupuesto de lo que él llama *principio de cooperación*, que se formula así: «haz que tu contribución a la conversación sea la requerida, en el momento en que tiene lugar, por el propósito o dirección aceptados del intercambio lingüístico en el que tomas parte». Este principio se particulariza en cuatro máximas, que expresan la necesidad de cooperación de los hablantes en cuanto a la cantidad de información suministrada, la calidad de la comunicación (que sea verdadera), la relación entre las palabras y el tema (relevancia) y el modo de la comunicación (claridad) (Ibíd., 1989, 354). Pues bien, consideramos que la «lealtad lingüística» en Ferlosio, aunque se formula a partir de unos intereses bien distintos de los de Grice, tendría en la práctica una significativa afinidad con el *principio de cooperación*; en otras palabras: ambos incitarían a una predisposición muy similar con respecto a la comunicación.

Como es sabido, las mencionadas máximas conversacionales se pueden generalizar para aplicarlas con un sentido y unas consecuencias de naturaleza moral. Es así que se puede hablar de un «imperativo moral presupuesto por la ética discursiva» en el que confluyen la voluntad de cooperar en la comunicación y el trato a la persona como fin en sí mismo:

Yo no puedo argumentar contigo con sentido si no te reconozco como persona, o, lo que es lo mismo, la ética discursiva exige que los que se involucren en una argumentación se respeten mutuamente como personas, es decir, como seres que tienen dignidad y no precio (Miranda, 2006, 72-73).

Por eso la ética discursiva concibe la comunidad en la que se puede argumentar como una comunidad abierta a la participación de todos los posibles afectados, de modo que encuentra una nueva formulación el imperativo categórico kantiano que obliga al respeto de la persona como fin en sí mismo (Ibíd., 73). Adela Cortina lo expresa perfectamente:

Quien pretenda argumentar con sentido tiene que haber aceptado ya siempre la siguiente norma, bajo la forma de imperativo categórico: que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen, por tanto, a exponer sus propios argumentos, a escuchar los ajenos, y a cumplir normas básicas en la lógica de la argumentación, como es la exclusión de la mentira. Rechazar esta norma fundamental supone desvirtuar el sentido de la argumentación, sea teórica o práctica (Cortina, 1988, 107).

Participar en el discurso y rechazar a otros participantes no es participar realmente en el discurso. Así, las éticas del discurso muestran que la exclusión de participantes o el trato asimétrico no son otra cosa que una pretensión de burlar el imperativo de la intersubjetividad, imperativo que se nos presenta como una nueva versión del imperativo categórico. Así lo explica Cortina a propósito de Apel:

Y al llegar a este punto, la ética de Apel conecta de nuevo con su cordón umbilical kantiano, y en este caso incluso hegeliano, identificando el reconocimiento recíproco de todos los seres dotados de competencia comunicativa, piedra angular del sentido de la argumentación, con el reconocimiento de todos como personas. (...) Este es el nuevo ser autónomo: el que tiene capacidad para defender con argumentos sus propuestas. Y no sólo tiene capacidad, sino también derecho, porque excluirle, negarle el reconocimiento, supone renunciar a los intereses objetivos del diálogo (Ibíd., 107-108).

Sin duda, estos caminos de la filosofía contemporánea no son los caminos por los que ha transitado Sánchez Ferlosio. Los caminos de su obra son otros. Y, sin embargo, podemos decir que ambos caminos transcurren por paisajes comunes, ya que la obra de Ferlosio está marcada por la «lealtad lingüística» y muestra actitudes que, estando como están conectadas con esa lealtad, tienen vigencia en lo moral.

Pero aún hay más que decir, ya que las actitudes que nacen de la preeminencia de la palabra también tienen vigencia política. Desde cierto punto de vista, no hay Estado de derecho sin libertad de argumentación. La libertad de argumentación es una de las vías por las que se hace efectivo el sistema de garantías que quiere ser el Estado de derecho. Ahora bien, la argumentación no es posible sin cooperación para la comunicación, no es posible sin fe en la palabra. Neil MacCormick ha mostrado estos vínculos al afirmar que las certezas del ámbito jurídico se basan en un «proceso argumentativo», y que esto las hace «problematizables y refutables». Lo importante de esta propuesta es que interpreta el Estado de derecho como aquella situación en la que la acción estatal se puede cuestionar. El control del poder se concreta, entre otras cosas, en la libertad de argumentación; el derecho a la defensa, o el derecho de las partes a contar con un juez imparcial también se pueden interpretar como derecho a la libertad de argumentación:

La idea del Estado de Derecho que aquí ha sido sugerida insiste en el derecho de la defensa a cuestionar y refutar la argumentación presentada contra ella. No hay seguridad contra un Estado arbitrario sin que tales cuestionamientos sean libremente permitidos y sujetos a aplicación por órganos del Estado separados y distintos de aquellos que acusan. En la litigación de Derecho privado aparece una exigencia similar en la necesidad de una visible imparcialidad del juez (MacCormick, 1999, 20).

Se suele decir que en el Estado de derecho las leyes (o sus intérpretes autorizados) zanján la discusión. Cierto. Pero lo que MacCormick parece sugerir es que sin esa discusión previa (incluidas las discusiones sobre la actuación del poder y sobre la ley misma), no hay Estado de derecho. Las afirmaciones del Derecho, que se establecen como justificación para la acción estatal, o para ordenar asuntos públicos o privados, deben siempre poder ser derrotadas o rebatidas.

El carácter argumentable del Derecho no es la antítesis del Estado de Derecho, sino uno de sus componentes (Ibíd., 1999, 21).

Las aportaciones de MacCormick nos sugieren que se da una sorprendente pero sólida coherencia entre dos aspectos del pensamiento de Sánchez Ferlosio, si bien el autor no ha hecho explícita dicha coherencia: es la que descubrimos ahora entre la «lealtad lingüística» y las

garantías que el derecho pretende asegurar, tal como vimos en el capítulo 7 de este estudio. La defensa que hace Ferlosio del formalismo y las garantías jurídicas (frente a la «perversión moral de la justicia»), o sus advertencias para que la justicia no olvide que el reo es siempre «uno de los nuestros», encuentran apoyo en la lealtad lingüística y en las actitudes ético-políticas que de ella se derivan.

11.2. El aprecio por lo perecedero

El Ferlosio abogado de lo perecedero y crítico con la alabanza de «lo que ha de permanecer» ya lo mostramos al analizar esa concepción de la lírica que, en una línea machadiana, es lírica de la temporalidad y, en consecuencia, proclama que «se canta lo que se pierde». Sobre todo, el aprecio por lo perecedero lo estudiamos cuando presentamos el «pleito entre los bienes y los valores» (v. 2.2.2.), tema para el que el texto de referencia es «El caso Manrique» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 186-241). Es importante recordar que, de *facto*, los bienes no ganan ese pleito. Solo lo ganan en el corazón del jurado: los bienes son «de una belleza y de una delicadeza únicas, de un encanto arrebatador», pero, una vez disfrutados en su momento, solo pueden ser objeto de añoranza, no se puede edificar una ideología sobre ellos.

¿En qué consiste, entonces, la defensa de los bienes? Ante todo, en recordar lo arrebatadores que fueron mientras duraron, y, además, en advertir que su menosprecio es nocivo, en la medida en que lo contrario de los bienes son los valores, y los valores solo surgen del *sacrificio* de los bienes de la vida.

Las inspiradas páginas de *El caso Manrique* reúnen en un café a unos imaginarios Menéndez Pelayo y Juan de Mairena que se enzarzan en una discusión sobre la interpretación de las *Coplas* de Jorge Manrique a la muerte de su padre. Ferlosio comparte la posición del apócrifo machadiano, y le hace hablar en base al concepto de la lírica que hallamos en «El arte poética de Juan de Mairena», texto que acompaña al *Cancionero apócrifo* publicado en 1926, con segunda parte en 1928 (Machado, 1988, 695-737). Este concepto es el de la lírica maireniana como lírica de lo temporal. Por tanto, es una lírica que parte del arrebatado ante lo perecedero, sí, pero también, y sobre todo, de la conciencia de que es perecedero. De ahí la exclamación de Mairena: *¡Se canta lo que se pierde!*

Acaso lo que llevó a Ferlosio a tener el acierto de imaginar una discusión sobre las *Coplas* haya sido el hecho de que, en «El arte poética de Juan de Mairena», parte del con-texto y el pre-texto de la reflexión es, precisamente, la poesía de Manrique. El apócrifo machadiano explica la lírica manriqueña comparándola con la de Calderón. Lo que hayamos en este último son conceptos e imágenes conceptuales que se pretenden intemporales y, en consecuencia, la poesía no *canta* aquí, sino que *razona* (Ibíd., 699). Manrique, en cambio, o, más bien, las estrofas de Manrique que Machado y Ferlosio consideran verdaderamente líricas, podríamos decir que cantan a lo perecedero *en cuanto que perecedero*; no evocan un concepto genérico (ni siquiera mediante el recurso a algo material y concreto erigido en icono), sino *aquellas* damas, *aquellos* tocados, *aquellos* olores... Ningunas *otras* damas, ni *el género de las damas*; ningunos *otros* tocados, ni *el género de los tocados*; ningunos *otros* olores, ni *el género de los olores*. Se evocan, en fin, cosas y gentes que fueron y ya no son, y que reciben su individualización precisamente del hecho de ser perecederos:

En la estrofa de Manrique, el poeta no pretende saber nada; pregunta por damas, tocados, vestidos, olores, llamas, amantes... El ¿qué se hicieron?, el devenir en interrogante individualiza ya estas nociones genéricas, las coloca en el tiempo, en un pasado vivo, donde el poeta pretende intuir las, como objetos únicos, las rememora o evoca. No pueden ser ya cualesquiera damas, tocados, fragancias y vestidos, sino aquellos que, estampados en la placa del tiempo, conmueven –¡todavía!– el corazón del poeta. (...) La emoción del tiempo es todo en la estrofa de don Jorge; nada, o casi nada, en el soneto de Calderón. La diferencia es más profunda de lo que a primera vista parece. Ella sola explica por qué en don Jorge la lírica tiene todavía un porvenir, y en Calderón, nuestro gran barroco, un pasado abolido, definitivamente muerto (Ibíd., 699-700).

Quien canta así quedará insatisfecho ante cualquier concepto genérico, ante cualquier reproducción. Este aprecio, este arrebatado ante lo percedero lo expresó magistralmente Ferlosio en un relato titulado «Plata y ónix», publicado por primera vez en *La Estafeta Literaria* (nº 268, 1993) y recogido en *El geco* (Sánchez Ferlosio, 2007 [2004], 105-127). Un pescador pierde la cabeza, queda arrebatado por el recuerdo de un espléndido salmón que en cierta ocasión estuvo a punto de capturar. Esta locura le produce notables trastornos. Finalmente, el diablo le ofrece la posibilidad de revivir lo que pasó, de volver a vivir aquel momento capturando –esta segunda vez sí– la añorada pieza. Pero entonces, cuando el diablo pone en marcha la repetición, el pescador (que, no por casualidad –suponemos–, se llama Rafael) detiene la milagrosa experiencia y se produce el siguiente diálogo:

Pescador. - ¡Basta! ¡Es una mentira! ¡Esto no alegra, no vale, no me es nada...! [...]

Diablo. - ¡Qué ha hecho usted, insensato! ¡Cuando ya iba a ser suyo finalmente! ¿Por qué lo ha abandonado?

P. - No me satisfacía, no sabía a nada.

D. - ¡Pero si era el salmón de aquella tarde! Aquél por el que vendía su alma al diablo. El de tanta amargura y desconsuelo. El mismo que iba ahora usted a coger. ¡El mismo!

P. - ¡No, no era el mismo!

D. - ¿Cómo que no era el mismo? (...)

P. - Sí ya sé que era el mismo. *El mismo, pero no aquél.*

D. - ¡Aquél! ¡Sí que era aquél! ¿Por qué dice que no? ¿No lo ha reconocido como aquel de entonces?

P. - Sí, ya sé yo que éste era aquel de entonces pero no aquel aquél de aquel entonces.

D. - Palabra, don Rafael, que no le entiendo.

P. - *Las cosas perdidas no tienen paraíso.* Aquel aquél se fue. ¡Se fue, rompió el sedal, se me escapó! ¡No hay alma que yo pudiese dar al diablo, mil veces que naciera, bastante para volverme al que escapó!

D. - No le comprendo, de verdad, señor; ¿por qué no era aquél este salmón? ¿Por qué no le sabía a nada cogerlo? ¡Si era el mismo, señor (...) y aquella misma tarde!

P. - *Sí, aquélla misma, pero ya escapada, ya jugada y perdida como primogénita, donde todo retorno se sabe segundón y sucedáneo. Mire, ustedes habitan en la eternidad; no pueden de ningún modo comprender esta especial y tal vez loca y vana condición que a los hijos del tiempo nos embarga. El paraíso de las cosas perdidas es una mentira, un imposible, contradictio in terminis.*

D. - Ay, pues así será si usted lo dice... (...) (Ibíd., 124-126)

La incapacidad del diablo para comprender al pescador nos sugiere algo nuevo sobre el aprecio por lo percedero, a saber: que solo los mortales sienten el arrebatado ante lo mortal. La eternidad parece cegar para el encanto de lo percedero. La percedero es algo que puede producir nostalgia, dolor, pero es también algo de lo que solo pueden disfrutar, que solo pueden conocer como tal, los mortales.

Y aun queda algo que comentar sobre este relato. El salmón bien puede interpretarse como imagen de «los bienes», de los gozos que fueron y ya no son. Pero ¿acaso no puede interpretarse

también, por ejemplo, como imagen de los que murieron en la historia, víctimas del furor de la dominación?, ¿acaso no puede interpretarse también, por ejemplo, como imagen de los gozos y la vida arrebatados por el sufrimiento? También estos últimos, como las damas, los tocados y los olores de las *Coplas*, son por definición irrecuperables. Por eso el dolor y la muerte son irreparables. Vemos, pues, que el aprecio ferlosiano de lo percedero es una forma de estar en el mundo y de mirar a las cosas. Por eso dicho aprecio no solo se manifiesta en el tema de los *bienes* y los valores, sino que determina asimismo la crítica de la «mentalidad expiatoria» y todas sus variantes: la idea de que el sufrimiento presente se justifica o encuentra consuelo en los beneficios futuros; el culto al propio yo que se basa en los méritos y los logros alcanzados y que, por tanto, vive sin ver otra cosa que *desafíos*; el sufrimiento ofrecido en aras de la victoria, que se convierte en *un absoluto* (ya sea en el campo de batalla o en la cancha deportiva); la ética del esfuerzo y el trabajo, el culto a la productividad; el patriotismo que apela a la sangre de los que cayeron en el pasado... Como sabemos, el propio Ferlosio expresa esta última variación sobre el tema del aprecio por lo percedero a partir de la ya célebre y terrible frase atribuida a Napoleón ante la multitud de soldados franceses muertos en la batalla. Si Napoleón, en nombre de *Francia*, pudo afirmar que «todo esto lo remedia una noche en París», Ferlosio, en nombre de *los franceses*, y del aprecio por lo percedero, insiste en el carácter irreparable del dolor y de la muerte. La *patria*, pues, sería el *valor*, y los soldados los *bienes* cuyo sacrificio viene exigido por el patriotismo o por las diversas formas que puede adoptar el furor de la dominación. De modo que Francia venía así a convertirse en enemigo mortal de los franceses (Cf. Sánchez Ferlosio, 1992, I, 418). Si en el lugar de *Francia* ponemos el *Progreso de la humanidad* o la *marcha de la historia*, veremos que las denuncias de Ferlosio contra la tiranía del *sentido*, o sus críticas a las lecturas armoniosas de la historia (filosofías e ideologías de corte hegeliano) también se enraízan en su aprecio por lo percedero.

Pero, situándonos en un nivel de abstracción más alto, aún podemos decir que en la obra de Sánchez Ferlosio es recurrente el aprecio por las partes frente al todo: por la «carne de cañón» concreta que hace a los individuos frente a la determinación cualitativa que solo los identifica en cuanto que ejemplares de un género; por *los franceses* antes que por *Francia*, sí, pero también aprecio por cada uno de los elementos de la narración frente a su sentido final; aprecio por cada uno de los momentos vividos frente a la afirmación de un Yo trascendente, frente al fetiche de la univocidad de la persona; aprecio por cada uno de los *cantares* de los sujetos anónimos frente al *autor* hipostasiado; por cada uno de los lances, por cada una de las figuras ejecutadas en la danza frente al designio de registrar tantos en una competición... en fin, aprecio por cada instante del *tiempo consuntivo* frente al todo buscado cuando se vive en el *tiempo adquisitivo*, aprecio por lo que visible y palpablemente resplandece mientras se quiebra (*splendet dum frangitur*) frente a lo que brilla desde siempre y para siempre en alguna remota eternidad.

Por expresarlo frente a un clásico castellano: podríamos caracterizar la actitud existencial de Ferlosio diciendo que es diametralmente opuesta a la que expresa el *todo se pasa, Dios no se muda* de Teresa de Ávila. En efecto, una forma de expresar el aprecio de Ferlosio por lo percedero puede consistir en presentarlo como abogado de *lo que se pasa* frente a los dioses que, no solo *no se mudan*, sino que piden el sacrificio de *lo que pasa*. Ante esta actitud, creemos que sería necesaria cierta cautela, a fin de hacer justicia a las religiones en cuanto a su relación con lo percedero. Ciertamente que las religiones históricas (y, desde luego, el Cristianismo) han movido,

muy frecuentemente y a muchos, a un menosprecio de lo perecedero. Sin embargo, es necesario señalar que, aunque las religiones (incluido el Cristianismo) han deseado *eternizar*, tal deseo no significa que necesariamente se desprecien los *bienes*. Como ha señalado Carlos Gómez, «el análisis fenomenológico de los textos religiosos podría quizá mostrar que lo que sobre todo se anhela es eternizar la belleza y el *bien de la vida*» (Gómez-Muguerza, 2007, 313) ⁽³⁴⁴⁾.

Esta última expresión («eternizar la belleza y los bienes de la vida») tiene demasiados ecos en el pensamiento de Sánchez Ferlosio como para que evitemos mencionar, aunque solo lo apuntemos como posibilidad, que se puede pensar en algo así como una «religión de los bienes». Acaso el único sentido posible de la religión no sea la *negación* de este mundo. La religión también puede nacer de la *afirmación* ⁽³⁴⁵⁾, de un deseo que tiene por objeto la vida, los bienes. Según Carlos Gómez, la religión no es primariamente una reacción compensatoria, sino una afirmación: no surge tanto del temor cuanto del deseo. El deseo, ciertamente, solo es eso: deseo, y no posesión ni conocimiento cierto (Cf. *Ibíd.*, 314). Pero es que no es otra la esencia de lo que, con Sánchez Ferlosio, hemos llamado «bienes».

Este aspecto «afirmativo antes que reactivo» de la religión lo describe bellamente Gómez a propósito de una crítica de Bertrand Russell a la supuesta forma de pensar de los creyentes. Russell consideraba que los creyentes, a la vista del mal, piensan otro mundo en el que las cosas se enderezarían, y comparaba esta forma de pensar a la de alguien que, al abrir una caja de naranjas y ver que las primeras están podridas, afirmase que las del fondo deben estar sanas. Pero, a la hora de interpretar lo que piensa el creyente, Carlos Gómez ha planteado las cosas de otro modo:

No se trata de exaltar frente a la miseria la plenitud, ni de primar el camino que supuestamente iría de las tinieblas del mundo a Dios, como si el creyente esperase tras las naranjas podridas las sanas, pues lo cierto es que algunas saben a gloria (...). Y no me refiero sólo al placer, aunque también, sino asimismo al estremecimiento de la belleza y, sobre todo, al desbordamiento y conmoción provocados por las experiencias de generosidad y amor, que también se dan entre nosotros y que, como Kant sabía bien, llegan a suscitar nuestro entusiasmo. El creyente toma pie en esas experiencias y confía en la Bondad primordial, no *por* la podredumbre del mundo, sino *pese a* la podredumbre; no *por* el mal, sino *a pesar* del mal; no *porque* es de noche, sino *aunque* es de noche (*Ibíd.*, 315-316).

11.3. Crítica de la «experiencia centrípeta».

«Poner el mundo en casa es la manera de lograr que jamás se acceda a él» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 42). Esta frase de Ferlosio resume bien la constante de su pensamiento a la que nos vamos a referir en este apartado. Analizaremos a continuación su significado y sus implicaciones.

Como ya vimos en el capítulo 1 de este estudio, del concepto de significación de Sánchez Ferlosio se desprende una importante consecuencia: la crítica a los «lenguajes adaptados», en

³⁴⁴ Gómez introduce esta afirmación en el contexto de una afirmación más concreta. Afirma que los textos religiosos anhelan eternizar la belleza y el bien de la vida para negar que el anhelo de reparación del dolor de las víctimas de la historia sea la única inquietud canalizada por la religión.

³⁴⁵ «Afirmación», o «carácter afirmativo» no tiene aquí el sentido que anteriormente se le ha dado (utopías como programa político, o espera de una facticidad “de reemplazo”), sino el de afirmación del bien de la vida y del mundo, frente a una religiosidad de carácter meramente reactivo.

los cuales la significación no es un *movimiento* sino que se concibe como una *cosa* que se puede presentar como tal al sujeto, ahorrándole dicho movimiento (v. 1.3.2.). Los lenguajes adaptados –decíamos– favorecen una mirada egocéntrica. Pues bien, vamos a explicar ahora cómo, en el conjunto de la obra de Ferlosio, esta tesis se presenta de forma recurrente, pero generalizada como crítica de la experiencia *centrípeta*. Consecuencia de esta crítica de la experiencia *centrípeta* sería el aprecio y el interés por una experiencia «centrífuga» (movimiento de *salida* hacia las cosas). He aquí el fragmento en el que se hace explícito el interés y el aprecio por una forma de experiencia que sea centrífuga (aunque, en rigor, «experiencia centrífuga» sería una expresión redundante):

Si, como ocurre en realidad, la significación no es el punto de llegada, sino el viaje mismo, o sea, el irreversible movimiento de la mente hacia las cosas (...), entonces no es posible poner a otros sujetos en relación con ellas más que haciéndose acompañar consubjetivamente en ese mismo *movimiento centrífugo* –lo que, a la postre, no quiere decir, sino que todo proceso intelectual ha de ser, por esencia, actividad; no puede ser pasiva recepción (Ibíd., 40).

Como podemos observar, se trata, en definitiva, de profundizar en las implicaciones del hecho de que la significación no sea la recepción pasiva de algo inerte, sino un movimiento emprendido por el sujeto. En *Personas y animales en una fiesta de bautizo* (texto de 1962 que puede considerarse el ensayo más antiguo de Ferlosio) ya se habla de ello, y se expone el consecuente rechazo de la idea de *adaptación*. Así que en este texto aparece la que seguramente es la primera referencia a la forma *centrípeta* de experiencia en la obra publicada de Ferlosio. La verdadera experiencia no es un anodino trato de lo igual con lo igual, no es una identificación con lo ya conocido, sino un encuentro con un afuera, con la alteridad. Por eso la pretensión de una significación adaptada a un receptor determinado no es verdadera significación, sino un instrumento autoritario y, sobre todo, la negación de toda «virtud cognoscitiva». Por tanto, al presentar una imagen adaptada de la alteridad (en este texto, Ferlosio se refiere a la naturaleza, que sería la alteridad por antonomasia), se la hace inaccesible a la experiencia, ya que se reduce el objeto a «la *centrípeta* inmediatez de su relación con el sujeto»; se sustrae así el objeto a «la actitud categorial en que se asienta la experiencia» (Ibíd., 42-43).

Es cierto que, al reflexionar sobre la narración en la primera de las *Semanas del jardín*, Ferlosio sostuvo que cierta forma egocentrismo es condición necesaria de «lo que quiera guardar o simular el carácter de experiencia» (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 89). Ahora bien, hay que advertir que, en ese contexto, en realidad Ferlosio habla de «centralización», y lo que defiende es que en la experiencia no puede faltar un sujeto. Dicha centralización (que, por lo demás, es consecuencia de análisis lingüísticos del tipo de los llevados a cabo por Bühler sobre el campo mostrativo o sobre la segunda y la tercera persona) no implica que la experiencia sea una adulteración de la alteridad que la reduzca a lo ya conocido por el sujeto. Lo único que en aquel contexto se afirmaba era que toda experiencia es experiencia *de un sujeto* y solo como tal puede comunicarse en la narración; de modo que la narración siempre tiene un determinado eje de coordenadas que tienen como referencia a dicho sujeto. En fin: la experiencia ha de partir de un sujeto, y con referencia a tal centro de coordenadas será narrada, pero, si ha de haber experiencia, nada puede ahorrarle al sujeto ese movimiento de partida.

Las páginas de *Personas y animales...* a las que antes nos referíamos pueden considerarse el lugar de la obra de Ferlosio en el que se encuentra la exposición fundamental de la constante a

la que nos estamos refiriendo. Veamos ahora, brevemente, cómo esta constante se ha manifestado en otros lugares, y no a propósito de la *adaptación*, sino al hilo de otros temas.

- En un párrafo de las *Semanas del jardín* distinto al citado anteriormente, Ferlosio, al referirse a la distinción entre *placer funcional objetivo* y el *placer funcional subjetivo* (v. 2.1.4.), explica que, mientras el placer funcional objetivo domina en el juego de los niños (que disfrutan con la mera manipulación del material, del objeto), el placer funcional subjetivo domina en el juego de los adolescentes y los adultos. En los juegos de los adultos (y sobre todo en los que son competitivos, o *agónicos*) el material solo es un medio para la complacencia del sujeto consigo mismo (Ibid., 101-103). Ferlosio manifiesta su interés por el éxtasis del niño que juega con un objeto (*olvidándose de sí mismo*, podríamos decir) y su poca simpatía hacia la autocomplacencia del jugador que busca un placer funcional subjetivo (y, especialmente, hacia la autocomplacencia por la victoria en los juegos *agónicos*). Como se podrá apreciar, esto es coherente con su interés por el movimiento hacia las cosas que caracteriza a la experiencia centrífuga y con su crítica del egocentrismo propio de la experiencia centrípeta.

- Semejante es la actitud que hallamos en las primeras páginas de *Mientras no cambien los dioses...*, donde Ferlosio se lamenta de la creciente «deportivización» de las motivaciones en todo empeño humano. En efecto, mucho de experiencia y actitud centrípeta hay en esta mentalidad que nuestro autor describe como «reversión sobre el interés por el sujeto de muchas cosas en que antaño pudo predominar el interés por el objeto». De ahí que, en el mundo de hoy, parece que los hombres, en los obstáculos que encuentran, no ven ya un mero problema que hay que superar para alcanzar un determinado designio, sino solamente «provocaciones a su autoestimación, incitaciones a poner a prueba el yo» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 355).

- La «onfaloscopia» puede interpretarse como otra forma de experiencia centrípeta. En el marco de su crítica a los discursos identitarios (especialmente, los nacionalistas), introduce Ferlosio este término para describir la tendencia que tienen los individuos (y sobre todo los pueblos) a considerarse el centro del mundo y, sobre todo, a juzgar que algo es bueno o digno de interés solo por ser *mío*, o *nuestro* (Cf. Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 58-59). La tendencia centrípeta de la onfaloscopia afecta al yo individual pero, sobre todo, al yo colectivo: «el onfaloscopio individual de cada Yo se reproduce, reenfoca y reorganiza hacia el común ombligo de los Yos plurales, de los grupos, de los grupos de grupos, hasta llegar a las presuntas identidades étnicas» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 248).

- En «La forja de un plumífero», y en tono crítico –por no decir que despectivo– Ferlosio se refirió a la «estrechez psicologista» y al «exacerbamiento actual del individualismo» (Sánchez Ferlosio, 1998, 82). No parece demasiado aventurado relacionar esta crítica con la «deportivización» a la que hemos aludido más arriba. Pero, además, el exacerbamiento del individualismo también se manifiesta como búsqueda de una perfección individual (de una *salvación personal*). Hay mucho de experiencia centrípeta en la actitud de quien busca una «salvación personal», lo cual redundaría en una ética «carente de objeto moral», en una «ética sin prójimo» (Sánchez Ferlosio, 1986, 161). No debería sorprender que semejante ética se emparente con la ética de autosuperación que caracteriza, por ejemplo, al deportista o al empresario imbuido de la ética del trabajo, ética que, en «Las cajas vacías»,

Ferlosio calificó de «intransitiva» (Sánchez Ferlosio, 2000, 65-66). Este carácter intransitivo es claramente afín a la experiencia «centrípeta».

- En «La señal de Caín» Ferlosio abordó esta misma cuestión de la intransitividad, pero lanzó el ataque por otro flanco. Como ya se indicó en el capítulo 7, la contaminación jurídica de la moral supone que esta -la moral- deja de consistir primariamente en la conciencia de la irreparabilidad del sufrimiento, y se convierte en una cuestión de cuentas que hay que saldar (v. 7.3.2.). Esta es otra forma de «intransitividad» y, por tanto, de anulación de la experiencia «centrífuga». En efecto, según Ferlosio, la conciencia del daño objetivo es el «último y único posible fundamento de la idea de culpa». Pero si la moral tiene que ver primariamente con el restablecimiento de la armonía (ya sea externa, o de la conciencia consigo misma), resulta que la acción culpable deja de ser tal en virtud de lo que, para Ferlosio, la hace ser sencillamente *mala*: el dolor infligido y padecido (Ibíd., 107-108)

- Mucho de lo escrito por Sánchez Ferlosio sobre asuntos pedagógicos en *La hija de la guerra y la madre de la patria* (v. 10.4.1.) resulta igualmente coherente con la idea de que la experiencia verdadera y deseable es un movimiento centrífugo hacia las cosas. Baste ahora recordar la idea de que, por definición, toda enseñanza es enseñanza pública, en el sentido de que los conocimientos, por su propia condición, no son susceptibles de «ser llevados o tan siquiera acercados» al alumno, sino que exigen «que sea él el que salga a buscarlos fuera, en la pura intemperie personal, mostrenca, en la tierra de nadie, en la que, por definición, surgen y están» (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 30-31).

En efecto, esta vivencia y propuesta de la experiencia centrípeta recorre la obra de Sánchez Ferlosio. En un artículo publicado en 2005, Tomás Pollán señaló esta constante y la propuso como clave de lectura fundamental de toda la obra ferlosiana. El artículo fue incluido en el catálogo de una exposición organizada como homenaje a nuestro autor y es, sin duda, uno de los textos sobre la obra de Ferlosio más estimulantes y lúcidos de los que disponemos. Aunque no es muy extenso, es de los pocos estudios que se sitúan en el plano en el que aquí hemos querido situarnos. En efecto, Pollán propone una clave de lectura de toda la obra de Ferlosio, a pesar de reconocer que no hay «ni un sistema de pensamiento ni una Weltanschauung ni, todavía menos, una ideología». Pero, aunque no haya en Ferlosio tales cosas, sí hay, según Pollán, una determinada «actitud cognoscitiva» (Pollán, 2005, 46). Pues bien, dicha actitud consiste, precisamente, en la vivencia y propuesta de una experiencia centrífuga (relacionada con la concepción de la significación a la que ya hemos aludido):

Es esta modalidad de *experiencia* caracterizada por el movimiento centrífugo hacia las cosas, respetando su extrañeza y soberanía irreductible, la que confiere un aire de familia a todos sus escritos [de Sánchez Ferlosio] y da pie a que se pueda hablar de una *perspectiva ferlosiana*, aunque habría que precisar inmediatamente que se trata de una perspectiva que, paradójicamente, se niega a sí misma, como perspectiva objetivada y cosificada, centrípeta y autorreferente, en el propio movimiento de referencia intencional que caracteriza el conocimiento. La protección de la distancia con las cosas y el respeto de la alteridad son indisociables de la crítica implacable de toda forma de manipulación cognoscitiva que, obedeciendo a una obsesión centrípeta, tienda a allanar las distancias y a exorcizar la extrañeza de las cosas. Es por el campo privilegiado de la antropomorfización de la naturaleza por el que Sánchez Ferlosio comienza la crítica, poniendo de manifiesto el alcance y las nefastas y graves consecuencias cognoscitivas, prácticas y pedagógicas que comporta la inmunización contra el conocimiento de la alteridad (Ídem).

El diagnóstico de la cuestión es francamente certero. Por nuestra parte, solo nos restaría insistir en lo que ya dijimos: por las razones que se han expuesto, no creemos que se pueda señalar una única clave de interpretación de toda la obra de Sánchez Ferlosio. El aislamiento de este rasgo de su obra (una experiencia caracterizada por el movimiento centrífugo) es verdadero pero insuficiente si es que se trata de proporcionar las claves o ideas-guía de los ensayos y artículos de Ferlosio.

11.4. Una particular actitud ante la modernidad.

A lo largo de la producción de Sánchez Ferlosio, encontramos diversas manifestaciones de una actitud crítica con la Modernidad (y por momentos, particularmente, con la Ilustración). Recordaremos ahora las ya mencionadas y señalaremos algunas otras. Ferlosio ve en la modernidad la era de los grandes Estados nación, que no son sino agentes de la dominación que hemos denominado «ad extra»; la era de la razón de Estado que legitima la dominación «ad intra» (v. 5.1. y 7.1.); la era del individualismo liberal (v. 9.4.), del culto a la productividad (v. 10.1.), de la subtetivización del sentimiento de culpa (v. 7.3.2. y 9.1.3.). En cuanto a los ideales más específicamente ilustrados, Ferlosio señala repetidamente el lado oscuro del progreso, denuncia la «arrogancia del moderno», critica la apresurada distinción entre lo racional y lo irracional, entre lo racional y lo supersticioso (distinción que, en sí misma, considera irracional). Son, en fin, gestos de época, que sitúan a nuestro autor en continuidad con el pensamiento contemporáneo (especialmente, con autores como Adorno o Benjamin, que, como hemos visto, son frecuentemente citados en los ensayos y artículos que hemos estudiado).

Pero, sin duda, el modo en que Ferlosio expresa esta actitud, típica del pensamiento contemporáneo, incluye algunos elementos que configuran una perspectiva muy personal. El más significativo es su predisposición a actuar como abogado defensor de la antigüedad y de lo medieval. No estamos ante un pensamiento *premoderno*, si por tal se entiende el movido por la pretensión de una u otra forma de *restauración*. Pero sí es cierto que Ferlosio, lector y estudioso voraz de monografías, crónicas, historias y cartas de épocas pasadas, encuentra en el mundo antiguo y medieval costumbres e ideas que puede admirar y, sobre todo, puede utilizar para castigar la «arrogancia del moderno». Por ejemplo: ensalza la ciudadanía griega de la antigüedad como más admirable que la moderna; reconoce que la escolástica medieval aportó más a la denuncia de la barbarie durante la conquista de América que el humanismo renacentista; considera algunos elementos de la visión medieval de Dios más respetuosos con el sufrimiento que las teodiceas modernas; aprecia ciertos rasgos democráticos de la vida en la ciudad medieval frente al autoritarismo centralista y belicoso del naciente Estado moderno en el siglo XV... En fin, alguien que ha rechazado la unión del cristianismo con el poder, ha denunciado la «larga hegemonía» cultural y moral del cristianismo, y su «monopolio policiaco de la verdad» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 110-111) no puede ser descrito sin más como un «premoderno», pero sí cabe afirmar que en la obra de Ferlosio la actitud crítica ante la Modernidad y la Ilustración se expresa mediante la manifestación de ciertas simpatías premodernas. Así podemos describir la actitud de alguien que ha escrito una frase de este tenor:

«Es cierto que no puedo añorar tiempos que no he conocido, pero sí puedo hacer comparaciones y odiar el tiempo de hoy» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 364).

Veamos todo esto con algo más de detenimiento, refiriéndonos a los pasajes de Ferlosio que resultan más significativos al respecto.

11.4.1. Los albores de la Edad Moderna: «El despertar de la bestia».

Cuando, en el «Apéndice IV» de *Esas Yndias equivocadas y malditas*, Ferlosio explica los motivos del interés de dicho estudio, pone de manifiesto que, desde su punto de vista, el comienzo de la Edad Moderna es el comienzo de la época en que, por antonomasia, la historia es *historia de la dominación*. En efecto, el mencionado escrito no pretende incoar un «proceso a la conquista», sino a la Historia Universal. Lo que ocurre es que, en el descubrimiento, conquista y colonización de América, Ferlosio ve «el primer movimiento del último despertar de la gran bestia». Esa gran bestia parece tener su hábitat propio, su momento de esplendor, en la modernidad. Por eso la conquista de América se sitúa en el mismo umbral del despertar de la bestia... «o más bien entre el oscuro pero cada vez más esclareciente sueño de la Edad Media y la deslumbradora pero terrorífica pesadilla de la Edad Moderna» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 759). Por lo que respecta a España, el despertar de la bestia se manifestó en la consolidación del poder de los Reyes Católicos. De ahí que, más para rechazar a Isabel de Castilla que para alabar a sus opositores, Ferlosio ha manifestado en repetidas ocasiones su condición de «beltranejo». La explicitación de esta simpatía es además ocasión de desmentir los lugares comunes sobre las bondades del Renacimiento:

En Villalar sucumbe, bajo las negras armas del Renacimiento, la última y la mejor promesa de los dioses medievales. Quien se pronuncie por los Comuneros no puede ignorar que está lanzando a la vez, y sin posibilidad de componenda, un entredicho sobre el Renacimiento, que está poniendo en cuestión uno de los más sólidos mitos y beaterios de la historiografía occidental, que está desafiando la aplastante opinión de los siervos de la historia, casi unánimemente entusiastas o fanáticos de lo renacentista, y que está alzando, en fin, un estandarte que se ha hecho entretanto infinitamente más débil y más desesperado de cuanto pudiera serlo en Villalar. La bondad del Renacimiento es ciertamente una superchería de siervos de la historia, que quien quiera que piense en la vida de las gentes y no en la autorrealización histórica del Estado no dejará de poner en duda o de impugnar (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 109-110).

También en «El ejército nacional» se plantea esta cuestión. Con el fin de explicar lo que el ejército significa en el Estado moderno, Ferlosio hace referencia a la diferencia entre la sociedad y la política en la Antigüedad y al comienzo de la Edad Moderna (v. 6.5.). Ni Roma ni aún menos Grecia fueron ni quisieron ser lo que desde la Edad Moderna se entiende por «naciones» (Sánchez Ferlosio, 1986, 77-78). A los antiguos les era ajena la idea de un tercer poder (central) distinto de la nobleza y del estado llano; este tercer poder solo se dio a partir de las conquistas de Alejandro Magno en el mundo helénico y a partir de Octavio Augusto en el romano. Las monarquías europeas medievales no conocieron este poder, que, como tal, surgió en el Renacimiento. Este tercer poder solo lo hacen aparecer en la historia las empresas exteriores, especialmente las empresas agresivas de conquista (Ibíd., 78).

En este sentido, el Estado es un agente de la dominación y nace como tal. Por eso Ferlosio está interesado en el análisis que hace Carl Schmitt de la relación entre tecnicidad y razón de Estado, relación que es especialmente obvia en el Estado moderno (v. 7.1.). En «La policía y el Estado de derecho» cita este fragmento de *La dictadura*, en el que intercala una aclaración sobre lo que él cree que significa «Estado moderno» para Schmitt:

El Estado moderno [donde tiendo a creer que por «moderno» hay que entender más bien «de la Edad Moderna» en sentido historiográfico, o sea de los siglos XV, XVI, XVII y XVIII –paréntesis de Ferlosio-] ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teórico suyo, la teoría de la razón de Estado, es decir, una máxima sociológico-política que se levanta por encima de la oposición de derecho y agravio y se deriva tan sólo de las necesidades de la afirmación y la ampliación del poder político (Schmitt, 2013, 37-38. Citado en Sánchez Ferlosio, 1992, I, 655).

11.4.2. Los «fantasmones» sustitutos de Dios.

Pero, más que los aspectos históricos, nos interesan aquí los elementos ideológicos de la crítica a la Modernidad. Hemos mostrado que Sánchez Ferlosio es especialmente sensible a la producción de nuevos dioses y nuevos fetiches ideológicos. Desde su perspectiva, la Modernidad ha sido un tiempo fecundo en la producción de estos fetiches. Así pues, la «abolición de Dios» no ha sido tan benéfica como se podría esperar, ya que el culto a Dios ha sido reemplazado por el culto a «otros fantasmones semejantes, como el Individuo autónomo y emancipado, la Razón, la Historia Universal, el Progreso, la Grandeza del Hombre y de la Marcha de la Humanidad, etcétera» (Sánchez Ferlosio, 2000, 427-428). En particular, conviene decir que Sánchez Ferlosio ha cuestionado con frecuencia ideales ilustrados. Y esto en dos posibles sentidos. O bien ha criticado esos ideales en sí mismos, señalando sus aspectos oscuros y nocivos, o bien ha mostrado que esos ideales se realizaron mejor en la Antigüedad y la Edad Media. Veamos cuáles son, para Ferlosio esos «fantasmones» sustitutos de Dios.

El humanismo.

¿Y si el humanismo renacentista fuese una superchería? ¿Y si la humanidad que mostraron los que se opusieron a la barbarie de la conquista de América tuviese sus raíces en la Escolástica medieval? Así lo cree Sánchez Ferlosio, quien, como ya se mostró, opina que las únicas «reservas de humanidad» (a no confundir con «humanismo») capaces inspirar actitudes de respeto ante los indios no estaban en «el tan cacareado espíritu renacentista» sino en la escolástica tardía (v. 5.3.1.):

Los únicos que hicieron saltar la chispa del escándalo ante la barbarie desencadenada del renacentismo [sic.] fueron los anticuados continuadores de Tomás de Aquino. El renacentista y humanista era el doctor Sepúlveda, que resucitaba, sin empacho, la doctrina aristotélica según la cual la conquista y dominación estaban justificadas si eran impuestas por un pueblo más culto sobre otro más inculto y bárbaro; el medievalista y retrógrado era Melchor Cano, discípulo predilecto de Vitoria, que negaba, en cambio, que la superioridad cultural confiriese ningún derecho de soberanía sobre el más primitivo (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 553).

Para Ferlosio, la legitimación de la dominación y el humanismo pueden considerarse cómplices. Es nada menos que en los frescos pintados por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, considerados la cumbre del arte renacentista, donde nuestro autor ve el testimonio de esta complicidad. En «La mentalidad expiatoria», estos frescos los considera un «póster propagandístico, apología del creador y su creación» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 462), un reflejo de la mentalidad que asimila el dolor, reintegrándolo como contrapunto en «la música del Todo» (Ibíd., 465). Así es como el Juicio Final de Miguel Ángel se convierte en apología de la Historia Universal y testimonio de la complicidad del humanismo renacentista con la dominación:

La integración del sufrimiento en la armonía universal, autoritariamente impuesta por aquel verdadero cómplice del poder de Dios en la apología de la Sixtina, otorga un nuevo vigor universal a la miserable ideología que justifica el dolor como necesidad de capitalización, como inversión rentable para la gran empresa de la historia y de la humanidad, (...) haciendo realmente dudar si el pretendido humanismo renacentista, en vez de consistir, como se admite, en el intento de incoar realmente en este mundo un nuevo espíritu de humanidad, no consistió más bien en pintar con colores más falazmente humanos un mundo sólo dispuesto a acrecentar, bajo tal capa, el ya alto grado de inhumanidad (Ibíd., 465-466).

Según Ferlosio, solo «una gran falta de imaginación teológica» impide ver que, siendo Dios el objeto inventado como destinatario de la alabanza incondicional y absoluta, el Hombre o La Humanidad, una vez puesto como objeto con idéntica función, deviene, de hecho, un dios (Sánchez Ferlosio, 2000, 77). Esta tendencia a la alabanza incondicional al Hombre o a la Humanidad es indicio de un sentimiento de autosatisfacción con el propio tiempo y con el propio mundo, lo cual es, según Ferlosio, una característica de la Modernidad (Ibíd., 78-79).

El Progreso.

Sabemos ya, por el estudio que hemos llevado a cabo, que Ferlosio es un gran crítico del ideal del Progreso, entre otras cosas, por lo que comporta de «mentalidad sacrificial» y culto a la productividad (v. 4.2. y 10.1.). A lo que vamos a referirnos aquí es a un aspecto más fundamental de la crítica al progreso: la crítica del *tiempo*. En efecto, sin unas determinadas presuposiciones sobre el tiempo no hay fe en el progreso; por eso criticar el ideal del progreso es, en un nivel más fundamental, criticar el tiempo. Así lo expresa un pecio que bien podemos emparentar con el ataque al tiempo lanzado por dos amigos de nuestro autor: Fernando Savater y Agustín García Calvo. Este es el pecio de Ferlosio:

El tiempo fue inventado contra los perezosos, como un ardid para que los que querían quedarse quietos se sintiesen incómodos y entrasen en acción (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 111).

Que guarda un aire de familia con estas frases de Savater en aquel texto que, según Ferlosio, fue provechoso para su *Mientras no cambien los dioses...*:

No creemos que haya idea más radicalmente conservadora, justificatoria y edificante que la de suponer que *el tiempo puede sernos favorable* (Savater, 1986, 74).

Los cristianos son los inventores de la *consideración positiva del tiempo*. (...) El marxismo ha realizado la secularización perfecta de la concepción histórico-temporal cristiana (Ibíd., 85).

En cuanto a García Calvo, el fragmento que nos interesa pertenece a «Sobre la realidad, o de las dificultades de ser ateo» (García Calvo, 1973, 157-185). Reflexionando sobre lo problemático del concepto de *realidad*, García Calvo viene a afirmar que el tiempo está ligado a la facticidad. Ahora bien, en un análisis bastante afín al que ya conocemos en Ferlosio (v. 8.2.1.), García Calvo cuestionó el prestigio de *lo real*. En consecuencia, su cuestionamiento de ese prestigio implica un ataque contra el tiempo (en la medida en que lo real es hijo de las causas y, por tanto, del tiempo). Por ende, su ataque contra el tiempo y contra lo real implica un ataque contra la esperanza (que también Ferlosio cuestionó), pero también, curiosamente, contra la desesperanza, que también se vive en el tiempo. Concluye, pues, García Calvo:

¿Habrà que decir que no hay razones para creer?, ¿para creer —se entiende— que las cosas son lo que son y que el Ser que se es existe? Y ¿quién les impedirá ser lo que son, las cosas? No lo sé, y no quiero saberlo. Pues esperar, lo mismo que desesperar, es restablecer el reino del Futuro, es decir del Tiempo, es decir de las Causas, es decir del Ser (Ibíd., 184).

Volviendo a Ferlosio, cabe preguntarse: ¿cómo se compagina esta crítica del tiempo con la defensa de lo perecedero y con la reivindicación de esa forma de mirar al mundo que es la lírica concebida como lírica de lo temporal (*¡Se canta lo que se pierde...!*)? Para explicarlo hay que tener presente la diferencia entre tiempo adquisitivo y tiempo consuntivo (v. 3.2.). El tiempo que es ardid para incomodar a «los que querían quedarse quietos», el tiempo que puede ser o dejar de sernos favorable, el tiempo que nos aboca a la esperanza o a la desesperanza, es el tiempo que Ferlosio llama adquisitivo, un tiempo que, a diferencia del consuntivo, nos hace insensibles al encanto arrebatador de *los bienes* (v. 2.2.2.). Una parte fundamental de la crítica de Sánchez Ferlosio al Progreso en cuanto que idea *sacrificial* y legitimadora depende de esta forma de situarse ante el mundo.

El sujeto autónomo.

Otra idea moderna (y, sobre todo, ilustrada) que cuestiona Ferlosio es la de autonomía del sujeto. En este caso, el problema se relaciona, sobre todo, con lo que ya expusimos sobre las paradojas de la responsabilidad (v. 9.3). He aquí un pecio en el que esta idea se hace explícita:

(¿Qué autonomía?) Nunca he logrado poder participar de aquella idea del «sujeto autónomo» de la Ilustración. «El Yo no es más que un campo de batalla», me dijo un día un amigo. No está mal. Porque si el campo no es un combatiente sino el lugar pasivo en que las huestes se enfrentan en batalla y por cuyo dominio se pelean, ¿dónde está entonces el «sujeto autónomo» de la Ilustración? Un campo de batalla de cien heteronomías enfrentadas resulta, en cambio, una buena alegoría del único sujeto que conocen mis propias experiencias. Atado al árbol como un san Sebastián, asaeteado desde todas partes, atravesado por las flechas de toda una disparidad de heteronomías entrecruzadas, nada he podido nunca reconocer por mío ni distinguir como propio en mis entrañas que no fuese a la vez función y resultado de empeños exteriores, encarnizados en algún combate de quién sabe quién contra quién (Sánchez Ferlosio, 2005 [2002], 111-112).

A la luz de este texto, se entenderá mejor lo que ya se expuso sobre lo indelicado y lo bárbaro de la mentalidad justiciera y de la «perversión moral de la justicia» (v. 7.3.1.). También se entenderá mejor el desdén de Ferlosio hacia la identidad de la persona (presupuesto de la «ética del ser»), hacia el individualismo liberal, y hacia toda pretensión de «más valer» personal.

El cuestionamiento de la idea de responsabilidad está íntimamente relacionado con la crítica de lo que Ferlosio considera «fantasmones» de la modernidad. De las creencias sobre la identidad de la persona y sobre su carácter racional procede la noción moderna de responsabilidad. Sin embargo, según Ferlosio, por muy alargada que sea la sombra de la concepción moderna, si un hombre fuese el causante (aún involuntario) de ciertos sufrimientos extremos de los otros, acaso no sería capaz de llevar a sus últimas consecuencias el «racionalismo de la intencionalidad» y la «concepción subjetiva de la culpa» que le corresponde; acaso no sería capaz de sentirse absolutamente libre de culpa. Ante la objetividad del mal producido, ante su carácter irreparable, acaso quede un residuo de culpa, una voz del alma que se dice a sí misma que, aunque uno no debería sentirse culpable por el dolor producido, pues actuó sin intención, la verdad es que no se puede evitar ese sentimiento. La «arrogancia del moderno» tachará de «irracionales» a esos residuos, pero es posible que dichos residuos no sean más irracionales que la excesiva convicción del moderno en cuanto a qué es la culpa, qué es la intención y, finalmente, qué es la propia identidad de la persona.

Así, con ese mismo, sumarísimo, veredicto de irracionalidad (...) acaso los modernos no están haciendo otra cosa que defenderse de un testimonio antropológico que podría socavar los cimientos de sus propias convicciones y suscitar, por ende, la sospecha de que éstas no dejan de comportar, a su vez, en última instancia, una mitología no más ni menos válida que otra cualquiera (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 164-165).

Ahora bien, desde una perspectiva crítica habría que añadir que, así como una concepción ingenuamente triunfalista de la subjetividad no tiene por qué implicar la renuncia a toda noción de sujeto (v. 9.1.), una concepción de la autonomía que sea ignorante con respecto a la condición del yo («campo de batalla de cien heteronomías enfrentadas»), no exige renunciar a toda idea de autonomía. Bien mirado, que la autonomía es algo con lo que hemos de seguir contando a pesar de todo, lo pone de manifiesto, en la misma obra de Ferlosio, la necesaria apelación al *albedrío* frente a la «síntesis de la fatalidad» (v. 6.4), frente al destino (v. 7.3.1.2.), frente a la facticidad en sus diversas formas, frente a la «moral de identidad» (v. 8.2.3.), y frente al mismísimo «Criador» (v. 8.1.). Ferlosio aprecia la libertad de determinarse uno a sí mismo, venciendo toda atadura del contexto, de la realidad que nos es dada. Invita además a mantener «una idea de bondad desvinculada de toda relatividad de pertenencia» (v. 6.3.1.). Ahora bien, ¿acaso no consiste la autonomía precisamente en esto? Las mencionadas apelaciones de Ferlosio no dejan de ser apelaciones a la libertad (o al *albedrío*, por usar el término que él más estima) pero, ¿no es la autonomía una consecuencia de la libertad, por condicionada que esté esa libertad? Así lo entendía Kant, y así lo afirmó en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «el concepto de libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad». Desde la perspectiva kantiana, la libertad es la capacidad que tiene la voluntad de ser eficiente en su autodeterminación *independientemente de causas ajenas que la determinen* (Kant, 2001, 129). El problema está en entender bien la naturaleza de esta independencia. Tal como queda descrita en la *Crítica de la razón práctica*, no consiste en la ausencia de ataduras y condicionamientos, sino en la capacidad que tiene el ser racional de determinarse a sí mismo mediante la *representación* de reglas (Kant, 2007, 99-100). ¿Acaso no podríamos interpretar esta capacidad de *representación* como la posibilidad de no someterse a lo empírico, a lo fáctico? ¿Y no es precisamente esto lo que encierran las apelaciones al albedrío que encontramos en la obra de Ferlosio?

11.4.3. La vieja ciudadanía.

Bien sabe Ferlosio que en Grecia y en Roma también se crearon grandes poderes centrales, con pretensión y realidad de imperio. Pero insiste en el hecho de que, sobre todo en el caso de Grecia, el predominio de esos poderes tardó más en llegar («los dioses se dignaron otorgarles largo espacio, desde la reforma hoplita hasta el funesto paso del Rubicón (...) o el despiadado tajo de la bárbara espada macedonia»). Esto permitió que se desplegara la *isonomía*, la idea de una igual condición de todos los ciudadanos (con la correspondiente obligación de defender con las armas a la ciudad). Atenas representa esta *isonomía* de los ciudadanos pertenecientes a entidades locales, ajenas a toda idea de *nación* y a toda pretensión imperial. Por eso Ferlosio se refiere a esta Atenas clásica como «la más hermosa flor que se recuerde en la historia de Occidente» (Sánchez Ferlosio, 1986, 78-79). Ciertamente que esta Atenas sería débil ante el poder arrollador de los imperios, pero esto cuenta poco:

«Por mi parte, preferiría con mucho ser ciudadano de una Atenas débil antes que súbdito del Imperio Otomano más fuerte» (Ibíd., 122).

El mismo aprecio por la ciudadanía local se aprecia en esa suerte de «municipalismo» que Ferlosio manifiesta a propósito de las circunstancias de la España del siglo XV. Ya estudiamos en su momento lo que la creación de los ejércitos nacionales en los orígenes del estado moderno suponía para el concepto de ciudadanía (v. 6.5.). Ahora solo necesitamos insistir en que, desde el punto de vista de Ferlosio, es relevante lo que este proceso supuso en cuanto a menoscabar la ciudadanía y la autonomía de las ciudades, cuya vida política es contemplada por nuestro autor con no poca simpatía. El poder real aumentó su predominio sobre la nobleza incoando y favoreciendo el desarrollo de una clase nueva que pondría su fuerza militar, al menos en principio, a disposición del rey (Ibíd., 75-76). Esta nueva fuerza (que dio a Isabel la victoria en Toro sobre los beltranejos) se nutre de una comunidad humana cuya idiosincrasia parece que era la única adecuada para asimilar la nueva disciplina que iba a exigir el ejército moderno. Tal era la idiosincrasia isonómica de la libre ciudadanía que se había consolidado en las «comunidades concejiles» (Ibíd., 76). Pero esto es precisamente lo que causó el menoscabo de la soberanía de la ciudadanía local en beneficio de la soberanía central, pues la necesidad de crear un nuevo ejército provocó, en 1495, la primera ley de conscripción (reclutamiento) obligatoria en su forma moderna, es decir, centralizada. En esto proceso, Doña Isabel abolió la antigua institución municipal del «concejo abierto a campana tañida», que era una especie de asamblea pública de todos los vecinos (Cf. Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 138-139). Estas conscripciones pretendían formar un ejército de desarraigados de su lugar, de hombres ajenos entre sí...

...de suerte que habría podido pensarse que los alzados adivinaban, «como en profecía», hasta qué punto el Estado Moderno iba a acabar deshaciendo todo poder local y destruyendo su todavía bien caracterizada sociedad civil. El desarraigo y el enajenamiento sumergirían y revolverían a las personas en el anónimo magma de la fungibilidad, lo que permitiría a la ya incoada sociedad contractual y más tarde industrial disponer de ellas sin resistencia alguna según sus exigencias (Ibíd., 139-140).

Ya sabemos que la conciencia de la vinculación entre la soberanía y el compromiso con la defensa de la ciudad hace que Ferlosio recele ante la profesionalización de los ejércitos (pues puede suponer que la ciudadanía renuncie en parte al ejercicio efectivo de su soberanía) (v. 6.5.). A pesar de ello, cuando empezó a regularse la objeción de conciencia, escribió que le parecía indigno que el objetor fuese examinado en sus motivaciones. Ve en ello una intromisión indebida del Estado... Pero lo que ahora nos interesa no es eso, sino el aprecio por la ciudadanía antigua que Ferlosio mostró a propósito de aquel asunto. En efecto, manifestó su oposición al mencionado examen sobre las motivaciones del objetor...

...por mucho que mis simpatías se vuelvan ardientemente hacia *el sentido público de la ciudadanía y de la libertad antigua*, hacia aquel individuo a quien importaba más la belleza, el decoro y hasta el lujo de la plaza pública que la decencia del salón de su casa, en tanto que me hace sufrir y sentirme solo el miserable privatismo del ciudadano moderno (Sánchez Ferlosio, 1986, 140).

11.4.4. Guerra antigua y guerra moderna.

De las posiciones de Ferlosio sobre la «guerra escatológica» (v. 6.3.), también se desprende una crítica a la Modernidad, ya que dicha concepción de la guerra es más propia de esta época. En la medida en que la guerra escatológica moderna suele aparejar la negación de la condición de humano del adversario y la supresión de las garantías previstas en el *ius in bello*, es más que cuestionable el uso del adjetivo «medieval» para indicar que algo es incivilizado.

«Escandalosamente ignorante» es el uso despectivo del adjetivo «medieval», ya que, al menos en lo que a la guerra se refiere...

...la Edad Media conoció épocas que podrían casi compararse con la del pueblo hasta hoy más religioso –en el buen sentido de la palabra- y más piadoso de la historia de Occidente: los romanos de antes del siglo III antes de Cristo. Menéndez Pidal menciona, por ejemplo, el uso medieval de que una plaza asediada tenía derecho a pedir al sitiador un plazo de quince días para esperar alguna hueste amiga que acudiese en su socorro. (...) ...las guerras de la llamada «Reconquista», por muy «Santiago matamoros» que fuera el invocado en el combate, no dejaron de ser, esencialmente, «guerras de derecho» y no «de religión» (Sánchez Ferlosio, 2008b [2007], 321).

A diferencia de las guerras antiguas, las guerras del presente no son «guerras de derecho», sino «guerras de religión». Así lo demuestra: a) la saña con que se están llevando a cabo, y b) expresiones tan escatológicas como «Ha empezado el Juicio Final para los terroristas» o «Ha llegado el día de la ira» (Ibíd., 325).

11.4.5. La moralidad individual moderna.

Como ya se ha indicado, Ferlosio critica una y otra vez el privatismo, el psicologismo, el individualismo y la comprensión miope del honor, vinculando estas actitudes a la mentalidad *moderna*. También la mentalidad justiciera y la tendencia a dividir el mundo entre buenos y malos se ve curiosamente reforzada por ciertos aspectos de la modernidad.

Empezando por el último fenómeno mencionado, la «abolición de Dios» en el mundo moderno y contemporáneo deja al descubierto un aspecto negativo de la moralidad moderna (y contemporánea) al que ya nos hemos referido. Según Ferlosio, «cuando había Dios», al menos se podía decir que Él es el único que «sabe lo que hay en la mente y en el corazón humano» (Sánchez Ferlosio, 2000, 428). Ahora se echa de menos tal expediente para la cautela y la inhibición del juicio. También se echa de menos «la benigna figura cristiana del pecador», el cual, a diferencia del réprobo, seguía siendo «de los nuestros» y, por definición, era redimible. Pero esta figura fue suprimida por dos figuras emblemáticas de la Modernidad: Calvino (mediante la idea de la predestinación) y Campanella (que pretendía considerar no humano a quien no se integrase en su Ciudad del Sol). Con esto relaciona Ferlosio el hecho de que, hoy, tantos se tengan por entendidos en asunto de *buenos* y *malos*, y tantos estén ansiosos de señalar culpables para todo (Ídem.).

También la comprensión miope del honor es característica de la cultura moderna. Según Ferlosio, en el mundo pre-moderno el sentido del honor era inseparable de la vinculación a la comunidad. Pero las cosas cambian con la modernidad: una concepción del honor espuria, individualista, «protestante», erige al sujeto en árbitro de su propio honor, al margen de vínculos objetivos, como al dictado de su «libre examen» (Sánchez Ferlosio, 1986, 96-97). Pero es esta concepción «moderna y discutible» del honor (más apropiada para juzgar sobre asuntos íntimos) la que tristemente se ha extendido (Ibíd., 97). La mentalidad moderna, pues, no entiende ya lo que es el sentido del honor. Los *modernos* son incapaces de entender nada que no se reduzca a la «monádica estrechez psicologista» en la que los ha enclaustrado el «exacerbamiento actual del individualismo» (Sánchez Ferlosio, 1998, 81-82).

11.4.6. Otras manifestaciones de esta actitud.

Para terminar este apartado, podemos mencionar, sumariamente, otras cuatro manifestaciones de la actitud crítica de Ferlosio ante la Modernidad y de su aprecio por lo antiguo y medieval:

- En «El caso José», al reflexionar sobre la naturaleza de la ceremonia del duelo, Ferlosio la defiende contra la incompreensión del pragmatismo y el racionalismo del *moderno*. Afirma que el *moderno* tenderá a mirar esta ceremonia con un recelo no muy diferente del que siente ante todo lo que ha dado en llamar «superstición». Esta ceremonia (y, en general, las «supersticiones»), el moderno las considera una reliquia de un pasado «irracional». Pues bien, todo esto no es sino manifestación de «la convencida arrogancia del moderno» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 171-172).
- En los «Comentarios del traductor» a la *Memoria sobre Víctor de l’Aveyron*, al comentar lo que juzga conclusiones precipitadas de Itard, Ferlosio achaca estos errores a la influencia de una figura emblemática de la Ilustración: Condillac. Este autor participa de la tendencia analítica ilustrada (errada, según Ferlosio), que desmonta el alma, separando *facultades* del mismo modo que un artificiero desarma un artefacto (VV.AA., 1973, 347).
- En un determinado punto de la primera de las *Semanas del jardín*, Ferlosio repara en lo que ciertos cuadros del Museo del Prado dan que pensar sobre el tema de los «índices escatológicos» (v. 2.1.1. y 2.1.2.). Los índices escatológicos parecen más propios del predestinacionismo calvinista, sin embargo, existen en un cuadro pintado por un católico: *Esteban conducido al martirio*, de Juan de Juanes. Esto da pie a comentar que, en múltiples aspectos, la Reforma y de la Contrarreforma son mucho más afines entre sí que cada uno de ellos con respecto al cristianismo medieval. Pues bien, lo que une a estas dos religiosidades modernas, en principio opuestas, frente al cristianismo medieval, son una serie de rasgos que para Ferlosio son objeto de crítica. Así, por ejemplo, en san Ignacio se pone de manifiesto su idea de la salvación como «negocio» y cierto «psicologismo metódico» (en sus ejercicios), a parte del pragmatismo que caracteriza a los jesuitas (Sánchez Ferlosio, 2003 [1974], 44).
- Ya hemos mencionado la antipatía de Ferlosio por *El Juicio Final* de Miguel Ángel, emblema del arte renacentista. Pues bien, en ese mismo ensayo que acabamos de citar, la antipatía se extiende a la arquitectura de Buonarroti y, en general, a la arquitectura de la Contrarreforma. En efecto, en los edificios de la Contrarreforma se reconoce, según nuestro autor, un espíritu apologético.

El espíritu apologético se reconoce también en el viraje de la arquitectura religiosa, especialmente a partir de Buonarroti, en la organización *fallera* y ultrateatral de las fachadas del barroco jesuita, fachadas oratorias, suasorias, vociferantes, gesticulantes, increpantes. El buen paño en el arca se vende; el templo ya no está seguro del tesoro que guarda –como una iglesia románica, o como la mezquita de Córdoba, con el sublime silencio pensativo de sus puertas– y se sale a la puerta de la calle a pregonar su mercancía. Son ademanes enfáticos, dramáticos, prepotentes, de orador sagrado, que señalan la pérdida de la fe y su encanallamiento en propaganda... (Ibíd., 45-46).

11.5. Rechazo de las actitudes doctrinarias.

Las cuatro cuestiones de fondo que acabamos de presentar se plantean a partir de ideas, pero también a partir actitudes de Ferlosio; en otras palabras: se manifiestan, en parte, como opiniones con respecto a asuntos concretos y, en parte, como un talante o modo de estar en el mundo. Este rasgo que vamos a analizar ahora –y también el siguiente– se manifiesta, casi exclusivamente, como talante, y no como idea. Resulta, por tanto, más difícil de caracterizar. Provisionalmente, podría resumirse diciendo que Ferlosio huye de las actitudes doctrinarias. Desglosaremos esta afirmación en otras dos expresiones, que son ya del propio autor: rechazo del «cargarse de razón» y advertencia de que «tener ideología es no tener ideas».

El vicio del que se presenta y se considera «cargado de razón» es muy similar al del «fariseo» (v. 6.2.). Si el fariseo construía la propia bondad con la maldad ajena, el «cargado de razón» construye su «tener razón» sobre el error del otro. Así lo expresa un «pecio» de *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* que ya hemos citado. Reproducimos solo unos fragmentos:

(*Cargarse de razón.*) En la noción de «cargarse de razón» está implícitamente entendido que el que se carga de razón no es alguien que haga algo, sino alguien que permanece inmóvil mientras otro, añadiendo torpeza sobre torpeza, error sobre error, injusticia sobre injusticia o maldad sobre maldad, viene de alguna forma a convertirse en un auténtico motor que carga de razón (y creo que cuadra la eléctrica metáfora) la dinamo o la batería del primero, como si acumulase un potencial moral a favor de éste. Tan sorprendente representación *activa* al que, *inmóvil*, se carga de razón por obra y gracia de la acción ajena, y merced a la cualidad de sinrazón que se le supone a ésta, es la imagen más viva del fariseísmo y el testimonio lingüístico fehaciente de su realidad. (...) Pero, además, «cargarse de razón» conlleva, ya como mera connotación lingüística y por ende como efecto jurídico inherente, la adquisición de un derecho sobre el otro. Parece que, en efecto, al más legítimo fuero del cargado de razón le es sin discusión reconocido el más omnímodo derecho de ejercer sobre el otro y contra él toda la fuerza y el poder de la razón acumulada, de descargar sobre la cabeza de éste todo el diferencial de la razón de él recibida y por él mismo generada, como por inducción de signo inverso, en virtud del gradiente –o del «saldo»– negativo de sus propias sinrazones (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993, 145-146])⁽³⁴⁶⁾.

Como muestra del recelo de Ferlosio ante las ideologías, proponemos también un pecio de *Vendrán más años malos...* Según este texto, lo nocivo de las ideologías radica en que desvirtúan el lenguaje. El que solo tiene ideología deja de utilizar el lenguaje sencillamente para comunicar lo que le parece que es verdad, y lo convierte en un simple medio para expresar y asegurar su pertenencia a un colectivo, del tipo que sea⁽³⁴⁷⁾. Pero si las ideologías resultan sospechosas, no es solo por el uso que hacen del lenguaje, sino también por la necesidad que aparejan de crear un sistema, siendo así que las verdaderas ideas son espontáneas y no tienen por qué nacer ya coordinadas entre sí. De ahí la distinción entre «tener ideología» y «tener ideas»:

(*Usos.*) A ninguna palabra se le pide ya ningún otro orden de verdad que el que pueda pedírsele a la hora. La verdad que se pide a los relojes consiste en que cada uno de ellos diga la hora que están diciendo los demás. Cuál tiene que ser ésta, es algo arbitrariamente convenido. Pero en la misma medida en que la exigencia de verdad se ha reducido a esto, tanto más poderosa y prepotentemente se

³⁴⁶ Continúa este pecio con una explicación de la semejanza entre el *saldo acreedor* del «cargado de razón» y el *saldo acreedor* del sujeto (individual o colectivo) que se considera acreedor de legitimación o de recompensa en virtud de la «mentalidad expiatoria» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 146-147) (v. 4.1.1.).

³⁴⁷ Recuérdense lo ya explicado sobre las fórmulas de la dogmática cristiana surgidas de Nicea. Al referirse a ellas, Ferlosio señaló la «des-semantización» que sufre el lenguaje cuando se hace obligatoria la literalidad de una determinada fórmula: dicha fórmula se convierte en un simple medio para expresar la pertenencia a un grupo (v. 8.3.1.). Recuérdese también lo que se ha explicado sobre la deslealtad a la palabra en el lenguaje político (v. 11.1.3.).

afana en exigirlo. Por eso a lo que se atiende es a la fisonomía y el aspecto externo de una frase, al aire de familia de un decir, a su valor de gesto en un determinado código de convenciones, como las caracterizaciones del vestido, por las que cada cual suele vestirse –o disfrazarse- de aquello por lo que quiere ser tomado, del tipo por el que quiere pasar, del personaje que desea representar. El que no quiere ser tomado por algo que desprecian o reprueban aquellos a quienes quiere agradar o por quienes desea ser aprobado y aceptado se guardará muy bien de decir una palabra que sea característica de aquellos por los que no desea ser tomado. *Tener ideología es no tener ideas. Éstas no son como las cerezas, sino que vienen sueltas, hasta el punto de que una misma persona puede juntar varias que se hallan en conflicto unas con otras.* Las ideologías son, en cambio, como paquetes de ideas preestablecidos, conjuntos de tics fisionómicamente coherentes, como rasgos clasificatorios que se copertenen en una taxonomía o tipología personal socialmente congelada. Sólo hay unos cuantos tipos de persona, y cada cual desea ser reconocido por aquellos a quienes pertenece. Ésta es la única función de las ideologías; y las ideas, encerradas en paquetes tales, se ven supeditadas a ese único y tristísimo papel (Ibíd., 80-81).

A esta prevención de Ferlosio contra las ideologías se suma el rechazo de toda lectura de su obra que quiera ver un sistema tras su frecuente recurso a las binariedades, tal como se expuso en el capítulo 3. Baste ahora recordar estas líneas:

Lo que me hace desconfiar de estas filosofías o *teodiceas* mías es la recurrencia general y sistemática – que muchos pueden encontrar fatigosa y hasta fastidiosa- de la *binariedad*, no sólo en parejas aisladas, sino, más a menudo, combinadas en grupos de opuestos y afines (...) Una forma de razonar tan explícitamente dicotómica como la mía no puede dejar de hacerse sospechosa de inercia mental, como una cantinela que no sabe salirse del ritmo que le marca el tam tam de la sístole-diástole de la sangre que le riega el cerebro (Sánchez Ferlosio, 2008a, 320).

Las advertencias sobre las consecuencias indeseables de la ideología son antiguas en Ferlosio. Las encontramos ya en los «Comentarios del traductor» a la «Memoria» de Jean Itard sobre Víctor de l’Aveyron, publicados en 1973. Nos interesa especialmente lo que en estos comentarios apunta a lo que, en las ideologías ilustradas, hay de esa «experiencia centrípeta» que ya hemos descrito (v. 11.3.). En efecto, la ideología puede hacernos ciegos a la experiencia. El sujeto dominado por la ideología solo verá en la realidad una confirmación de lo que su ideología establece. En uno de sus comentarios a Itard, Ferlosio se refiere a ciertas conclusiones de aquel que juzga apresuradas y provocadas por la mentalidad dominante en su época. Afirma que, para el desarrollo de la capacidad de la experiencia, para atinar en la interpretación del dato, es más propicio el «distráido relajamiento de una confiada ancianidad» que «el partisano furor de nacientes convicciones». Sugiere Ferlosio que fue el prestigio de las ideas de Condillac lo que hizo de Itard un hombre ciego a la experiencia, un hombre que no obtiene de su experiencia otro provecho que el de servir de prueba de lo que Condillac (y Locke) ya habían descubierto. Tal es, entonces, el «triste papel» reservado a la experiencia: no aportar por sí misma la materia y el atisbo de los conocimientos, sino ratificar los «asertos doctrinarios», apoyar los «programas de partido» (Cf. VV.AA., 1973, 347-348).

Hay en esta actitud anti-doctrinaria de Ferlosio algo del espíritu sereno, con un toque remotamente escéptico, que Machado imprimió a su *Juan de Mairena*. La prevención de nuestro autor contra las ideologías y contra los sistemas de doctrinas, así como su constante alerta autocrítica, traen a la memoria muchos pasajes del apócrifo machadiano, entre los que podemos citar, solo como ejemplo, estos dos:

Para ella [para la Escuela de Sabiduría] necesitamos (...) un hombre extraordinario, algo más que un buen ejemplar de nuestra especie; pero de ningún modo un maestro a la manera de Zaratustra, cuya insolencia eticobiológica nosotros no podríamos soportar más de ocho días. Nuestro hombre estaría en la línea tradicional protagoriscosocraticoplatoónica, y también, convergentemente, en la cristiana. Porque de nuestra escuela no habría de salir tampoco una nueva escolástica, la cual supone una Iglesia y un

Poder político (...). Nuestro hombre no tendría nada de sacerdote, ni de sacrificador, ni de catequista (Machado, 1998, I, 269).

* * *

No toméis demasiado en serio nada de cuanto oís de mis labios, porque yo no me creo en posesión de ninguna verdad que pueda revelaros. Tampoco penséis que pretendo enseñaros a desconfiar de vuestro propio pensamiento, sino que me limito a mostraros la desconfianza que tengo del mío (Ibíd., 324).

Por eso lo que Fernando Savater dijo de *Vendrán más años y nos harán más ciegos* puede aplicarse, en realidad, al conjunto de la obra y del pensamiento de Ferlosio: intentar obtener de él una doctrina unitaria sería «una traición directa», sería construir ideología (Savater, 1998, 23).

Ahora bien, junto a este rechazo de la actitud doctrinaria, Ferlosio también ha manifestado que escribe «con el anticuado deseo de tener razón y de convencer a alguien de algo que me parezca cierto» (Sánchez Ferlosio, 1998, 79). ¿Cómo compaginar ambas cosas? Creemos que hay una serie de pecios de *Vendrán más años malos...* que, directa o indirectamente, tratan sobre la tolerancia y la indulgencia, y que se pueden leer como reflexión nacida de este –feliz- conflicto entre el rechazo de lo doctrinario y el deseo de tener razón y convencer. Parece ser que el camino buscado por Ferlosio pasa por la autoexigencia de ser indulgente incluso con los no indulgentes, pero sin dejar por ello de denunciar la soberbia y el moralismo. Es decir: autoexigencia de indulgencia pero prevención ante una tolerancia que puede inhibir del deseo de tener razón y de convencer. Y lo más importante: el deseo de convencer puede llevar a Ferlosio a convencerse incluso a sí mismo, contra sus posiciones anteriores. De ahí su constante actitud autocrítica. Como muestra de estas exigencias (y autoexigencias), valgan estos pecios:

(*Admonición.*) Quien, como tú, Rafael, tanto presume de haber sabido labrar su propio corazón hasta aprender a no olvidar ni relajar jamás el más empecinado impulso de indulgencia ante los vicios, los pecados o los más tremendos crímenes de aquellos a quienes los moralistas ontológicos dejan clavados, como un reo a su cruz, al congénito estigma y veredicto inapelable de Malvados, si quisiese de veras demostrar que esa indulgencia no está condicionada ni es mera presunción, tendría que someterla a la prueba de fuego de acertar a sonreír con igual benignidad ante la petulancia narcisista –y a veces farisaica- de los que bajo esos mismos fundamentos ontológicos se tienen por virtuosos (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 105-106).

* * *

La tolerancia es un pacto perverso en el que cada parte renuncia a la pasión pública de sus razones y las convierte en estólicas e impenetrables convicciones, o sea en verdades encerradas en un gueto, a cambio de una paz que no es concordia sino claudicante empecinamiento y ensimismada cerrazón. Ante lo que inevitablemente ha de sentirse como sinrazón ajena cabe moverse, en todo caso, entre una impaciente indulgencia y una paciente agitación, nunca pararse en esa indiferencia o desdén definitivo que es la tolerancia (Ibíd., 110).

* * *

(*Más sobre la tolerancia.*) Si con «toda opinión es respetable» sólo quiere decirse que no hay que echar las zarpas hacia la yugular de quien sustente lo que uno no tenga por plausible, entonces «vale», como dicen hoy; pero si lo que implícitamente se propugna es que hay que comedirse en las palabras de la controversia, digo que ninguna opinión es respetable, que todas han de ser atacadas con toda la apasionada subjetividad que es propia del más libre y genuino entendimiento ⁽³⁴⁸⁾ (Ibíd., 111).

³⁴⁸ El pecio continúa con una diatriba dirigida al modo que tienen «los cristianos» de apelar a la tolerancia: «En esto es especialmente ofensiva la actitud de los cristianos, a quienes los resabios de una larga hegemonía les hacen pretender como legítima una asimétrica exigencia de respeto para sus creencias». Y en el pecio inmediatamente anterior escribe: «¿Seré yo demasiado suspicaz o malicioso si pienso que no deja de ser revelador que hoy, cuando se ha disuelto el monopolio policiaco de la verdad inmóvil, quienes con más ahínco propugnan la tolerancia sean

Tolerancia no, como si cualquier credo fuese bueno dentro de sí mismo, sino todo lo más indulgencia, porque lo que sí es seguro, cuando menos, es que todos son malos fuera de sí mismos (Ibíd., 85).

No hay, pues, en la obra de Ferlosio, un programa operativo, concebido atendiendo a aspectos pragmáticos. Sí hay, en cambio, un presupuesto: ningún *credo* es bueno fuera de sí mismo; se puede ejercer la crítica. Y también hay un *programa máximo* que hay que entender como permanente alerta crítica. Es un programa máximo que se plantea a modo de pensamiento contrafáctico para mostrar el rechazo que el autor siente hacia *la edad de hierro* (Sánchez Ferlosio, 1986, 99). Renunciar a este programa máximo, así entendido, sería una «renuncia a toda posible representación utópica positiva del bien», es decir, *cinismo*, en el sentido que se le da a este término en *O Religión o Historia* (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 339).

Por tanto, la ausencia de un programa operativo no es una carencia ni una incongruencia en la obra de Ferlosio. Por eso nos parece que no acertó en su crítica Manuel Martínez Chicharro cuando achacó a la obra de Ferlosio este tipo de carencia en un artículo de 1988, publicado en la revista *Arbor*: «Las páginas vacías de la historia. Comentarios al pensamiento político de R. Sánchez Ferlosio» (Martínez Chicharro, 1988, 111-115). Según Martínez Chicharro, la pretensión de influir, o de «llevar razón» exige renunciar a la indefinición ideológica, por mucho que dicha indefinición pueda estar justificada como actitud de vigilia. Cree que determinadas páginas de Ferlosio adolecen de «resistencia a la definición» y de cierta «dificultad de sistematización», carencias que considera incompatibles con la apelación a un programa máximo (Cf. Ibíd., 114-115). Pero, insistamos: en la obra de Ferlosio, la referencia a un programa máximo no tiene una intención pragmática, sino que es una manifestación del último rasgo al que nos vamos a referir: su talante «negativo», más que negador.

Sí nos parece que acierta la lectura crítica de Martínez Chicharro al matizar algunos aspectos puntuales del pensamiento de Ferlosio. Podemos señalar tres:

- El sentido original del progreso comprendía lo material y lo moral. Aunque Martínez Chicharro comparte la crítica a la ideología del Progreso y su utilización como justificación del sacrificio, no comparte el escepticismo de Ferlosio sobre la posibilidad de un progreso auténtico (Ibíd., 112). Con todo, hay que tener en cuenta que el asunto que interesa a Ferlosio es precisamente la crítica del Progreso como ideología legitimadora del sufrimiento y la muerte, y no la clarificación del concepto de Progreso. Si hubiese que entrar en esta cuestión, habría que recordar la aportación de Kant: el progreso ha de entenderse como *orientación* hacia un *fin* concebido más como propósito –moral- que como una conclusión *fáctica*.

- De *Mientras no cambien los dioses...*, parece desprenderse que todo sacrificio es rechazable, pero esto no tiene por qué ser así (Ibíd., 114) ⁽³⁴⁹⁾.

- También advierte Martínez Chicharro que en las «páginas vacías de la Historia» hay, ciertamente, menos sangre que en las llenas, pero también la hay. La sangre mana a borbotones en las páginas llenas de la historia pero también gotea cotidianamente «de forma

justamente los creyentes, o sea quienes desde siempre han renunciado al pensamiento?» (Sánchez Ferlosio, 2008c [1993], 110-111). Sobre la actitud de Ferlosio ante el cristianismo, véase el apartado 8.3. de este estudio.

³⁴⁹ Hemos matizado la crítica al esquema sacrificial en el capítulo 4 (v. 4.1.1.1.) y en el 8 (v. 8.3.2.1.).

no menos dolorosa y atroz» (Ibíd., 113-114). Pero esto es más una apostilla que una crítica, pues Ferlosio también reacciona contra la mentalidad sacrificial aplicada a contextos y asuntos ajenos a la Historia universal. Recordemos, como ejemplo, la crítica a la ética del trabajo (v. 9.4.2.) o al deporte como pedagogía social (v. 10.2.2.).

11.6. «¡Pero yo os digo que no os entreguéis!». El talante obstinado de Ferlosio.

Si hablamos de «talante» es para evitar presentar el pensamiento de Ferlosio como una «doctrina» o como una teoría más o menos sistemática ⁽³⁵⁰⁾. Ahora bien, aunque no haya en nuestro autor una ideología, sí hay, como ha dicho Fernando Savater, «una perspectiva propia y reconocible desde la que avistar ideas» (Savater, 1998, 23-24). En su artículo de 1998 para la «carpeta» monográfica de la revista *Archipiélago* sobre Ferlosio, describió su forma de pensar como un «pensar a la contra», que responde a una vocación «negativa, más que negadora». La diferencia de matiz quiere indicar que las objeciones de Ferlosio no son «las del que posa de amargado» y solo se dedica a augurar o denunciar grandes males (vocación negadora); son las de alguien que «se resiste a jugar en ninguno de los tableros ontológicamente establecidos» (Ibíd., 24). Y es que, en el pensamiento de Sánchez Ferlosio, no hay «ni letanía fúnebre de agravios contra la existencia ni nihilismo como pose (pedantemente metafísica)». Es «... una escritura demasiado sabrosa como para no ser constantemente cómplice de la vida» (Ibíd., 25).

Pues bien, recapitulando en una sola frase los contenidos de los capítulos de este estudio y la descripción que hace Savater del «pensar a la contra» de Ferlosio, podemos decir que caracteriza a nuestro autor su talante *obstinado*: obstinación contra el sacrificio de los *bienes* en el ara de los *valores*, contra el *furor de la dominación* y el *imponente poder de este mundo*, contra la *edad del hierro*, contra la *sociedad de producción*, contra no pocos aspectos de la *Modernidad*. Estas obstinaciones proceden, antes que de una elaboración teórica, de lo que para Sánchez Ferlosio significa escribir.

Ferlosio incita a la «obstinación del espíritu contra el imponente poder del mundo» (Sánchez Ferlosio, 1992, II, 337-338), aunque seamos como el ratón imaginado en el artículo que hemos citado ya varias veces: alguien que deja constancia de que no da por buena la fatalidad que se cierne sobre él, por muy inevitable que sea el desenlace. Frente al «*lasciate ogni speranza*» del principio de realidad, Ferlosio proclama: «¡pero yo os digo que no os entreguéis!». Recordemos una vez más el fragmento:

¡Pero yo os digo que no os entreguéis! Sino, por el contrario, a semejanza de aquel bravo e indómito doncel de El triunfo de la muerte, juntad, tensad, alzad todas las fuerzas de la desesperación y, contra toda posible esperanza de victoria, sacad la espada y resistid. Que el criador que os ha concedido el albedrío con el único fin de daros movimiento, para poder solazarse, desde su prepotente omnipotencia, jugando con vosotros «como juega el gato con el mísero ratón», tenga siquiera que pagar su triunfo cierto todo lo caro que vuestras últimas fuerzas, extremas iras y postrer encono sepan dar de sí, demostrándole al

³⁵⁰ Convendría recordar el sentido que José Luís Aranguren dio a este término en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Aranguren, 1994, 217 ss). Nuestro talante o estado de ánimo «condiciona y colorea nuestro mundo de percepciones, pensamientos y sentimientos», de modo que «la realidad se nos aparece así como un reflejo del talante» (Ibíd., 217).

menos, aunque haya de ser al fin a vuestra costa, que es mucho corazón, que es mucho ratón, el que hay en este valeroso y esforzado corazón de ratón (Sánchez Ferlosio, 1992, I, 100-101).

Hay, pues, que *sacar la espada y resistir*. La espada y el albedrío son inútiles si no se agitan llegada la hora. Esa espada, en este caso, es la protesta del escritor. Sánchez Ferlosio no exige más a otros de lo que se exige a sí mismo, ni se pretende poseedor de un programa mejor que el de los demás, de ahí que su lema, según escribe, sería: «LADRO PERO NO MUERDO», pues «volverse el justo tan eficaz como el injusto es idéntico a volverse tan injusto como él» (Sánchez Ferlosio, 2008c, 85).

La tensión que apunta «más allá de la pura facticidad» es propiamente «espiritual». Es obra del espíritu lo que apunta más allá, o «llama desde fuera», como señalábamos en el capítulo 8:

El espíritu llama desde fuera, desde lejos, y el lugar hacia donde acaso quiere atraer a los llamados, por ser un verdadero exterior, por oponerse al lugar de la naturaleza, que es un lugar dado, determinado y conocido, sólo se deja definir por modo negativo (Sánchez Ferlosio, 1992 I, 251-252).

Resumen

Existen muchos trabajos sobre aspectos puntuales de los ensayos y artículos de Sánchez Ferlosio, pero apenas hay lecturas del conjunto de su obra. En este estudio hemos propuesto claves de lectura de esta obra globalmente considerada.

Tenemos presentes las escasas propuestas de claves interpretativas globales de la obra de Ferlosio que se han hecho hasta ahora, y añadimos algunas que se plantean como resultado de este estudio. Pero no solo añadimos algunas claves a las que otros intérpretes han formulado, sino que afirmamos la siguiente tesis: *no hay una sola clave de lectura*. El conjunto de la obra de Ferlosio *no responde a una sola idea o a un solo impulso*.

Hecha esta advertencia, a la luz de lo expuesto en los diez capítulos anteriores, y teniendo en cuenta las propuestas de otros intérpretes de Ferlosio, las actitudes y pensamientos *de fondo* que podemos detectar en su obra son:

1. Hay en la obra de Ferlosio una actitud reflexiva ante el lenguaje (un giro filosófico de la lingüística); el estudio del lenguaje (ordinario y literario) ilumina ciertas reflexiones filosóficas y estas cuestiones, a su vez, completan, como terreno fronterizo inevitable, no pocas indagaciones lingüísticas.

2. Caracteriza a Ferlosio el aprecio por lo percedero. Aprecio por los elementos de una narración, independientemente del *sentido* que pretenda dar el conjunto o los elementos finales de la misma; aprecio por los hombres concretos que sufren y mueren, independientemente de la Causa o el designio al que se pretenda subordinar su vida; aprecio por la belleza y el gozo absolutamente irrepetibles; aprecio, en fin, por los *bienes*.

3. Ferlosio defiende una forma de experiencia que sea *movimiento centrífugo* hacia las cosas, y no asimilación centrípeta de lo exterior, de lo no-igual a uno mismo, ya que «poner el mundo en casa es la manera de lograr que jamás se acceda a él».

4. Al conjunto de opiniones de Ferlosio sobre la historia, sobre la moral, sobre el individuo, sobre la guerra y sobre el Estado subyace una personal actitud ante la Modernidad. Es una actitud crítica que se manifiesta, de forma muy personal, como aprecio por diversos elementos de las costumbres, la moral, la política y el pensamiento antiguo y medieval. Con todo, no cabe calificar a Ferlosio de «premoderno». No alberga ninguna pretensión restauracionista.

5. Ferlosio rechaza la actitud dogmática y el vicio de sentirse «cargarse de razón». Recela de las ideologías, ya que «tener ideología es no tener ideas». Pero esta actitud también la tiene con respecto a sí mismo: no solo carece de toda pretensión de sistema sino que, además, se muestra constantemente autocrítico. Hemos descrito este rasgo de su obra como «rechazo de las actitudes doctrinarias».

6. Por último, hemos señalado el *talante obstinado* de Ferlosio. En absoluto nos referimos con ello a un rasgo psicológico sino a una forma de mirar al mundo y de reflejar esa mirada en la escritura. La obstinación de Ferlosio es la negativa a dar por buena la realidad solo por ser la realidad; es la voluntad de hacer uso del *albedrío*.

Balance final

Hemos hecho una presentación de la obra de Sánchez Ferlosio de la que, según creemos, carecía hasta ahora la comunidad filosófica española. Esta novedad viene dada, principalmente, por dos de las intenciones que expresábamos ya en la Introducción de este trabajo: hemos estudiado esta obra ensayística y de articulista *en su conjunto*, remitiendo a textos concretos de diversas épocas, reuniendo los que tratan una misma cuestión, indicando cuáles son las aportaciones propias de Ferlosio y extrayendo sus *constantes* o posibles claves para la lectura de su obra; y lo hemos hecho prestando especial atención a los aspectos que resultan relevantes para la *filosofía moral y política*, así como a las relaciones de la obra de Ferlosio con la de otros autores españoles contemporáneos.

La primera de estas intenciones ha hecho que tengamos a la vista textos de todo tipo y de todas las épocas, desde un ensayo escrito en 1962 hasta artículos publicados cincuenta años después. Y nos ha conducido a un ejercicio de interpretación, es decir, a un posible recorrido por la red de *tuberías* que conectan los temas que interesan a Ferlosio (Cf. Sánchez Ferlosio, 1998, 88). Hemos comenzado por sus reflexiones sobre el lenguaje (ordinario y literario), y hemos descubierto en ellas algunas intuiciones y sensibilidades que recorren toda su obra. A continuación hemos pasado a mostrar cómo la presencia de estas *constantes* se verifica en los ensayos sobre la historia, la religión, la moral y la política. En todo ese recorrido, diversas consideraciones sobre la narración, sobre la responsabilidad, o sobre la pretensión de salvación personal, han ayudado a plantear el problema de la univocidad de la persona y del concepto de individuo. Este último concepto ha sido ocasión de presentar las opiniones de Ferlosio sobre el liberalismo, lo que a su vez nos ha llevado al estudio de sus opiniones sobre diversos aspectos de la vida en la sociedad contemporánea. Finalmente, hemos formulado unas conclusiones, presentando algunas constantes del pensamiento de Ferlosio que el mismo autor no ha hecho explícitas, y que hay que situar, digamos, en un segundo nivel de lectura de su obra. Provisionalmente, en el capítulo 3 formulábamos tres constantes, que, una vez completado nuestro itinerario de estudio, han pasado a ser seis:

1. Hay en la obra de Ferlosio *un giro filosófico de la lingüística*.
2. Caracteriza a Ferlosio el *aprecio por lo precedero*.
3. Ferlosio defiende una experiencia que sea *movimiento centrífugo hacia las cosas*.

4. Su obra manifiesta *una personal actitud ante la Modernidad*.
5. También caracteriza a su pensamiento el *rechazo de las actitudes doctrinarias*.
6. Por último, hemos señalado el *talante obstinado* de Ferlosio, obstinación que hay que entender como voluntad de hacer uso del *albedrío*, frente al principio de realidad.

Como hemos dicho en el capítulo 11, en la explicación de «1» hemos tenido en cuenta la «lealtad lingüística» y la idea de una «razón narrativa», a las que se refirió Hidalgo Bayal (Hidalgo Bayal, 1994; 1998, 13-19). Pero la idea de una «razón narrativa» es solo uno de los aspectos de una constante no explícita de Ferlosio cuya formulación, así como el desarrollo de sus implicaciones, es el resultado de nuestro propio estudio.

«3» coincide en parte con interpretaciones propuestas por Tomás Pollán (Pollán, 2005, 46-51) y por Gonzalo Hidalgo Bayal (Hidalgo Bayal, 1994, 99). Sin embargo, como resultado de este estudio, no creemos que la experiencia como movimiento centrífugo sea una única clave de toda la obra de Ferlosio. Hay otras que son irreductibles a esta.

«5» y «6» coinciden, parcialmente, con opiniones sobre Ferlosio manifestadas por Fernando Savater en un escrito breve (Savater, 1998, 21-26). Pero el desarrollo de estas opiniones (que compartimos) es fruto del estudio que aquí hemos desarrollado. Particularmente, la explicitación de estos rasgos responde a las afinidades que hemos descubierto entre el talante de Ferlosio y el de otros dos autores: García Calvo y Machado.

«2» y «4» son, elusivamente, resultado de nuestro propio estudio.

Así pues, cuando coincidimos con otros lectores de Ferlosio al señalar alguno de estos rasgos, esta coincidencia es solo parcial. No solo hacemos nuestra propia presentación e interpretación de dichos rasgos, sino que la apoyamos en un estudio pormenorizado que hasta ahora estaba por hacer: hemos aportado la recopilación y la presentación organizada de ideas y textos que justifican la formulación de tales conclusiones.

En cuanto a las constantes de Ferlosio que son más explícitas en su obra, hemos aportado una presentación organizada de los intereses y opiniones del autor sobre la narración, sobre la lírica, sobre la mentalidad expiatoria, la cuestión del sentido de la historia, el Estado (incluyendo diversas cuestiones relativas al derecho), la religión (incluyendo la recurrencia del término «espíritu» y la actitud ante el Cristianismo), el problema de la identidad personal, el individualismo, el liberalismo y la vida en la sociedad contemporánea.

De nuestro estudio de estos asuntos se desprende que es conveniente matizar o, al menos, leer con cierta cautela algunos puntos concretos de la obra de Ferlosio. Hemos mostrado las dificultades que tendría un rechazo absoluto de los esquemas sacrificiales de pensamiento y acción (v. 4.1.1.1.), y que puede haber religiosidades no sacrificiales (v. 8.3.2.1.). Hemos sugerido que no toda búsqueda de *sentido* para un proceso –de la naturaleza que sea– es una imposición tiránica que desprecia los elementos concretos de ese proceso (v. excursos en 4.2.1. y 5.1.). Hemos visto que puede haber concepciones del monoteísmo que no sean cómplices de la legitimación de lo fáctico ni de la dominación (v. 8.3.3.1.). Hemos apuntado, siguiendo en esto a Carlos Gómez, que el deseo de *eternizar* en las religiones no tiene por qué implicar un desprecio de lo perecedero, de los *bienes* (v. 11.2.). Hemos reconocido que el Estado y el derecho, a pesar de su conexión con la violencia y la dominación, pueden ser también la última barrera que nos

proteja de males mayores (v. 7.1., 7.3.1. y 10.4.2.). Hemos tenido que distinguir progresos y progresos: hay progresos que no son nuevos dioses que reclaman sacrificios (v. 11.5.). Y hemos descubierto la necesidad de aclarar el concepto de autonomía que maneja Ferlosio, ya que puede llevar a confusiones que harían de su reacción crítica ante la autonomía algo contradictorio con su aprecio por el albedrío (v. 11.4.2.).

Pero insistamos: no hemos señalado errores objetivos o excesos claros en el pensamiento de Sánchez Ferlosio, sino una necesidad de cautela en la lectura. Negar que el mismo autor pueda tener esta misma cautela con respecto a sus propias ideas sería ignorar la distancia crítica que Ferlosio tiene con respecto a sí mismo. No podemos olvidar su forma de concebir la tarea de escritor: no busca *soluciones* a los problemas, y si parece proponerlas, no tarda en sospechar de sí mismo: «Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere», es la frase que abre *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* (Sánchez Ferlosio, 2008c, 9).

Por la espontaneidad de su pensamiento, por su temple autocrítico y antidoctrinario, por sus propias ideas y por su forma de *toparse* con los pensadores clásicos de todas las épocas, por su alerta crítica con respecto a nuestro mundo, por su carácter *anómalo* y su difícil catalogación, por la capacidad de su *ego* de autor para desaparecer, Ferlosio es un incitador del pensamiento y del albedrío. Por eso este trabajo que ahora concluimos puede considerarse como simple etapa de estudio abierta a posibles desarrollos futuros, entre los que podemos destacar los siguientes:

- La independencia, la falta de voluntad de sistema y la difícil catalogación de Ferlosio, así como su peculiar interés por la religión, la historia y la política, remiten a la tradición de los escritores (españoles y europeos) independientes, espirituales aunque de un modo peculiar, heterodoxos pero nada desdeñosos hacia las tradiciones en las que se injertan -aunque se sitúen en sus márgenes e incluso las impugnen-; una tradición de contornos difusos, pero que habría que seguir reconstruyendo en una serie de estudios aún por desarrollar. Las afinidades de Sánchez Ferlosio con Machado dan una pista del tipo de filiación a la que nos referimos.
- Otro posible desarrollo de nuestro estudio sería el que se ocupase de las aportaciones de la lingüística y de la filología a la filosofía (no necesariamente desde la perspectiva de la corriente analítica, sino atendiendo a las soluciones propias que la lingüística ofrece a problemas filosóficos). En la medida en que esta línea de investigación se interesa por el pensamiento español contemporáneo, sería necesario profundizar, por ejemplo, en lo que aportan los trabajos de Agustín García Calvo de los años setenta.
- El primer número de la revista *Isegoría* incluía un artículo de José María Mardones sobre la recepción de la teoría crítica en España (Mardones, 1990, 131-138). La influencia de autores como Adorno y Benjamin en la obra de Sánchez Ferlosio nos sugiere que la descripción de tal recepción aún puede tener tareas pendientes.
- Las críticas de Ferlosio al imperativo del desarrollo confluyen con teorías actuales como, por ejemplo, la del decrecimiento de Serge Latouche. Así pues, parece haber una nueva pertinencia de la economía para los debates de la filosofía moral y política. Por ejemplo: la filosofía moral debería observar con atención lo que estas teorías actuales aportan al debate sobre el progreso, propio del pensamiento contemporáneo.

Última página

Esta no es una Tesis doctoral sobre Rafael Sánchez Ferlosio. Es una Tesis sobre la *obra publicada* de Rafael Sánchez Ferlosio. Hemos renunciado a toda pesquisa sobre sus inéditos. En cuanto a lo biográfico, nos hemos limitado a incluir unos pocos datos elementales, los mínimos imprescindibles (bien conocidos para cualquiera que hasta ahora haya estado interesado en este autor). Ni que decir tiene que hemos huido de toda especulación sobre la personalidad o sobre los rasgos psicológicos de Ferlosio.

Sin embargo, el proyecto de realizar este trabajo motivó el concierto de algunas entrevistas con Ferlosio, y esta *última página* está dedicada a decir solo unas palabras que, sin perder el necesario sentido del pudor, sirvan como testimonio de agradecimiento y aprecio –esta vez sí– por *la persona* que tan amistosamente recibió en su casa al autor de esta Tesis. Estos encuentros personales fueron ocasión de experimentar cómo, en las palabras de Ferlosio dichas *en público*, o escritas *para el público*, no hay impostura. Pondré dos ejemplos.

Para el público, Ferlosio ha escrito contra «la comezón de la soberbia insatisfecha», contra el «orgullo oprimido» y contra «el grotesco papelón del literato»; en definitiva, ha escrito contra la hipertrofia del Yo. Bien puede hablar así un escritor de su talla y, sin embargo, capaz de mostrarse espontánea y sinceramente extrañado –y aun diríamos que receloso– ante el hecho de que alguien quisiese escribir una Tesis sobre su obra.

En público (concretamente, en una larga entrevista para la televisión, en abril de 2000), Ferlosio recordó una expresión que se encuentra en el *Calila e Dimna* y la parafraseó diciendo que lo que él siempre ha querido es *puñar (pugnar) en bien facer*, ser bueno, en el sentido moral.

Sin duda así es.

Referencias citadas

- Adorno, Th. W.** (1999): *Minima Moralia*, Madrid, Taurus.
-(2005): *Dialéctica negativa*, Barcelona, Akal.
- Adorno-Horkheimer** (2003): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Anderson, P.** (1996): *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama.
- Aranguren, J. L.**, *Catolicismo protestantismo como formas de existencia*, en *Obras completas I*, Madrid, Trotta, 1994.
- Aristóteles** (1999): *Categorías y De interpretatione*; Porfirio, *Isagogé*; Madrid, Tecnos.
- Arteta, A.** (1998): «El criterio de misericordia», *Archipiélago*, 31, 27-34.
- Aymard, P.** (1990): *Vida de san Benito*, Madrid, Paulinas.
- Barth, K.** (2000): *Esbozo de dogmática*, Santander, Sal Terrae.
-(2006): *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca, Sígueme.
- Baudrillard, J.** (1996): *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa.
- Benjamin, W.** (1989): *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus.
-(1995): *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Leviatán.
- Benveniste, E.** (2007): *Problemas de lingüística general I y II*, Madrid, Siglo XXI.
- Blázquez, F.** (1994): *José Luís L. Aranguren. Medio siglo de la historia de España*, Madrid, Ethos.
- Bühler, K.** (1985): *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- Bury, J.** (1971): *La idea de progreso*, Madrid, Alianza.
- Camps, V.** (1996): «Sobre el derecho y la moral. Apostilla a Rafael Sánchez Ferlosio», *Claves de la razón práctica*, 66, 76-77.
-(2011): *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder.
- Camps, V., Valcárcel, A.** (2007): *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus.
- Catecismo de la Iglesia Católica (1993), Asociación de Editores del Catecismo.
- Copleston, F.** (1994): *Historia de la Filosofía II*, Barcelona, Ariel.
- Cortina, A.** (1988): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- (2007): *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel.
- (2008): *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía.*, Madrid, Síntesis.
- San Juan de la Cruz** (2000): *Poesías*, Madrid, Castalia.
- Chomsky-Foucault** (2006): *On human nature*, London-New York, The New Press.

- Díaz, E.** (1992): *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos.
- Danto, A. C.** (1989): *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós.
- Ferrater Mora, J.** (1955): *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Foucault, M.** (2006): *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.
- Fraijó, M.** [Ed.] (2005): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta.
- (2006): *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta.
- Freud, S.** (2005): *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- Gallegos Rocaful, J. M.,** (1946): *El hombre y el mundo. De los teólogos españoles de los siglos de oro*, México, Stylo.
- García Calvo, A.** (1973): *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, Madrid, Siglo XXI.
- Gibellini, R.** (1998): *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae.
- Girard, R.** (1982): *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme.
-(1995): *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- Gómez Sánchez, C.** [Ed.] (2002): *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza.
-(2010): *José Luís L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Madrid, Trota.
- Gómez Caffarena, J.** (2007): *El enigma y el misterio*, Madrid, Trotta.
- Gómez-Muguerza** (Eds.) (2007): *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza.
- González García, M.** (2009): *Introducción al pensamiento filosófico*, Madrid, Tecnos.
-[Ed.] (2002): *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI.
- Goodwin, B.** (1993): *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península.
- Gracia, J.** [Ed.] (1996): *El ensayo español, 5. Los contemporáneos*, Barcelona, Crítica.
- Harris, M.** (1991): *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza.
- Hegel, G. F.** (2008): *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- Hidalgo Bayal, G.** (1994): *Camino de Jotán. La razón narrativa de Ferlosio*, Badajoz, Del oeste.
-(1998): «La condición singular de Ferlosio», *Archipiélago*, 31, 13-19.
- Hierro S. Pescador, J.** (1989): *Principios de Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- Horkheimer, M.** (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*, Madrid, Trotta.
- Jay, M.** (1974): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus.
- Juliá, S.** (2004): *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus.
- Juan Pablo II** (1998): *Fides et ratio*, Madrid, San Pablo.
- Kant, I.** (1978): *Filosofía de la historia*, México, FCE.
-(2001): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa.
-(2007): *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza.

- Kolakowski, L.** (2007): *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos.
- Küng, H.** (2013): *El Cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta.
- Latouche, S.** (2009): «Decrecimiento o barbarie. Entrevista a Serge Latouche», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 107, 159-170.
- Löwith, K.** (1998): *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder.
- MacCormick, N.** (1999): «Retórica y Estado de Derecho», *Isegoría*, 21, 20-21.
- Machado, A.** (1988): *Poesía y prosa II*, Madrid, Espasa Calpe – Fundación Antonio Machado.
- (1998): *Juan de Mairena I y II*, Madrid, Cátedra.
- Marcel, G.**, *Ser y tener*, Caparrós, Madrid, 2003.
- Mardones, J. M.** (1990): «La recepción de la teoría crítica en España», *Isegoría*, 1, 131-138.
- Marinas, J. M.** (2001): *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado Libros.
-(2004): *La razón biográfica. Ética y política de la identidad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Martín Velasco, J.** (1987): *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad.
- Martínez Chicharro, M.** (1988): «Las páginas vacías de la historia (Comentarios al pensamiento político de R. Sánchez Ferlosio)», *Arbor*, 510, 111-115.
- Miranda, T.** (2006): *Argumentos*, Valencia, Universitat de Valencia-Marfil.
- Nietzsche, F.** (2005): *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Nisbet, R.** (1981): *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- Ortega y Gasset, J.**, (1995): *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 1995
-(2000): *España invertebrada*, Madrid, Alianza.
- Platón** (2003): *La República*, Madrid, Alianza.
- Polanyi, K.** (2001): *La gran transformación*, México, FCE.
- Polibio** (1986): *Historias* (Pasajes seleccionados), Madrid, Akal.
- Pollán, T.** (2005): «La pasión del conocimiento», en *Rafael Sánchez Ferlosio, escritor. Premio Cervantes 2004*, Catálogo de la exposición, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.
- Popper, K.** (2002): *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza.
- Quesada, F.** [Ed.] (2002): *Filosofía política I*, Madrid, Trotta.
- von Rad, G.** (1982): *El libro del génesis*, Salamanca, Sígueme.
- Renaut, A.** (1993): *La era del individuo*, Barcelona, Destino.
- Ricoeur, P.** (1990): *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro.
-(1999): *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós.
-(2004): *Tiempo y narración, I*, México, Siglo XXI.
-(2006): *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.
- Rorty, R.** (1990): *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós.

- Rossi, R.** (1998): «Teología y espiritualidad en los escritos de Rafael Sánchez Ferlosio», *Archipiélago*, 31, 35-38.
- Sánchez, J. J.** [Ed.], (2000): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta.
- Sánchez Ferlosio, R.** (1947): «De la paciencia», en *Alferez*, 5, 1947.
- (1986): *El ejército nacional*, Madrid, Alianza.
 - (1992): *Ensayos y artículos I y II*, Barcelona, Destino.
 - (1993): «Acerca de la ritualización de los saberes», *Archipiélago*, 16, 17-22.
 - (1997): «Contra el pensamiento único en economía», *Fundación 1º de mayo*, Doc. 1.
 - (1998): «La forja de un plumífero», *Archipiélago*, 31, 71-89.
 - (2000): *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino.
 - (2003): *Non olet*, Barcelona, Destino.
 - (2003) [1974]: *Las semanas del jardín*, Barcelona, Destino.
 - (2005) [2002]: *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino.
 - (2007) [2004]: *El gecko*, Barcelona, Destino.
 - (2008a): *God & Gun*, Barcelona, Destino.
 - (2008b) [2007]: *Sobre la guerra*, Barcelona, Destino.
 - (2008c) [1993]: *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino.
 - (2009a): *Guapo y sus isótopos*, Barcelona, Destino.
 - (2009b): «La guerra empieza en la fragua», *Claves de la razón práctica*, 189, 4-7.
 - (2010): *El testimonio de Yarfoz*, Barcelona, Austral.
- Sánchez Meca, D.** (2001): *Teoría del conocimiento*, Madrid, Dykinson.
- Saussure, F.** (1987): *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza.
- Savater, F.** (1986): «La revocación de la historia», en *Perdonadme, ortodoxos*, Madrid, Alianza.
- (1998): «Ferlosio en comprimidos», *Archipiélago*, 31, 21-26.
- Schmitt, K.** (2013): *La dictadura*, Madrid, Alianza.
- Todorov, T.** (2008): *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Tomás de Aquino**, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001.
- Tusell, J.** (1987): *Introducción a la historia del mundo contemporáneo*, Madrid, UNED.
- (2000): *Historia de España en el siglo XX*, Madrid, Taurus.
- Valcárcel, A.** (2010): *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder.
- Valdecantos, A.** (2001): «Emociones responsables», *Isegoría*, 25, 63-90.
- Vázquez Medel M.** [Ed.] (1999): *La obra periodística y ensayística de Rafael Sánchez Ferlosio*, Sevilla, Alfar.
- Veblen, Th.** (2011): *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza.
- Vidal, J.** (1987): «Sacrificio», en *POUPARD, P (Dir.), Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1561-1565.
- de Vitoria, F.** (2001): *La justicia*, Madrid, Tecnos.

VV.AA. (1973): Lucien Malson: *Los niños selváticos*. Jean Itard: *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*. Rafael Sánchez Ferlosio: «Comentarios», Madrid, Alianza.

Wallerstein, I. (1979-1984): *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI.

- (2012): *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.

Weber, M. (1979): *Economía y sociedad*, México, FCE.

- (1981): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

- (1984): *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus.

- (1988): *Ensayos sobre sociología de la religión III*, Madrid, Taurus.

- (2003): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Mexico, FCE.

Bibliografía

DE SÁNCHEZ FERLOSIO:

- «De la paciencia», en *Alférez*, 5, 1947.
- Couchoud Sebastia, R.: *Efemérides hidrológica y fervorosa*, recopilada y escrita por el Dr. Rafael Couchoud Sebastia en colaboración con el bachiller Rafael Sánchez Ferlosio, Madrid, Centro de Estudios Hidrográficos, 1965. (*)
- Sánchez de Zabala, Víctor: *Enseñar y aprender*, carta-envío de Rafael Sánchez Ferlosio; prólogo de José Luis L. Aranguren, Madrid, Península, 1965. (*)
- «Comentarios del traductor», en Lucien Malson: *Los niños selváticos*. Jean Itard: *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza, 1973.
- *Industrias y andanzas de Alfanhuí*, Barcelona, Destino, 1951.
- *El Jarama*, Barcelona, Destino, 1955.
- *El ejército nacional*, Madrid, Alianza, 1986.
- *Ensayos y artículos I y II*, Barcelona, Destino, 1992.
- «Acerca de la ritualización de los saberes», *Archipiélago*, 16 (1993), 17-22.
- «Contra el pensamiento único en economía», Fundación 1º de mayo, Doc. 1 (1997).
- «La forja de un plumífero», *Archipiélago*, 31 (1998), 71-89.
- «Tópicos. El peso de la historia», *Archipiélago*, 31 (1998), 54-56.
- *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000.
- *Non olet*, Barcelona, Destino, 2003.
- *Las semanas del jardín*, Barcelona, Destino, 2003.
- *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino, 2005.
- *El geco*, Barcelona, Destino, 2007.
- *God & Gun*, Barcelona, Destino, 2008.
- *Sobre la guerra*, Barcelona, Destino, 2008.
- *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino, 2008.
- *Guapo y sus isótopos*, Barcelona, Destino, 2009.
- «La guerra empieza en la fragua», *Claves de la razón práctica*, 189 (2009), 4-7.
- «Corazón arriba, corazón abajo» *El País*, 13-10-09.
- «Televisión para niños» *El País*, 20-12-09.
- *El testimonio de Yarfoz*, Barcelona, Austral, 2010.
- «Aplausos» *El País*, 29-11-10.
- «El magno evento» *El País*, 18-9-11.
- «Valor añadido» *El País*, 27-5-12.
- «Pecios: ¿Pero ha habido alguna vez tiempos felices?» *El País*, 16-6-12.
- «Luz de neón» *El País*, 9-7-12.
- «Patrimonio de la Humanidad» *El País*, 5-8-12.
- «Todo por el tabaco», *El País*, 29-9-13.
- «Ixen paraules», *El País*, 21-12-13.

(*) Consignado en VV.AA., *Rafael Sánchez Ferlosio, escritor. Premio Cervantes 2004*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005.

SOBRE SÁNCHEZ FERLOSIO ⁽³⁵¹⁾:

- Adrián Torre, M^a Elena, *Rafael Sánchez Ferlosio: historia de una escritura hasta la creación de una utopía*, Universidad de Deusto, 2000.
- Arteta, A., «El criterio de misericordia», *Archipiélago*, 31 (1998), 27-34.
- Camps, V., «Sobre el derecho y la moral. Apostilla a Rafael Sánchez Ferlosio», *Claves de la razón práctica*, 66 (1996), 76-77.
- Castilla Urbano, F., «El mal de la historia: el descubrimiento de Rafael Sánchez Ferlosio», *Revista de Indias*, 206 (1996), 243-255.
- Colavidas, F., «Arquitectura y habilidad en Rafael Sánchez Ferlosio», *Claves de la Razón Práctica*, n. 145 (2004), 79-82.
- Echevarren, R., «Las semanas del jardín de Sánchez Ferlosio: Narratividad y sujeto», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 384 (1982), 669-677.
- Echeverría, I., «Contra la verdad: un libro corrosivo y elegíaco», *El País (Babelia)*, 27-11-93.
- Fernández de Castro, J., «La desmesura del narrador», *Archipiélago*, 31 (1998), 58-63.
- García Carpintero, M., «Formes de vida i acció humana», *L'Avenç*, n. 127-128 (1989), 98-104.
- Hidalgo Bayal, G., *Camino de Jotán. La razón narrativa de Ferlosio*, Badajoz, Del oeste, 1994.
- «La condición singular de Ferlosio», *Archipiélago*, 31 (1998), 13-19.
- Martínez Chicharro, M., «Las páginas vacías de la historia (Comentarios al pensamiento político de R. Sánchez Ferlosio)», *Arbor*, 510 (1988), 111-115.
- Moreno Sanz, J., «El alma y la vergüenza de Rafael Sánchez Ferlosio», *Archipiélago*, n. 44 (2000), 134-136.
- Munera, D., «Animales, piedras y un robo», *Archipiélago*, 31 (1998), 50-54.
- Nelia, M., «El mosaico roto: acerca de Ferlosio y Argullol», *Clarín, revista de nueva literatura*, 5 (1996) 18-19.
- Pardo, J. L., «El concepto vivo o ¿dónde están las llaves?», *Archipiélago*, 31 (1998), 40-49.
- Pittarello, E., «El saber de Alfanhuí», *Archipiélago*, 31 (1998), 64-69.
- Riera, M., «Esta maldita y equivocada historia», *Quimera*, 13 (1994), 62-67.
- Rojo, J. A., «Ferlosio por Ferlosio», *El País (Babelia)*, 29 de enero de 2005.
- Rossi, R., «Teología y espiritualidad en los escritos de Rafael Sánchez Ferlosio», *Archipiélago*, 31 (1998), 35-38.
- Savater, F., «Ferlosio en comprimidos», *Archipiélago*, 31 (1998), 21-26.
- Triginer Fernández, J. M., «Lo que los dioses no cambian», en *Quimera* n. 63, pp. 35-37. (**)
- Valcárcel, A., *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder, 2010, 27-38.
- Valdecantos, A., «Emociones responsables», *Isegoría*, 25 (2001), 63-90.
- Vázquez Medel M. [Ed.], *La obra periodística y ensayística de Rafael Sánchez Ferlosio*, Sevilla, Alfar, 1999.
- VV.AA., *Rafael Sánchez Ferlosio, escritor. Premio Cervantes 2004*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005.

³⁵¹ Omitimos la referencia a la infinidad de estudios dedicados a los aspectos literarios de la obra de Sánchez Ferlosio. Una relación muy completa de este tipo de estudios se encuentra en VV.AA., *Rafael Sánchez Ferlosio, escritor. Premio Cervantes 2004*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- Abellán, J. L., *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama, 1966.
- *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.
 - *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1936*, México, FCE, 1998.
- Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus., 1999.
- *Dialéctica negativa*, Barcelona, Akal, 2005.
- Adorno Th., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003.
- Anderson, P., *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.
- Apel, K. O. – Dussel, E., *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004.
- Aranguren, J. L., *Catolicismo protestantismo como formas de existencia*, en *Obras completas I*, Madrid, Trotta, 1994.
- Aristóteles, *Poética*, Barcelona, Icaria, 1994.
- *Categorías y De interpretatione*; Porfirio, *Isagogé*; Madrid, Tecnos, 1999.
 - *Política*, Madrid, Alianza, 2003.
- Aymard, P., *Vida de san Benito*, Madrid, Paulinas, 1990.
- Barth, K., *Esbozo de dogmática*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Baudrillard, J., *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Benjamin, W., *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1989.
- *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires, Leviatán, 1995.
- Benveniste, E., *Problemas de lingüística general I y II*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Blackburn, S., *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Blázquez, F., *José Luís L. Aranguren. Medio siglo de la historia de España*, Madrid, Ethos, 1994.
- Bühler, K., *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1985.
- Bury, J., *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971.
- Camps, V. (Ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- Camps, V., *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.
- Camps, V., Valcárcel, A., *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007.
- Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, 1993.
- Cerezo, P., «El ensayo en la crisis de la modernidad», en *El ensayo español hoy*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1991.
- Cerezo, P., Muguerza, J. (Ed.) *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica
- Copleston, F., *Historia de la Filosofía II*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1994.
 - *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007.
 - *La escuela de Fráncfort. Crítica y utopía.*, Madrid, Síntesis, 2008.
- San Juan de la Cruz., *Poesías*, Madrid, Castalia, 2000.
- Chomsky-Foucault, *On human nature*, London-New York, The New Press, 2006.
- Danto, A. C., *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989
- Darlap, A. «Teología fundamental de la historia de la salvación», en VV.AA. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de Salvación*, Cristiandad, Madrid, 1969, 49-204.
- Detienne, M., *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1986.
- Díaz, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos, 1992.

- Eliade, M., Couliano, I., *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Ferrater Mora, J., *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1955.
- Ferry, L., Renaut, A., *La pensée 68*, París, Gallimard, 1988.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- Fraijó, M., *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2006.
- (Ed.) *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 2005.
- Freud, S., *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2005.
- Gallegos Rocafal, J. M., *El hombre y el mundo. De los teólogos españoles de los siglos de oro*, México, Stylo, 1946.
- García Calvo, A., *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- *Contra el tiempo*, Zamora, Lucina, 1993.
- *De Dios*, Zamora, Lucina, 1996.
- «¿Qué sabe un niño?», *Archipiélago*, 31 (1998), 101-107.
- García Santesmases, A., *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Gibellini, R., *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- Girard, R., *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- Gómez Caffarena, J., *El enigma y el misterio*, Madrid, Trotta, 2007.
- Gómez Sánchez, C., *Identidad y relevancia del Cristianismo*, Madrid, UNED, 1987.
- *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002.
- (Ed.), José Luís L. Aranguren. *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Madrid, Trota, 2010.
- Gómez, C., Muguerza, J. (Eds.), *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza 2007.
- González García, M. (Ed.), *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- *Introducción al pensamiento filosófico*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Goodwin, B., *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1993.
- Gracia, J. (Ed.), *El ensayo español, 5. Los contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Grice, P., *Studies in the way of the words*, Harvard University Press, 1989.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.
- *Más allá del estado nacional*, Madrid, Trotta, 2008.
- Habermas, J., Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.
- Harris, M., *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 1991.
- Hegel, G. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión 1, 2, 3*, Madrid, Alianza, 1987.
- *Principios de filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1994.
- *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2008.
- Hierro S. Pescador, J., *Principios de Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1989.
- Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós I.C.E / U.A.B., 2000.
- *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid, 2002
- Jay, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.

- Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Madrid, San Pablo, 1998.
- Juliá, S., *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.
- Kant, I., *Filosofía de la historia*, México, FCE., 1978.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001.
 - *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 2001.
 - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 2001.
 - *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003.
 - *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2004.
 - *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004.
- Kolakowski, L., *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Küng, H., *El Cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 2013.
- Latouche, S.: «Decrecimiento o barbarie. Entrevista a Serge Latouche», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 107 (2009), 159-170.
- Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998.
- MacCormick, N., «Retórica y Estado de Derecho», *Isegoría*, 21 (1999), 20-21.
- Machado, A., *Poesía y prosa II*, Madrid, Espasa Calpe – Fundación Antonio Machado, 1988.
- *Juan de Mairena I y II*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1993.
- Marcel, G., *Ser y tener*, Caparrós, Madrid, 2003.
- Mardones, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- «La recepción de la teoría crítica en España», *Isegoría*, 1 (1990), 131-138.
 - *Capitalismo y religión*, Santander, Sal Terrae, 1991.
- Margalit, A., *The decent society*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Marinas, J. M., *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, A. Machado Libros, 2001.
- *La razón biográfica. Ética y política de la identidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1987.
- Martínez, A., «Filosofías y visiones de la historia universal», en *Teoría e historia de los sistemas sociales*, Madrid, UNED, 1991.
- Metz, J. B., *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002.
 - *Memoria passionis*, Santander, San Terrae, 2008.
- Miranda, T., *Argumentos*, Valencia, Universitat de Valencia-Marfil, 2006.
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005.
- Nisbet, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- Nussbaum, M., *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Ortega y Gasset, J., «El origen deportivo del Estado», en *El Espectador*, vol. VII., Madrid, Revista de Occidente, 1964.
- *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 1995
 - *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2000.
- Peñalver Simó, M., «La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el entendimiento», en Muguerza, J., Cerezo, P., *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Platón, *La República*, Madrid, Alianza, 2003.
- Polanyi, K., *La gran transformación*, México, FCE, 2001.

- Polibio, *Historias* (Pasajes seleccionados), Madrid, Akal, 1986.
- Popper, K., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 2002.
- Poupard, P., *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1987.
- Quesada, F. (Ed.), *Filosofía política I*, Madrid, Trotta, 2002.
- von Rad, G., *El libro del génesis*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- Renaut, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993.
- Ricoeur, P., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.
- *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
 - *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, 2004.
 - *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2006.
- Romero, J. L., *De Herodoto a Polibio*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1953.
- Rorty, R., *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Sahagún Lucas, J., *Interpretación del hecho religioso: filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1990.
- Sánchez, J. J. (Ed.): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000.
- Sánchez Meca, D., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Dykinson, 2001.
- Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1987.
- Savater, F., *Perdonadme, ortodoxos*, Madrid, Alianza, 1986.
- Schmitt, K., *La dictadura*, Madrid, Alianza, 2013.
- Schwartz, E., *El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana*, Madrid, Revisa de Occidente, 1926.
- Sicre, J. L., *Profetismo en Israel*, Estella, Verbo Divino, 1992.
- Todorov, T., *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001.
- Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, Verbo Divino, 1992.
- Tusell, J.: *Introducción a la historia del mundo contemporáneo*, Madrid, UNED, 1987.
- *Historia de España en el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000.
- Valcárcel, A., *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder, 2010.
- Veblen, Th., *Teoría de la clase ociosa*, Madrid, Alianza, 2011.
- de Vitoria, F., *Relectio De Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española de la paz. Primera generación: 1526-1560*, Madrid, CSIC, 1981.
- *La ley*, Madrid, Tecnos, 1995.
 - *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, Madrid, Tecnos, 1998.
 - *La justicia*, Madrid, Tecnos, 2001.
 - *De legibus*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.
- Wallerstein, I., *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- *El futuro de la civilización capitalista*, Barcelona, Icaria, 1999.
 - *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 2012.
- Walzer, M., *Guerras justas e injustas*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Weber, M., *Economía y sociedad*, México, FCE, 1979.
- *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981.
 - *Ensayos sobre sociología de la religión I, II y III*, Madrid, Taurus, 1984-1988.
 - *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE., 2003.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2003.
- *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM - Crítica, 1988.

Anexos

Anexo I

Conversaciones con Rafael Sánchez Ferlosio.

Como ya se indicó en la Introducción, la metodología de este estudio se basa casi exclusivamente en el análisis de la obra publicada de Sánchez Ferlosio. Hay, sin embargo, una pequeña parte de la información manejada que procede de entrevistas con el autor, según se indica a continuación.

Las primeras conversaciones –breves– fueron telefónicas, y no tuvieron otra finalidad que comunicar al autor la existencia del proyecto de esta Tesis y preguntar por la posibilidad de concertar una entrevista personal. Es de reseñar, sin embargo, que desde la primera de estas conversaciones Ferlosio se mostró dispuesto a conversar sobre sus ensayos y artículos, pero no sobre las novelas.

Después de una serie de contactos telefónicos, el primer encuentro se concertó el 11 de marzo de 2011, en casa del autor. Asistieron el autor de esta Tesis y Domingo Melero. Esta primera entrevista marcó el tono y la metodología de las dos siguientes. Las tres fueron charlas en un tono distendido, conversaciones abiertas que no se ciñeron a un turno rígido de preguntas y respuestas.

Lo que se pretendió con estas entrevistas fue, ante todo, conocer personalmente a Ferlosio y tener la deferencia de comunicarle la intención de escribir esta Tesis. En cuanto a la utilidad de estos encuentros, ciertamente no habría de consistir en la obtención de información inédita ni en la aclaración de puntos concretos. En todo caso, esperábamos verificar algunas hipótesis de interpretación iniciales sobre los rasgos del espíritu que anima la obra de Ferlosio en su conjunto. Podemos decir, concretamente, que de las seis constantes que hemos formulado en las Conclusiones, las tres primeras (interés reflexivo por la lingüística, aprecio por lo perecedero y defensa de una experiencia que sea movimiento centrífugo hacia las cosas) empezaron a percibirse en estas entrevistas, como ideas o actitudes de fondo.

Sin embargo, al hilo de las conversaciones se obtuvo alguna información puntual a la que, ocasionalmente, hemos hecho referencia a lo largo de este estudio, remitiendo en tales casos a este anexo. Reunimos a continuación dichas informaciones, agrupándolas según la fecha de la entrevista en la que aparecieron.

Conversación del 11 de marzo de 2011:

Ferlosio manifestó su desacuerdo con algunos cambios recientes en las normas ortográficas. Por ejemplo, con la supresión de la tilde en «sólo».

Sobre la expresión que da título a la segunda de las *Semanas del jardín* («Splendet dum frangitur»), Ferlosio manifestó que esta expresión se lo oyó a su padre. Es una forma de parafrasear un fragmento de *La ciudad de Dios*, de San Agustín.

Ferlosio confirmó que es antiguo su interés por la sociología, la filosofía y la historia. En los años en los que se sumergió en las lecturas de lingüística, también se interesó por estos otros temas. De manera particular, señaló que su interés por el tema de América es anterior a su reacción ante las conmemoraciones de 1992.

Conversación del 13 de junio de 2011:

En este encuentro –y en las conversaciones telefónicas previas– Ferlosio manifestó su desacuerdo con una interpretación de sus frecuentes *binariedades* que quisiese ver en ello el indicio de un sistema de pensamiento o de una teoría sobre la realidad en su conjunto. Insistió en que, si bien dichas binariedades resultan en ocasiones inevitables (porque el lenguaje funciona así), se debe sospechar de esa forma de exponer el pensamiento. Para terminar de aclarar este punto, se remitió a su nota sobre las *binariedades* en *God & Gun* (Sánchez Ferlosio, 2008a, 320).

Conversación del 13 de marzo de 2012:

Localizamos, en *La ciudad de Dios*, el fragmento concreto que da pie a la expresión «Splendet dum frangitur».

En un primer momento de este estudio, trabajamos con la hipótesis de que determinadas ideas procedentes de los estudios sobre el lenguaje estuviesen en el origen de las ideas de Ferlosio sobre filosofía, historia, moral... etc. Sin embargo, las conversaciones con el autor nos hicieron descartar esta interpretación. En esta tercera conversación, volvió a confirmar que, en la época de "altos estudios" de lingüística (v. Sánchez Ferlosio, 1998, 75), también leyó sobre sociología, historia, filosofía... Así pues, no hay relación genética entre un campo de intereses y los demás.

Anexo II

Cronología de la obra de Sánchez Ferlosio.

TEXTO ⁽³⁵²⁾	PUBLICACIÓN
1947	
«De la paciencia»	<i>Alfárez</i> , n. 5
1951	
<i>Industrias y andanzas de Alfanhuí</i>	Destino
1953	
«Niño fuerte»	<i>Revista Española</i> , n. 1.
«Hermanos»	<i>Revista Española</i> , n. 4.
1954-1955	
<i>El Jarama</i>	Destino, 1955
1956	
«Y el corazón caliente»	<i>ABC</i> , 20-5-56. Destino, 2005.
«Dientes, pólvora, febrero»	<i>Papeles de Son Armadans I</i> , 1956. Destino, 2005.
1962	
«Personas y animales en una fiesta de bautizo» [Escrito en abril de 1962 y noviembre de 1965]	<i>Revista de Occidente</i> , junio de 1966. <i>Ensayos y artículos</i> , Destino, Barcelona, 1992
«Mercadería teatral»	<i>ABC</i> , 22 de junio de 1962 y Destino 1992.
«Contribución al centenario de Lope de Vega»	<i>ABC</i> , 21 de julio de 1962 y Destino, 1992.
1966	
«Músculo y veneno»	Destino, 1992.
1968	
«De los orígenes del perro»	<i>ABC</i> , 2 de febrero de 1968 y Destino, 1992.
1969	
«Otra conjetura»	<i>ABC</i> , 1 de febrero de 1969 y Destino, 1992.
1970	
<i>Guapo y sus isótopos</i> [Ferlosio consigna también el año de la preparación final (2009) como año de escritura del libro]	<i>Guapo y sus isótopos</i> , Destino, Barcelona, 2009
1971	
«¿Se destruye el Ateneo?»	<i>Informaciones</i> , 27-5-71.
1972	
«Amor y pedagogía»	<i>ABC</i> , 8 de noviembre de 1972 y Destino, 1992.
«Sobre el Pinocchio de Collodi» (Prólogo a <i>Las aventuras de Pinocho</i>)	Alianza, Madrid, 1972 y Destino, 1992.
1973	
«Más sobre lo mismo»	<i>Informaciones</i> , 25-1-73 y Destino, 1992.
«Comentarios» a Malson: <i>Los niños selváticos</i> e Itard: <i>Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron</i>	Alianza, 1973. [Retirado por la editorial]. Comentario 95 en «Revista de Occidente», enero de 1975 y en Destino, 1992 («Sobre la transposición»).
1973-1974	
<i>Las semanas del jardín</i>	Nostromo, Madrid, junio y diciembre de 1974. Ediciones posteriores en Alianza y Destino.
1974	
«A propósito del gran regalo...»	<i>Informaciones</i> , 27-3-74 y Destino, 1992.
«Entre Escila y Caribdis»	<i>Informaciones</i> , 20-4-74 y Destino, 1992
«Entre la liberación y el sultanato»	<i>Triunfo</i> , n. 614.
1978	
«De los vicarios del nombre de la cosa maligna»	<i>Poesía</i> , nº 1, marzo 1978. Diversas ediciones posteriores en Destino.
«El pensil sobre el Yang Tsé...»; «La Gran Muralla»; «Teatro Marcelo, en la ciudad de Roma»	<i>Poesía</i> , nº 1, marzo 1978. Diversas ediciones posteriores en Destino.

³⁵² Los textos cuya fecha de elaboración no está expresamente indicada por Sánchez Ferlosio se ubican según el año de su primera publicación (o de su lectura, en el caso de las conferencias).

«Pregón de Villalar» «Villalar por tercera y última vez»	No se indica fecha de «Pregón de Villalar» Villalar por tercera y última vez: <i>El País</i> del 2-5-78 y Destino, 1992.
1979	
«Rigor y misericordia»	<i>El País</i> , 28-10-79. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«No tan solo»	<i>El País</i> , 11-11-79. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Restitución del fariseo»	<i>El País</i> , 25-11-79. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. 2007
1980	
«Los lectores del ayer» (Historia de las guerras barciales)	<i>Nueva Estafeta</i> , nº 14.1980 y Destino, 2005.
«¿Renacimiento?»	<i>El País</i> , 6-2-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«La demencia senil de la cultura española»	<i>El País</i> , 12-2-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Naranjito a caballo»	<i>El País</i> , 26-2-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Notas sobre el terrorismo»	<i>El País</i> , 11-3-80; 9 y 10-4-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. 2007
«En posición de saludo o más sobre el "Caso Miró"»	<i>El País</i> , 4-5-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
Serie sobre la feria taurina de san Isidro.	<i>Diario 16</i> , mayo de 1980 y Destino, 1992.
«El escudo de Jotán»	<i>El País</i> , 18-5-80 y Destino, 1993, 2005.
«El mito de la envidia»	<i>El País</i> , 20-6-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«El espadón del godo y la patria de papel»	<i>El País</i> , 3 y 11-10-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Tibi dabo»	<i>El País</i> , 2-11-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Por alusiones»	<i>El País</i> , 14-11-80. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
1981	
«Dos juras, o si yo fuera mujer...»	<i>El País</i> , 29-1-81. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Homilía del ratón (a manera de prólogo)»	<i>El País</i> , 3-2-81. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Weg von hier, das ist mein Ziel»	<i>El País</i> , 17-2-81. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Eisenhower y la moral ecuménica»	<i>El País</i> , 27-29-8-81; 8 y 13-10-81. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. 2012.
«El acto de afirmación»	<i>El País</i> , 24-11-81. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
1982	
«La objeción de honor»	<i>El País</i> , 6-4-82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Sueño y vigilia en armas»	<i>El País</i> , 8-7-82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«La teoría homeopática del deporte»	<i>El País</i> , 6-8-82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«La humanidad y la Humanidad»	<i>El País</i> , 23-8-82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. 2007.
«Sharon-Josué»	<i>El País</i> , 24.25 - 9 - 82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. 2007.
«Cortometrajes»	<i>El País</i> , 9-11-82

«Hipótesis del "Belgrano"»	<i>El País</i> , 19-11-82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. 2007.
«La conciencia débil se lava la sangre»	<i>El País</i> , 10-12-82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«La magia de la rima y el carisma de la megafonía»	<i>El País</i> , 24-12-82. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«La mentalidad expiatoria»	Como apéndice en <i>Mientras no cambien los dioses...</i> Alianza, 1986 y Destino, 1992.
«El huésped de las nieves»	Alfaguara, 1982.
1982-1983	
<i>El ejército nacional</i>	Alianza, 1986 y Destino, 1992.
1983	
«Wojtyla ataca de nuevo»	<i>El País</i> , 25-1-83. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Sin condiciones»	<i>El País</i> , 21-2-83. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Cinco siglos de historia y desventura»	<i>El País</i> , 13.14-6-83. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Situación límite: ¡ultraje a la paella!»	<i>El País</i> , 8-7-83. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Argentina y los muertos sin adiós»	<i>El País</i> , 26-8-83. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Aeropuerto 83 (Cuento)»	<i>El País</i> , 15 de septiembre de 1983.
«Réplica a Benedetti»	<i>El País</i> , 22-9-83. <i>Sobre la guerra</i> , Destino, 2007.
«La manifestación del 23»	<i>El País</i> , 25-10-83. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
1984	
«Discurso de Gerona»	Destino, 1992.
«Rabiosamente español»	<i>El País</i> , 23-2-84. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Tres jornadas de reflexión sobre la OTAN»	<i>El País</i> , 10.11.12 – 9 – 84. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. Fragmento en <i>Sobre la guerra</i> , Destino, 2007.
«La tiara gibelina»	<i>El País</i> , 10.11 – 10 – 84. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«La cultura, ese invento del gobierno»	<i>El País</i> , 22-11-84. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Crónica del XXX Congreso del PSOE»	<i>Cambio 16</i> , 24 -12-1984 y Destino, 1992.
«O Religión o Historia»	«El urogallo», diciembre de 1986 y Destino, 1992.
1985	
«Kissinger»	<i>El País</i> , 7-1-85. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992. 2007.
«Prenósticas y abusiones»	<i>El País</i> , 2-2-85 <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«La verga de Hércules»	<i>El País</i> , 3-2-85. <i>La homilía del ratón</i> , Ediciones <i>El País</i> , 1986 y Destino, 1992.
«Cuestión de colores»	<i>El País</i> , 28-9-1985 y Destino, 1992.
1985-1986	
«Palinodia»	Alianza, 1986 y Destino, 1992.
1986	
«Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado»	Alianza, 1986 y Destino, 1992.
«Las azoteas de Damasco» (fecha estimada. En cualquier caso, no posterior a febrero de 1987).	Destino, 1992.
<i>El testimonio de Yarfoz</i>	Alianza, 1986.
1987	
«Sobre el retorno del mercenariado»	<i>El País</i> , 28-3-87 y Destino, 1992.
«La lección magistral de fin de curso del <i>seny</i> catalán»	<i>El País</i> , 26 de julio de 1987 y Destino, 1992.
«Tal para cual»	<i>El País</i> , 30-8-1987 y Destino, 1992.
«Sucia jugada de Serra»	<i>El País</i> , 18 de octubre de 1987 y Destino, 1992.

«Monarquía y mesura»	<i>El País</i> , 27 de octubre de 1987 y Destino, 1992.
«El reincidente»	<i>El País</i> , 13 de diciembre de 1987 y Destino, 1992. 1993. 2005.
«¡Delitos de palabra!»	<i>Diario 16</i> , 27 -12-1987 y Destino, 1992.
1987-1988	
La cuestión policial (refundición de «La cuestión policial» y «Sobre la policía». Partes omitidas de ambos artículos: en «La policía y el Estado de derecho»).	<i>El País</i> , 31-5-87 y 17-8-88 y Destino, 1992.
«Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir»	Conferencia leída en la 5ª <i>Semana de ética y filosofía política</i> . Instituto de filosofía del CSIC. <i>Claves</i> , nº 1, 1990. Destino, 1992. 2007.
1988	
«Manzano»	<i>El País</i> , 8 de mayo de 1988. <i>Ensayos y artículos, vol. I.</i> 1992, 5ª parte: «El reincidente».
«Esas Yndias equivocadas y malditas»	Conferencia. Aula de cultura <i>Mare Nostrum</i> de Madrid, junio de 1988. <i>El País</i> (febrero-julio). <i>Claves de la razón práctica</i> n. 19. <i>Ensayos y artículos, vol. II.</i> 1992, 4ª parte.
«En aquestos escalones...»	<i>Diario 16</i> , 17 de julio de 1988 y Destino, 1992.
«Corella, por los desagües»	<i>El País</i> , 11 - 9 - 1988 y Destino, 1992.
«El Monasterio Hidaka y el arte del <i>bonsai</i> ».	<i>El País</i> , 2 -10-1988 y Destino, 1992.
«El poder del fusil»	<i>El País</i> , 10 -11-1988 y Destino, 1992.
«Un sapo como un tren»	<i>El País</i> , 4 -12-1988 y Destino, 1992.
1989	
«Un mandril en el Congreso»	<i>El Independiente</i> , enero de 1989 y Destino, 1992.
«La condición y la virtud»	<i>El País</i> , 12 - 6- 1989 y Destino, 1992.
«Ordalía»	<i>El Mundo</i> , 18 - 12- 1989 y Destino, 1992. 2007
«La policía y el Estado de derecho»	Plaza y Janés / Cambio 16, 1989. Destino, 1992.
1990	
«Rayado como una cebra»	<i>El País</i> , 18 -2- 1990 y Destino, 1992.
«Del myrto a la yperita. O la inocencia de la mercancía»	<i>El País</i> , 23 -9-1990 y Destino, 1992. 2007
«Babel contra Babel»	<i>El País</i> , 7 -10-1990 y Destino, 1992. 2007
«¿Bombardeada por unanimidad?»	<i>El País</i> , 25 -10- 1990 y Destino, 1992. 2007
«Malos Cristianos»	<i>El País</i> , 9 -12-1990 y Destino, 1992. 2007
«Iraq por quinta vez»	<i>El País</i> , 30 -12-1990 y Destino, 1992. 2007
«Apunte sobre la Wiedervereinigung»	Destino, 1992.
1991	
« <i>Mirage</i> contra <i>Mirage</i> »	<i>El País</i> , 11 -2-1991 y Destino, 1992. 2007
«Un Moisés de tercera mano»	<i>El País</i> , 3-11-91. y Destino, 2000.
Notas y apéndices a «Esas Yndias...»	Como libro: Destino, 1994. Texto + apéndices: Destino, 1992.
1992	
«El rito y la cultura». Texto leído en la Università degli Studi di Roma «La Sapienza» (abril).	<i>Archipiélago</i> , nº 16, 1993 y Destino, 2000.
«Mendigos, tenderos, políticos»	<i>El País</i> , 19-7-92 y Destino, 2000.
«Juegos y Deportes»	<i>El País</i> , 9-8-92 y Destino, 2000.
<i>Compulsión apologética y marketing de Estado</i> , conferencia en la Univ. de la Rábida (agosto 1992).	Destino, 2000.
«La mano invisible»	<i>El País</i> , 26-10-92 y Destino, 2000.
1993	
«Región o el paisaje forajido»	<i>El País</i> , 7-1-93 y Destino, 2000.
«Las cajas vacías», conferencia en la Universitat Popmeu Fabra (11 de febrero).	<i>El alma y la vergüenza</i> , Destino, Barcelona, 2000.
«Nadie puede con la bicha»	<i>El País</i> , 24 y 25 -2 - 93 y Destino, 2000.
«No aguanto agoreros»	<i>El País</i> , 6-4-93
«Plata y ónix»	<i>La Estafeta literaria</i> , 268, 22-6-93 y Destino, 2005.
«Votar en negro»	<i>El País</i> , 26-6-93 y Destino, 2000.

«Constricción social y constricción institucional»	<i>Claves</i> , 38 (diciembre) 1993. Con el título «El alma y la vergüenza», en <i>Destino</i> (2000).
<i>Vendrán años más malos y nos harán más ciegos</i>	<i>Destino</i> , 1993
«Cuatro colegas»	<i>50 años del Premio Nadal</i> , <i>Destino</i> , 1994. 2005.
«Las cabras de Polifemo»	<i>Compás de letras</i> , n. 5
1995	
«Del caso Gal»	<i>El País</i> , 25-4-95 y <i>Destino</i> , 2000.
«Tres apuntes»	<i>El País</i> , 6-8-95 y <i>Destino</i> , 2000.
«Eugenesia, individuo y sociedad»	<i>El País</i> , 24-9-95 y <i>Destino</i> , 2000.
1996	
«Andalucismo»	<i>El País</i> , 28-4-96 y <i>Destino</i> , 2000.
«La señal de Caín»	<i>Claves</i> , 64, (julio-agosto) y <i>Destino</i> , 2000.
«Breve historia de un dinero malgastado»	<i>El País</i> , 17 de agosto de 1996 y <i>Destino</i> , 2000.
«Tópicos: el peso de la Historia»	<i>Archipiélago</i> , n. 31, 1998 y <i>Destino</i> , 2002.
«¿Tú de qué lado estás?»	<i>El País</i> , 7 -12-1996 y <i>Destino</i> , 2000.
1997	
«Angelitos rubios»	<i>El País</i> , 1-3-97 y <i>Destino</i> , 2000.
«A propósito de Fujimori»	<i>El País</i> , 10 de mayo de 1997 y <i>Destino</i> , 2000.
«El Deporte y el Estado»	<i>El País</i> , 31 de mayo de 1997 y <i>Destino</i> , 2000.
«Sobre el sindicalismo»	<i>El País</i> , 6 de septiembre de 1997 y <i>Destino</i> , 2000.
«La libertad amenazada»	<i>El País</i> , 11 de octubre de 1997 y <i>Destino</i> , 2000.
«Contra el pensamiento único en economía» (VV.AA.) Coloquio en el Ateneo de Madrid (17-9-96).	Fundación 1º de mayo, 1997.
1998	
«Historia e identidad»	<i>El País</i> , 13-1-98 y <i>Destino</i> , 2000.
«Albright y Aznar»	<i>El País</i> , 12-2-98 y <i>Destino</i> , 2007.
«Txakurras»	<i>El País</i> , 1-7-98 y <i>Destino</i> , 2000.
«Cultura ¿para qué?»	<i>El País</i> , 25-7-98 y <i>Destino</i> , 2000.
«Cero en Aritmética»	<i>El País</i> , 1-9-98; y <i>Destino</i> , 2000.
«La forja de un plumífero»	<i>Archipiélago</i> , 31, 1998 (nº de invierno)
1999	
«La música celestial de la verdad»	<i>Le Monde Diplomatique</i> , 30-3-99 y <i>Destino</i> , 2000.
«Lenguajes»	<i>ABC</i> , 20-7-99 y <i>Destino</i> , 2000.
«Barroco»	<i>ABC</i> , 1-8-99 y <i>Destino</i> , 2000.
«El 1 de enero de 2002»	<i>ABC</i> , 6-12-99
2000	
<i>El alma y la vergüenza</i> (tres inéditos: «Contrataque» , «El castellano y la Constitución» y «Glosas Castellanas»).	<i>Destino</i> , 2000.
«Nigra sum sed Formosa o El ocio y la belleza»	<i>ABC Cultural</i> , 19-8-2000.
«Fragmento de una carta de Yndias»	<i>ABC</i> , 24-12-2000 y <i>Destino</i> , 2005
2001	
«Hacia una nueva estética»	<i>ABC</i> , 28-1-2001
«La trompeta y la sirena»	<i>ABC</i> , 2-9-2001 y <i>Destino</i> , 2000. 2007.
«Susan Sontag»	<i>ABC</i> , 30-10-2001 y <i>Destino</i> , 2002. 2007.
«Berlusconi»	<i>ABC</i> , 14-11-2001 y <i>Destino</i> , 2002. 2007.
2002	
«Lo que faltaba»	<i>ABC</i> , 26 de abril de 2002 y <i>Destino</i> , 2007.
«Moros y cristianos»	<i>ABC</i> , 11 de mayo de 2002 y <i>Destino</i> , 2007.
«Catarsis»	<i>ABC</i> , 28 de mayo de 2002 y <i>Destino</i> , 2002. 2007.
«La amenaza del universalismo»	<i>ABC</i> , 11 de septiembre de 2002 y <i>Destino</i> , 2007.
«Soberbia obliga»	<i>ABC</i> , 5 de octubre de 2002 y <i>Destino</i> , 2007.
«La belleza de la guerra»	<i>ABC</i> , 24 de octubre de 2002 y <i>Destino</i> , 2007.
«Las guerras-por-si-acaso»	<i>ABC</i> , 2 de noviembre de 2002 y <i>Destino</i> , 2007.
<i>La hija de la guerra y la madre de la patria</i>	<i>Destino</i> , 2002. Fragmentos en <i>Destino</i> , 2007.
2003	
«Teodicea del universalismo»	<i>ABC</i> , 5-1-03 y <i>Destino</i> , 2007.
«Siempre es más tarde de lo que te piensas»	<i>ABC</i> , 26-1-03 y <i>Destino</i> , 2007.
«Luna nueva»	<i>ABC</i> , 4-3-03 y <i>Destino</i> , 2007.
«Fuego del infierno»	<i>ABC</i> , 23-3-03 y <i>Destino</i> , 2007.
«Ruido de libertad»	<i>ABC</i> , 6-5-03 y <i>Destino</i> , 2007.

«Estereotipos, ideología y E. A. Poe»	<i>ABC</i> , 7-9-2003
<i>Non olet</i>	Destino, 2003.
2004	
«Carta de provincias»	<i>ABC</i> , 24-7-2004 y Destino, 2005.
«Hipótesis de Faluya»	<i>ABC</i> , 31-10-04 y Destino, 2007.
2005	
«Sgrena-Polinices»	<i>ABC</i> , 15 y 16 - 5 - 05 y Destino, 2007.
«Carácter y destino» [Versión corregida y aumentada de la conferencia en la entrega del Premio Cervantes en abril de 2005].	<i>Claves</i> , 153, 2005. Destino, 2008.
<i>El geco</i>	Destino, 2005.
2006	
«Austerlitz»	<i>El País</i> , 6-1-06 y Destino, 2007.
«Glosa sobre Israel»	<i>El País</i> , 6-8-06 y Destino, 2007.
«La victoria es un absoluto»	<i>El País</i> , 4-10-06 y Destino, 2007.
2007	
«Neníkékamen!»	<i>El País</i> , 13-2-07 y Destino, 2007.
<i>Sobre la guerra</i> [únicos inéditos: «Nota del autor» y «Universalismo como escatología»]	Destino, 2007.
2008	
<i>God & Gun. Apuntes de polemología.</i> Inédito, salvo el apéndice: «Carácter y destino».	Destino, 2008
2009	
«La guerra empieza en la fragua»	<i>Claves</i> , nº 189, 2009
«Corazón arriba, corazón abajo»	<i>El País</i> , 13-10-09
«Televisión para niños»	<i>El País</i> , 20-12-09
2010	
«Aplausos»	<i>El País</i> , 29-11-10
2011	
«El magno evento»	<i>El País</i> , 18-9-11
2012	
«Valor añadido»	<i>El País</i> , 27-5-12
«Pecios: ¿Pero ha habido alguna vez tiempos felices?»	<i>El País</i> , 16-6-12
«Luz de neón»	<i>El País</i> , 9-7-12
«Patrimonio de la Humanidad»	<i>El País</i> , 5-8-12
2013	
«Todo por el tabaco»	<i>El País</i> , 29-9-13.
«Ixen paraules»	<i>El País</i> , 21-12-13.

Anexo III

Índice de textos más relevantes sobre los temas tratados.

Mencionamos los temas en el mismo orden en que aparecen en este trabajo. Omitimos en esta lista los que Ferlosio no hace explícitos.

Cuando indicamos páginas concretas, lo hacemos según la edición indicada en las «Referencias citadas».

Cuando no hay indicación de páginas o párrafos, entiéndase que la tabla remite al texto completo.

Lenguaje y naturaleza humana.

«Comentarios» a Malson / Itard, n° 22, 25, 27, 28, 42, 58, 67 y 77.

«Personas y animales...» (pp. 11-13).

El lenguaje y el «afincamiento en lo virtual».

«Comentarios» a Malson/Itard, n° 17, 63, 81 y 85.

El aprendizaje.

«Comentarios» a Malson / Itard, n° 95.

«El alma y la vergüenza».

Niños (socializados y selváticos).

«Comentarios» Malson/Itard, n° 16

«El alma y la vergüenza» (§ 22)

«Personas y animales...» (pp. 12-46).

«Vendrán más años...» (pp. 96-100).

Semanas del jardín: Liber scriptus... (§ 41)

«La forja de un plumífero» (p. 88).

Lenguaje y realidad. La significación. Crítica de la adaptación.

«Personas y animales...» (en *Ensayos y artículos II*)

«Sobre el Picocho...» (Ensayos y artículos, II).

«Comentarios» Malson/Itard, n° 16

Lenguaje y realidad. La verdad.

Vendrán más años malos... (pp. 140-149).

God & Gun (§ 37).

«La música celestial de la verdad» (en *El alma y la vergüenza*).

Guapo y sus isótopos (§ 14).

La función narrativa del lenguaje.

Segunda Semana del jardín: «Liber Scriptus Proferetur».

Narración y "fetichismo de la identidad".

Semanas del jardín: «Liber Scriptus...» (§ 11, 13, 14 y 15).

La narración como racionalización.

Semanas del jardín: «Liber Scriptus Proferetur» (§ 31-36)

Uso lúdico de la narración.

Semanas del jardín: «Liber Scriptus Proferetur» (§ 39-43).

Definición de la lírica «a partir de su modo de empleo».

Semanas del jardín: «El caso José» (Ensayos y artículos, II, 175-178)

Lírica y temporalidad. Bienes y valores.

Semanas del jardín: «El caso Manrique»

Tipos de espectáculo y «modos de vigencia». Las figuras.

Semanas del jardín: «Splendet dum frangitur»

«Tiempo consuntivo» / «tiempo adquisitivo»

God & Gun (pp. § 20).

Segunda Semana del jardín: § 28).

Semanas del jardín: «El caso Manrique» (pp. 225-227).

«Placer funcional objetivo» / «Placer funcional subjetivo».

Semanas del jardín: «Liber scriptus proferetur» (§ 41-42).

«Carácter» / «destino».

«Carácter y destino» (pp. 283-315).

«La forja de un plumífero» (pp. 87-89).

«Felicidad» / «satisfacción».

God & Gun (§§ 18-20).

Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado: §§ XXXIII al XXXV.

Juegos y deportes (*El alma y la vergüenza*, pp. 479-485).

«Experiencia centrípeta» / «Movimiento centrífugo hacia las cosas».

Personas y animales... (p. 26.42)

Sobre el Pinocho de Collodi (pp. 86-96).

«Remordimiento» / «Arrepentimiento».

«La Señal de Caín» (en *El alma y la vergüenza*).

Prevención contra las binariedades.

God & Gun (p. 320 -nota-).

La mentalidad expiatoria / sacrificial.

«La mentalidad expiatoria» (en *Ensayos y artículos*, II).

Carácter irreparable del sufrimiento.

«La Señal de Caín» (en *El alma y la vergüenza*)

«Pincipium individuationis» (en *El alma y la vergüenza*).

Sacrificio y Progreso, sacrificio e Historia.

Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado

Historia como historia de la dominación.

Historia y antagonismo.

Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado (Corolario 2º).

God & Gun (§ 21).

Concepción proyectiva de la Historia.

Mientras no cambien los dioses... (§§ XXXI al XXXVIII).

La dominación española en las Yndias.

«Esas Yndias equivocadas y malditas» (*Ensayos y artículos*, II).

El mal sin malo / totalitarismo diacrónico

«Esas Yndias...» (pp. 520-533).

Identidad y antagonismo.

«Discurso de Gerona» (*Ensayos y artículos*, II).

Semanas del jardín: «Liber scriptus proferetur» (§ 33-34).

Farisaísmo. / «Tautología originaria»

Vendrán más años malos... (pp. 145-147).

God & Gun (§ 55).

«Restitución del fariseo» (en La homilía el ratón, *Ensayos y artículos*, I).

«Catarsis» (en *Sobre la guerra*, p. 29).

Guerra justa / guerra escatológica / moral ecuménica / Universalismo

God & Gun (Libros V y VIII).

«Eisenhower y la moral ecuménica» (en La homilía el ratón, *Ensayos y artículos*, I).

«Teodicea del universalismo» (en *Sobre la guerra*).

«Universalismo como escatología» (en *Sobre la guerra*).

«La amenaza del universalismo» (en *Sobre la guerra*).

Síntesis de la fatalidad.

«Cuando la flecha está en el arco, tiene que partir» (en *Ensayos y artículos*, II).

Militarismo / Ejército y sociedad / Ejército y ciudadanía

«El espadón del godo y la patria de papel» (en La homilía el ratón, *Ensayos y artículos*, I).

«La objeción de honor» (en La homilía el ratón, *Ensayos y artículos*, I).

El ejército nacional y Ordalía

Derecho y violencia.

«La policía y el Estado de derecho» (en *Ensayos y artículos*, I).

«Del caso Gal» (en *El alma y la vergüenza*).

Derecho natural y derecho positivo.

God & Gun: §§ 29. 30-33.59.

«Teodicea del universalismo» (en *Sobre la guerra*).

Esas Yndias equivocadas y malditas (pp. 554-560. 653. 754. 759-760).

Perversión moral de la justicia / La crítica del «justiciero» / Derecho y destino

«Rigor y misericordia» (en *La homilía el ratón, Ensayos y artículos*, I).

«La conciencia débil se lava con sangre» (en «La homilía el ratón», *Ensayos y artículos*, I).

«¿Tú de qué lado estás?» (en *El alma y la vergüenza*).

«El reincidente» (en *Ensayos y artículos*, I).

«La policía y el Estado de derecho» (en *Ensayos y artículos*, I, pp. 639-646).

«Manzano» (en *Ensayos y artículos*, I).

Vendrán más años malos... (pp. 103-104).

«La cuestión policial» (en *Ensayos y artículos*, I, pp. 698-699).

Contaminación jurídica de la moral.

«La señal de Caín» (en *El alma y la vergüenza*).

Dios

Vendrán más años malos... (pp. 43. 121-123).

«La música celestial de la verdad», § 8 (en *El alma y la vergüenza*)

«Eisenhower y la moral ecuménica», § 3 (en *La homilía del ratón, Ensayos y artículos*, I).

«Esas Yndias...» (pp. 522. 535-537).

«Sharon-Josué» (en *La homilía del ratón, Ensayos y artículos*, I).

«San Migue» (en *La hija de la guerra y la madre de la patria*, II: Pecios).

«Teodicea del universalismo» (en *Sobre la guerra*).

«Universalismo como escatología» (en *Sobre la guerra*).

Principio de realidad (negación).

O Religión o historia (Ensayos y artículos, II, 311-319).

«Prenósticas y abusiones» (en *La homilía el ratón, Ensayos y artículos*, I).

Tipología de actitudes: anacoretas, cínicos, pragmáticos

O Religión o historia (Ensayos y artículos, II, 338-344).

El espíritu llama desde fuera.

«Weg von hier, das ist mein Ziel» (en *La homilía el ratón, Ensayos y artículos*, I)

«Moral de identidad».

Vendrán más años malos... (p. 11).

«Discurso de Gerona» (Ensayos y artículos, II, 272-275)

O Religión o historia (Ensayos y artículos, II, 332).

El Cristianismo y el poder.

Cuando la flecha está en el arco... (Ensayos y artículos, II, 500-501).

«Tibi dabo» (en *La homilía el ratón, Ensayos y artículos*, I).

Cristianismo y sacrificio.

«Catarsis», § 2 (en *Sobre la guerra*).

Non Olet (pp. 167-168. 172).

El dios Cristiano y la dominación.

Cristianismo e historia.

Vendrán más años malos... (p. 43).

Véase, además, «Dios».

Véase, también, «Historia como historia de la dominación y Sobre Dios».

El Cristianismo y la verdad.

«La música celestial de la verdad» (en *El alma y la vergüenza*).

God & Gun (Libro VI).

El Cristianismo y la predestinación (univocidad de la persona).

Primera semana del jardín: «Liber Scriptus...» (§§ 12-13).

«Manzano» (Ensayos y artículos I, 700-701).

De una «ética de prójimo» a una «ética de salvación personal».

«Palinodia»: § XXIII

Responsabilidad (problematicidad)

«Palinodia»: §§ XXI y XXII.

«El alma y la vergüenza»: § 68-69.80.

Liberalismo

...su «portentoso triunfo»: *Non olet* (pp. 11-18. 72); «Sobre el sindicalismo» (en *El alma y la vergüenza*).

...como ideología individualista: «Angelitos rubios» (en *El alma y la vergüenza*); «El deporte y el estado» (en *El alma y la vergüenza*).

... y la "ética del ser": «Las cajas vacías» (en *El alma y la vergüenza*).

La «Sociedad de Producción» / El imperativo del desarrollo

Non olet (especialmente: pp. 13-14. 23-28.89-109.248-263).

«A propósito del gran regalo...» (en *Ensayos y artículos*, I).

Votar en negro» (en *El alma y la vergüenza*).

Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado (en *Ensayos y artículos*, II, pp. 390-393)

Apologías del trabajo / ascetismo productivista

Non olet (pp. 125-126. 163-176).

Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado: §§ XXV, XXVI y XXVII.

«Las cajas vacías» (en *El alma y la vergüenza*).

La publicidad, industria de producción del consumidor:

Non olet (pp. 13-14. 23-28. 50-51. 98-108. 241-263).

Ocio y negocio. Trabajo y ocio.

Non olet (pp. 20-23. 89-97. 125-176).

Inocencia de la mercancía. Predominio de las relaciones contractuales.

Non olet, 2.III: «*Non olet*» (pp. 176-239).

«Del myrto a la yperita. O la inocencia de la mercancía» (en *Sobre la guerra*).

La riqueza, origen de los cánones de belleza.

Non olet (pp. 125-162).

El deporte.

God & Gun (§ 20).

«El deporte y el estado» (En *El alma y la vergüenza*).

«Juegos y deportes» (En *El alma y la vergüenza*).

«La teoría homeopática del deporte» (en *Ensayos y artículos*, I).

La cultura.

«La cultura, ese invento del gobierno» (en *Ensayos y artículos*, I).

«La demencia senil de la cultura española» (en *Ensayos y artículos*, I).

«La forja de un plumífero» (p. 84).

«En aquestos escalones...» (en *Ensayos y artículos*, I).

«Cultura ¿para qué?» (en *El alma y la vergüenza*).

«Andalucismo» (en *El alma y la vergüenza*).

«Contra Alborch» (en *La hija de la guerra y la madre de la patria*; II: Pecios).

Cultura y rito.

«El rito y la cultura» (en *El alma y la vergüenza*).

Medios de comunicación.

«Nadie puede con la bicha» (en *El alma y la vergüenza*).

Las cajas vacías (en *El alma y la vergüenza*, pp. 71-73).

«Los telediarios» (en *La hija de la guerra y la madre de la patria*).

Naturaleza de la ceremonia.

«El caso José» (en *Ensayos y artículos*, II)

La educación.

«Borriquitos con chándal»

«Monografías iniciáticas» (en la Parte I de *La hija de la guerra y la madre de la patria*).

«Comentarios» a Malson / Itard, nº 53.

La lengua como «Intelecto agente».

Segunda Semana del jardín: §11

«Glosas castellanas»: §§ 9 y 11(en *El alma y la vergüenza*).

«Comentarios» a Malson/Itard, nº 95 (p. 371).

Lealtad a la palabra.

«El castellano y la Constitución»: § 3 (*El alma y la vergüenza*, pp. 195-197.).

«Votar en negro» (en *El alma y la vergüenza*).

«Mendigos, tenderos, políticos» (en *El alma y la vergüenza*).

Aprecio por lo percedero

Semanas del jardín: «El caso Manrique»

«Plata y ónix» (en *El geco*).

Crítica de la «experiencia centrípeta».

«Discurso de Gerona» (*Ensayos y artículos II*, p. 248).

«La forja de un plumífero» (p. 82).

«Borriquitos con chándal»: § 3 (en *La hija de la guerra y la madre de la patria*).

Véase también «significación» y «crítica de la adaptación».