UNIVERSIDAD
FRANCISCO DE VITORIA
VINCE IN BONO MALUM

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS

**DOCTORADO OFICIAL EN HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES**

LOS ORÍGENES DEL PROCESO DE DESHISTORIZACIÓN DE OCCIDENTE (1750-1850)

TESIS DOCTORAL

DOCTORANDO

CARLOS LUIS ROMERO DÍAZ

DIRECTOR

PROF. DR. MARIO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA

Madrid, 2015

A mis padres

"Ésta es la exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso, para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres, y para que no queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de los griegos como de los bárbaros, y, sobre todo, la causa por la que se hiceron la guerra".[1]

Heródoto

[1] HERÓDOTO. *Los nueve libros de la historia.* Orbis, Barcelona, 1982, p.11.

ÍNDICE

PREFACIO

· Motivaciones de la investigación 17
· Agradecimientos 21
· Sobre el uso de los signos de puntuación 23
· Originalidad de esta investigación 25

PARTE I

INTRODUCCIÓN A LA INVESTIGACIÓN

SECCIÓN I. ASPECTOS ELEMENTALES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

1. RESUMEN DE NUESTRO ITINERARIO 31
1.1 Primera parte de la investigación 31
1.2 Segunda parte de la investigación 32
1.3 Prospectiva 33

2. PRINCIPALES HIPÓTESIS Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN 34
2.1 Hipótesis principales 34
2.2 Hipótesis secundarias 35
2.3 Objetivos de la investigación 35

3. PERSPECTIVA METODOLÓGICA 36
3.1 Síntesis de nuestra metodología: una propuesta *analítico-hermenéutica* 36
3.2 Principales elementos de nuestra metodología 38
I) Teoría de la historia 39
II) La historia-analítica 42
III) Hermenéutica 46
3.3 Conclusiones relativas a nuestro enfoque metodológico 49

4. TRABAJO DE DOCUMENTACIÓN 50
4.1 Fuentes modernas 53
I) Autores 53
II) Documentos originales 54
4.2 Fuentes actuales 54
I) Fuentes relativas a la *deshistorización* 54
II) Fuentes históricas 57
III) Fuentes críticas 57
IV) Fuentes auxiliares 57
4.3 Formatos 58
4.4 Traducciones 59

5. ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS 60
5.1 Historia e *historia* 60
5.2 Historia-ciencia 62
5.3 Historicidad 67
5.4 Conciencia histórica 68
5.5 Memoria histórica 74
5.6 Mentalidades 80

SECCIÓN II. EL PROCESO DE DESHISTORIZACIÓN

1. NUESTRO ITINERARIO EN LA SECCIÓN II 85

2. EL CONTEXTO POSMODERNO 86

3. UNA SISTEMATIZACIÓN DE LOS FENÓMENOS IDENTIFICADOS 90
3.1 Grupo I 91
3.2 Grupo II 92
3.3 Grupo III 93

4. ANTECEDENTES DE ESTA INVESTIGACIÓN 94
4.1 Pérdida de la conciencia histórica 95
I) Martin Heidegger 97
II) Theodor Adorno 100
III) Günther Anders 102

IV) Frederic Jameson 106
V) Zygmunt Bauman 109
VI) Gilles Lipovetsky 111
VII) Jean Braudillard 113
VIII) Manuel Cruz 114
IX) Otros autores 117
4.2 Pérdida de la memoria histórica 118
I) José Ortega y Gasset 120
II) Stefan Zweig 123
III) Alain Finkielkraut 125
IV) Byun-Chul Han 128
V) Jonathan Crary 131
VI) Otros autores 133
4.3 Fin de la historia 135
I) Hans-Georg Gadamer 139
II) Michel Foucault 145
III) Jean François Lyotard 149
IV) Paul Ricoeur 152
V) Gianni Vattimo 157
VI) Otros autores 160
4.4 La «*deshistorización*» en Pierre Bourdieu y Alain Touraine 162

5. RESULTADOS DEL ANÁLISIS BIBLIOGRÁFICO 167
5.1 Confusión en los fenómenos constitutivos del problema 168
5.2 Reduccionismo en la cuestión de los orígenes 168
5.3 Debilidad en los argumentos de causalidad 169
5.4 Falta de atención al problema 170
5.5 Necesidad de unidad: el proceso de deshistorización 171
5.6 Conclusiones sintéticas 174

6. OTRAS CONSIDERACIONES SOBRE LA DESHISTORIZACIÓN 175
6.1 Análisis de la palabra deshistorización 175
I) El "*des-*" de "*deshistorización*" 176
II) La "*-historización*" de "*deshistorización*" 176
III) Otras matizaciones 177
6.2 Sobre su circularidad causal 178
6.3 Sobre la extensión del concepto 182

7. CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE 183

PARTE II

APROXIMACIÓN A LOS ORÍGENES DE LA DESHISTORIZACIÓN

SECCIÓN I. PROLEGÓMENOS

1. INTRODUCCIÓN A NUESTRA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA 186
1.1 Objetivos y esquema de contenidos de la parte II 186
1.2 Cuestiones relativas a nuestro periodo de estudio 188
I) Aclaraciones previas 188
II) Un periodo abierto 190

2. LA BURGUESÍA 193
2.1 Introducción: *¿Qué es la burguesía? ¿por qué aquí?* 193
I) Brevísima historia de la *burguesía* 195
II) Tipos de *burguesía* 197
III) Significado de la palabra "burgués" 199
2.2 La mentalidad burguesa 201
I) El «*para sí*» burgués 202
II) El «*para qué*» burgués 207
III) Las ciudades 209
IV) El trabajo 213
2.3 Resumen y conclusiones de este capítulo 220

3. EL CONTEXTO EUROPEO DE 1750 A 1850 221
3.1 El número 222
I) Fronteras y globalización 223
II) Crecimiento demográfico y migraciones 229
III) Riqueza 233
3.2 Las estructuras 240
I) Del Rey Absoluto al Estado Absoluto 241
II) Iglesia 251

III) La Cultura 258
a) Democratización e igualitarismo 259
b) Formación técnica 260
c) Arte 267
IV) Otras estructuras económicas: Empresa, Banca y Bolsa 274
3.3 Las ideas 281
I) Afán de *renovación* y *progreso* 282
II) El imperio de la *Razón* 291
III) El canto a la libertad 293
IV) La omnipresente felicidad 297
V) La *Ilustración* 301
3.4 Conclusiones sobre el contexto 306
I) Principales ideas sobre el número en nuestro contexto 307
II) Principales ideas sobre las estructuras en nuestro contexto 308
III) Principales ideas sobre las ideas de nuestro contexto 309
IV) Hacia las "*Tres revoluciones*" 309

SECCIÓN II. TRES REVOLUCIONES

1. INTRODUCCIÓN A LA SECCIÓN II 311
I) Algunas matizaciones sobre nuestro enfoque 311
II) ¿A qué llamamos revolución? 314
III) Sobre los nombres asignados a las *revoluciones* 315
IV) Sobre el inevitable reduccionismo 316
V) Sobre el recorrido interno por cada una de las tres líneas 318

2. LA REVOLUCIÓN DEL DOMINIO 319
2.1 Francia en el siglo XVIII 320
I) Crisis del Antiguo Régimen 321
II) Situación del clero 325
III) Cultura 327
IV) La respuesta 329
2.2 Hermenéutica de la «*Revolución del Dominio*» 331
I) Revolución del Dominio como «*Revolución de la Retórica*» 332
a) Las *palabras-talismán* 335
b) *Razón* y *libertad* 338

II) Revolución del Dominio como «*Revolución Racionalista*» 339
III) Revolución del Dominio como «*Revolución Libertaria*» 341
IV) Revolución del Dominio 344
2.3 Primera Manifestación: La "*Encliclopedia*" 348
I) ¿Qué era la "*Encliclopedia*"? 348
II) Los enciclopedistas 352
III) "*Encliclopedia*" y "*Revolución Francesa*" 357
IV) "*Encliclopedia*" y anticristianismo 360
V) "*Encliclopedia*" e igualitarismo 364
2.4 Segunda manifestación: "*Declaración de los Derechos del Hombre*" 366
2.5 Apéndice: De Napoleón a 1848 374
I) El imperialismo de Napoleón 375
II) Las Revolución de 1848 377
III) Conclusiones 380

3. LA REVOLUCIÓN DE LA TÉCNICA 381
3.1 Inglaterra en el siglo XVIII 382
3.2 Hermenéutica de la Revolución de la Técnica 390
I) La «*Revolución de la Técnica*» como «*Revolución empírica*» 391
a) ¿Qué es el empirismo? 391
b) Empirismo y Técnica 394
II) La «*Revolución de la Técnica*» como «*Revolución económica*» 400
a) Revolución liberal 401
b) Revolución moral 403
III) Revolución de la Técnica 407
3.3 Primera manifestación: "*La Revolución Agrícola*" 412
3.4 Segunda manifestación: "*Primera Revolución Industrial*" 416

4. LA REVOLUCIÓN DEL SENTIMIENTO 425
4.1 Alemania en nuestro contexto 426
4.2 Hermenéutica de la Revolución del Sentimiento 432
I) «*Revolución del Sentimiento*» 434
II) Revolución del Sentimiento como «*Revolución Nostálgica*» 437
III) Revolución del Sentimiento como «*Revolución Estética*» 444
IV) Revolución del Sentimiento como «*Revolución de la Conciencia*» 447
4.3 Primera manifestación: el *romanticismo* 450
I) El *Sturm und Drang* 450
a) Tormenta 453

b) Impulso 453
c) La reivindicación de la historia 455
II) El *romanticismo* 457
a) La reivindicación de la espiritualidad 461
b) Exaltación de la naturaleza 463
c) Búsqueda de lo infinito 467
d) El imperio de la afectividad 470
e) Historia y nacionalismo 472
f) Hermenéutica y filosofía del lenguaje 475
4.4 Segunda manifestación: El *idealismo alemán* 478
I) ¿Qué es el *idealismo*? 479
II) El «*idealismo Absoluto*» de Hegel 482
III) Apéndice: El «*historicismo*» 487
a) Historicismo y determinismo 490
b) Historicismo y relativismo 491
c) Historicismo e irracionalismo 492

5. SÍNTESIS DEL RECORRIDO HISTÓRICO 494

SECCIÓN III. CAUSAS Y EFECTOS

1. ITINERARIO POR LA SECCIÓN III 497

2. FUSIÓN DE LAS TRES LÍNEAS DE PENSAMIENTO 497

3. DESHISTORIZACIÓN Y MODERNIDAD 501
3.1 Fuerzas desfundamentadoras de la historia 501
3.2 Secularización y Deshistorización 503

4. REVOLUCIÓN DEL DOMINIO Y DESHISTORIZACIÓN 505
4.1 Sentimientos rupturistas 506
I) Vergüenza hacia el pasado 507
II) Sentimiento de superioridad 508
III) Rencor 510
IV) Sentimiento de culpa 513
4.2 Dominio de la Historia 516

I) Universalismo 517
II) Crítica histórica y propaganda 521
III) Desmemorización 522
IV) Control del futuro 525
V) La historia como derecho 527
VI) Educación y Dominio 528

5. REVOLUCIÓN DE LA TÉCNICA Y DESHISTORIZACIÓN 530
5.1 La devaluación de la historia-ciencia 530
I) La acientificidad de la Historia 531
II) La Historia como *doxa* 533
5.2 Pensamiento técnico e historia 535
5.3 Capitalismo e historia 538
I) Globalización 539
II) Movimientos demográficos 540
III) Hedonismo 543
IV) Técnica y Educación 546

6. REVOLUCIÓN DEL SENTIMIENTO Y DESHISTORIZACIÓN 548
6.1 Pensamiento sentimental e Historia 548
I) Sentimentalismo 548
II) El peligro nacionalista 551
III) Nuevo romanticismo: Panteísmo, Orientalismo, Ecologismo 554
6.2 Idealismo y Deshistorización 555
I) Historicismo y «*Fin de la Historia*» 556
II) Neomítica 558
III) Protestantismo, romanticismo y deshistorización 561

7. CONCLUSIONES 565

8. PROSPECTIVA 579

9. BIBLIOGRAFÍA 585

PREFACIO

MOTIVACIONES DE LA INVESTIGACIÓN

Siguiendo la estela de tantos análisis que califican a la *posmoderna* como una sociedad estructuralmente *fragmentada*[2], comenzaré empleando esa misma imagen para introducir el problema que aborda esta *tesis doctoral*.

Son *legión* los autores que, durante las últimas décadas, afirman que la *dimensión histórica* del hombre occidental también está herida de esa *fragmentación*, y que lo está a causa de muy diversos fenómenos transversales como, por ejemplo, los que atañen a una deformante vivencia de nuestra «*historicidad*», a un olvido de la «*memoria histórica*» o a una desconfianza en la «*Historia*» como disciplina científica.

Al igual, son muy numerosos los libros y artículos que nos advierten de que el *pensamiento histórico* de nuestra civilización es hoy también una obra hecha añicos. De un modo u otro, la filosofía de nuestro tiempo nos ha explicado que transitamos *desnudos de humanidad* por culpa de ese aislamiento, de esa quiebra o inconexión entre la multiplicidad de momentos que nos fundan y nos otorgan sentido como hombres.

Precisamente fue la lectura de este tipo de análisis críticos, la que (hará ya unos seis años) me hizo alcanzar la hipótesis de partida de esta investigación. Vi que la mayoría de ellos aludían de un modo u otro a una serie de *patologías* («*presentismo*», «*adanismo*», «*pérdida de la memoria histórica*» etc.) que afectan a la «*dimensión histórica*» del hombre actual, al tiempo que las señalaban como fenómenos derivados de esa *quiebra* que hoy nos caracteriza.

Entonces me pregunté si acaso esa misma fragmentación a la que aludían no estaba de algún modo también presente en la manera que tenemos de abordar y comprender esos mismos fenómenos. Un estudio más exhaustivo me permitió ratificar cómo los trabajos más relevantes del siglo XX y XXI que hablan de las cuestiones que aquí nos ocupan, si bien han apuntado con insistencia a una

[2] Acerca de esta *fragmentación*, recordemos, por ejemplo, el primer capítulo de *"After Virtue"* de Macintyre (1981), titulado "Una sugerencia inquietante". (MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 2004, pp.13-18).

repetida serie de fenómenos, lo han hecho de manera inconexa y, a veces, también *epidérmica* e imprecisa. Finalmente, llegué a la idea de que quizás fuera necesaria una mirada más comprensora y radical a la hora de abordarlos.

Desde entonces, por medio de una tarea *analítica* y *hermenéutica*, me he ocupado en la tarea de buscar la unidad y coherencia existentes entre estos fenómenos, y los he reunido en otro más complejo que he denominado «*proceso de deshistorización de Occidente*». Así, durante estos años, he trabajado de lleno en el estudio de la *deshistorización* desde múltiples perspectivas, con objeto de comprobar si mi manera de enfocar el problema es consistente y de indagar en las posibilidades que ésta pueda ofrecer a la comunidad universitaria.

De igual modo, durante estos años de trabajo, me he empeñado especialmente en encontrar las raíces del «*proceso de deshistorización*». De hecho, tal y como se puede advertir en su título, la presente *tesis doctoral* se centra especialmente en "*los orígenes del proceso de deshistorización de Occidente"*. Este esfuerzo responde al siempre oportuno consejo de Mario Hernández Sánchez-Barba, quien me hizo entender que la labor más urgente a acometer en el conocimiento de la *deshistorización* es la de intentar discernir *cuándo* y *dónde* se originó. Por ello, este trabajo le será siempre deudor.

En mi recorrido hacia los *orígenes* de nuestro problema, he podido constatar que esa *fragmentación* de la que hablábamos también está presente en el modo en el que se ha tratado la cuestión de sus *causas* históricas, puesto que -a mi juicio- la comunidad investigadora tampoco parece haber ofrecido una visión integradora de los fenómenos que laten tras la *deshistorización*. Hasta la fecha, podemos contar con incontables explicaciones sesgadas de *cómo* sucedió la fractura, pero posiblemente ninguna ha ahondado lo suficiente en la raíz de la cuestión que aquí nos ocupa.

Con intención de colaborar en la tarea de cubrir las lagunas que puedan darse, ofrezco el presente trabajo de investigación doctoral. Espero que sirva a la comunidad universitaria de alguna ayuda. El resultado, muy lejos de agotar el tema, sigue presentando incontables aristas que necesitan de una labor ingente aún

por desempeñar. Con todo, creo que al menos sí atiende a los objetivos principales que al iniciar este documento me propuse: ofrecer nuevos caminos sobre el problema, e intentar aproximarnos a él de una manera más integradora. El lector juzgará si se ha conseguido.

Carlos L. Romero

AGRADECIMIENTOS

Le doy las gracias a Don Mario Hernández Sánchez-Barba por dos principales razones. En primer lugar por su dirección con la tesis, por su confianza, por su humilde maestría, por sus dorados racimos de consejos e ideas brillantes, sin las cuales esta investigación hubiera sido tierra yerma. En segundo lugar, gracias por ser el modelo en el que cualquier universitario se debe mirar y en el que yo me quiero mirar siempre. Es usted un intelectual inconmensurable, y haberle conocido es y será, uno de mis mayores orgullos.

De igual modo, gracias al resto de mis maestros. Como Don José Luis García y a Don José Antonio Lucas cuyas disciplinas me marcaron el camino desde la infancia.

A Salvador Antuñano por su magnanimidad, por su cariño y su inestimable ayuda, así como por su toda la inspiración silenciosa (auténtica, hermosa) que me ha proporcionado a la hora de hacerme amar más aun las humanidades y la profesión que ejerzo.

A Vicente Lozano, por su confianza, recomendaciones, consejos, por su agudo criterio, por enseñarme a valorar tantas cosas y -aunque quizás esto no lo deba agradecer- por convertirme en un adicto de la filosofía moderna.

A Miguel Ortega y Gerardo Trujillo, por hacer que la palabra "*amigo*", como diría Homero, remonte el vuelo y se extienda en toda su amplitud cuando os la dirijo a vosotros. Por tantas y tantas cosas que en vuestro caso sobra recordar, mis muy queridos amigos, mil gracias.

A la *Universidad Francisco de Vitoria* y a mis compañeros de departamento, por ayudarme a sacar lo mejor de mí. A Ángel Sánchez-Palencia, Javier Mula y Juan Jesús Álvarez por sus enseñanzas y calidad amistad. A Amalia Faná y Rosa García Chico por todo su cariño, sus incontables favores y sus palabras de ánimo. A Irene Vázquez, a quien no olvidamos y cuya luz siempre me ha fortalecido. A Rosa Salord por su comprensión, y darme *patente de corso* para abordar los

generosos anaqueles. Y gracias a todo el resto de compañeros y amigos de la *UFV*, porque de un modo u otro, todos me habéis asistido con este trabajo.

Aprovecho también para agradecer muy cariñosamente su amabilidad y disponibilidad a las personas encargadas de la *Biblioteca de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense*, así como al de la *Biblioteca Nacional*.

A mi querida Doña Cecilia Gandarias, por ayudarme en los momentos más duros. Puede estar segura de que mi agradecimiento intentará en todo momento estar a la gran altura de su generosidad.

Tampoco puedo olvidar ahora a todos los grandes autores que me han permitido escribir estas páginas. Gracias a todos por regalarme tantas horas de lucha, de duda, de diálogo y de luz. Gracias por empequeñecerme tanto a vuestro lado, y por permitirme mirar tan lejos.

Gracias a mi familia, y de manera muy especial a las tres personas que más quiero. Gracias, Elisa, gracias Silvia, y gracias mamá, por vuestro amor inquebrantable y atlántico que en todo momento nos ha sostenido a mí y a este trabajo. Cada una de mis ideas y palabras aquí, es vuestra; cada punto y cada coma dispuestos, os lo deben todo.

Gracias, por último y en primer lugar a ti, Padre, por haber cruzado mi camino con el de cada uno de ellos, y por permitirme cerrar, al fin, el círculo.

SOBRE EL USO DE LOS SIGNOS DE PUNTUACIÓN

Las palabras entre *comillas bajas* o «*latinas*», son aquellas que aluden a conceptos de relevancia la comprensión del texto. Algunos de estos conceptos entrecomillados serán sometidos a análisis (ya sea en el *cuerpo,* ya en un pie de página), debido a su especial carga semántica o a su importancia dentro del desarrollo de la investigación. Como se verá, solemos emplear el criterio de entrecomillar estos conceptos cuando aparecen por primera vez en un capítulo o epígrafe, pero también pueden estarlo en cualquier otro momento en donde consideramos conveniente *reforzarlos* o *recalcar* su especial relevancia dentro del discurso.

Las palabras o frases que aparecen entre *comillas altas* o "*inglesas*", serán empleadas para las citas textuales de los autores o para reproducir cualquier idea *verbalizada*. Por ejemplo, si nos referimos al concepto «*libertad*», será expresado de manera distinta a si nos referimos a la palabra "*libertad*". Así mismo, este tipo de comillas se utilizarán para mencionar acontecimientos históricos (*"La Revolución Francesa*"), presentar títulos de obras de cualquier índole, o partes de las mismas (como puede ser el "*capítulo I*" de un libro).

Los paréntesis, se emplearán por lo normal para introducir en ellos información adicional (así como para indicar fechas y exponer ejemplos).

Las frases *entreguionadas* serán empleadas -pues así lo creemos necesario- para constatar conjeturas u opiniones personales del autor.

Las palabras que están entre corchetes, mostrarán la forma original de un término de relevancia en nuestra investigación extraído de sus fuentes directas (ya sea otro idioma o las acuñadas por un autor concreto), que principalmente pertenecerán a la lengua alemana [*Deutsch*], griega, latina, así como inglesa, francesa etc. Algunas de ellas podrán estar sujetas a notas al pie de página, en las que se realizarán los análisis y las disertaciones oportunas. También utilizaremos corchetes dentro de los fragmentos citados, ya sea para introducir algún comentario aclaratorio o para indicar intervalos.

Por último, las letras *cursivas* normalmente acompañarán a las palabras entrecomilladas y entre corchetes, así como a las preguntas retóricas. Cuando las letras *cursivas* aparecen solas, podrán indicar muy variadas significaciones: referirse a conceptos de relevante significación que anteriormente hayan sido mencionados entre comillas bajas; presentar periodos históricos (*modernidad*), disciplinas científicas, comunidades intelectuales, escuelas o corrientes de pensamiento (*racionalistas*, *empiristas*, *románticos*…), instituciones o empresas; así como para expresar neologismos, vocabulario de otras lenguas, o siglas. También las podremos encontrar con mucha frecuencia *señalando* ideas, *remarcando* giros coloquiale*s*, o *vistiendo* a las metáforas, símiles y otros tropos que -a nuestro entender- lo requieran.

ORIGINALIDAD DE ESTA INVESTIGACIÓN

De forma más o menos velada, lo que aquí llamamos "*deshistorización"* ha sido pensado con diversos *sentidos* y pronunciado de muy diversas maneras por otros muchos antes.

Si revisamos el *maremágnum* bibliográfico que ha emergido del pensamiento occidental desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días, veremos que han sido señalados con recurrencia numerosos fenómenos relacionados con un nuevo modo que tiene el hombre actual de pensar y experimentar su dimensión histórica.

"*Pérdida de sentido de lo histórico*" (Heidegger[3]), "*pérdida de la conciencia histórica*" (Gadamer[4]), "*depreciación del pasado*" (Ricoeur[5]), "*pérdida de la dimensión histórica"* (Zubiri), "*pérdida de la historicidad"* (Hartmman[6]) *presentismo* (Vattimo[7]), "*vida ahistórica" (Marías[8])*, "*desfundamentación de la conciencia histórica"* (Löwith[9]) etc. Nuestro objeto de estudio, como decimos, ha sido mencionado, con mayor o menor acierto, de muchas maneras.

Ni siquiera hemos acuñado el término. El neologismo *de deshistorización* ya ha sido formulado por otros antes (Alain Touraine y Pierre Bordieu), aunque otorgándole otra significación muy distinta a la nuestra[10].

---

[3] Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2009.

[4] Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la Conciencia Histórica.*Tecnos, Madrid, 1993.

[5] Cfr. RICOEUR, Paul. *La Memoria, La Historia, el Olvido*. Trotta, Madrid, 2010.

[6] Cfr. HARTMANN, Nicolai. *El problema del ser espiritual. Investigaciones para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*. Leviatán, Buenos Aires, 2007.

[7] Cfr. VATTIMO, Gianni. *El pensamiento débil*. Cátedra, 1988.

[8] Cfr. MARIAS, Julián. *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*. Alianza, Madrid, 1996.

[9] Cfr. LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia*. Aguilar, Madrid, 1968.

[10] Veremos ambos casos en el capítulo "Antecedentes: la deshistorización a la luz de otros autores" (en la "Sección II" de esta primera parte).

De cualquier modo, pensamos que aquí la palabra, "*des-historización*" es presentada como un concepto «*original*» (en tanto que remite al «*origen*») e *innovador* si se tiene en cuenta la síntesis de significaciones a la que se le somete, así como a los múltiples niveles del conocimiento y la realidad con los que se pone en relación.

Como se ha dicho en el "*Prefacio"*, la indagación bibliográfica nos ha hecho encontrarnos con numerosos trabajos –algunos de ellos magníficos- que de un modo u otro apelan a los fenómenos que constituyen nuestro objeto de estudio; pero esa misma indagación también nos ha hecho tomar conciencia de que quizás estos fenómenos hayan sido investigados y presentados de un modo -a nuestro criterio- inconexo. Como intentaremos demostrar, los trabajos anteriores más relevantes han orbitado en torno a una idea más parcial de lo que nosotros aquí llamaremos «*proceso de deshistorización de Occidente»* (o de manera abreviada, «*deshistorización*»).

Además, en la mayoría de ellos, ha predominado el estudio de los efectos que estos fenómenos *deshistorizadores* generaban sobre algún ámbito determinado de «*lo humano*», y no la búsqueda hacia los orígenes o el *núcleo* del problema como aquí veremos.

Tampoco han poseído estas distintas ideas que giran en torno a la *deshistorización*, el carácter *dinámico* que en este trabajo se le atribuye al problema. Una «*dynamis*» [*δύναμις*] que le viene dada por su condición de «*proceso»*, en contraposición a una visión de nuestro objeto de estudio como una idea estática, sin variación alguna. En tanto *proceso*, la *deshistorización*, aún sigue caminando, esto es, haciéndose, variando, adaptándose, entramándose con todo lo humano.

En relación con este carácter procesual (y por tanto histórico) que aquí se le otorga al concepto de «*deshistorización»*, encontramos otro de los elementos que convierten a esta investigación en *novedosa* u *original*: el habernos ocupado *ex profeso* en indagar en los *orígenes* del conjunto de fenómenos que constituyen la *deshistorización*.

Con todo, y a pesar de lo pretenciosas que puedan resultar esta serie de afirmaciones, no creemos que nuestro trabajo sea más que una *relación* y *puesta en orden* de las ideas e investigaciones de quienes nos han precedido. Si tiene algún valor nuestro esfuerzo no es otro sino este.

En cualquier caso, además es preciso señalar que no negamos la posibilidad de que existan otros trabajos que hayan hecho una labor de relación y síntesis sobre la *deshistorización* semejante a la nuestra: pretender algo así sería exponer la investigación a una –relativamente- fácil refutación así como hacer que se sostenga en su aspecto más trivial. Además, si algo muestra la *historia*, es que casi siempre nos equivocamos, cuando intentamos asentar de manera categórica que alguien o algo fue *el primero* en cualquier cosa. Si se entiende por original, *lo novedoso*, creemos que la originalidad de nuestra propuesta, reside, como acabamos de decir, en el enfoque relacional desde el que atendemos el problema.

Lo cierto es que nosotros, como -creemos- se podrá comprobar en el capítulo de los "*Antecedentes*", hemos puesto empeño en la tarea y no hemos encontrado un planteamiento similar al presentado aquí, al menos en las obras más manejadas. De igual modo, sí podemos decir con un alto grado de certeza que los autores de referencia de Occidente (los *más leídos*, los *más influyentes* etc.) no han acometido tal síntesis -o si la han hecho, parece que no la han dejado por escrito-. Pero el mundo sigue siendo muy grande y son decenas de miles los investigadores existentes en el ámbito humanístico; por eso, resultaría muy atrevido –e incluso ridículo- hacer descansar la *originalidad* o el *valor* de nuestro trabajo en la afirmación de que disponemos de una especie de *patente* de la idea. En efecto, no se trata de que el mérito o demérito de esta investigación dependa de la narcisista pretensión de *ser el primero*. De lo que se trata es de ayudar a la comunidad científica con nuestro grano de arena.

Lo que en última instancia aquí intentamos es *demostrar* o *hacer ver* al lector que, en cualquier caso, la problemáticas que aquí abordamos forman parte de un terreno que todavía no ha sido explorado lo suficiente aún, y que además está urgentemente necesitado de una mayor atención por parte del ámbito académico debido a que, como *civilización*, nos va mucho en ello.

Por último, en lo relativo a nuestros contenidos, también hemos de advertir que en absoluto es esta una obra aséptica, de esas en el que el investigador hace esfuerzos ingentes por aparentar la distancia o evitar el posicionamiento, como si de un virus mortal se tratase. Ortega, una vez dijo que Ranke "*entiende por ciencia el arte de no comprometerse intelectualmente*"[11]. Sin duda alguna, aquí nos cuidaremos mucho de que nadie pueda decir lo mismo de esta investigación, a pesar de los riesgos que eso conlleva.

Este trabajo es un «*nosotros*», y lo es en muy numerosos sentidos: por ejemplo, en tanto es fruto del diálogo con toda una *tradición* que hunde muy profundo sus raíces; o lo es también, en tanto que formamos parte de un *claustro universitario* y de una *escuela historiográfica*, cuya puerta nos ha abierto Mario Hernández Sánchez-Barba. Pero también es un «*yo*», pues este que ahora escribe, intenta crear a partir del «*nosotros*».

Crear no es «*re-producir*», es ofrecer algo nuevo a partir de lo existente; requiere *poner el alma* en lo que se hace y, por tanto, arriesgar mucho. A nuestro juicio, cuando se dice que una *tesis doctoral* o investigación cualquiera debe ser «*original*», se debe decir prioritariamente desde el doble sentido del *nosotros-yo.* Y desde este punto de vista, sí estamos convencidos de que este trabajo es *original*.

En conclusión, todo lo aquí expuesto nos hace pensar que quizás esta investigación resulte de algún valor a la *comunidad científica.*

[11] ORTEGA Y GASSET, José. "*La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiografía* " en GAOS, José. "*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*", FCE, México D.F, 1964, pág.17.

PARTE I

INTRODUCCIÓN A LA INVESTIGACIÓN

SECCIÓN I.

ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA INVESTIGACIÓN

1. RESUMEN DE NUESTRO ITINERARIO

Tras el "*Prefacio*", lo primero que hemos de hacer es asegurarnos de que el lector comprenda que esta investigación tiene un carácter doble; o dicho de otro modo, lo que presentamos aquí son *dos investigaciones en una*.

Obsérvese que, por una parte, nos encontramos con la tarea de conocer cómo han sido investigados los fenómenos que afectan a la *dimensión histórica* del hombre actual. También forma parte de esta misma labor, la de discernir si nuestra propuesta sobre la *deshistorización*, es oportuna, novedosa y necesaria.

Por otro lado, debemos afrontar la tarea de aproximarnos a los *orígenes de la deshistorización*; es decir, debemos afrontar una investigación de carácter histórico con objeto de averiguar cuándo y cómo comenzaron los fenómenos que constituyen lo que nosotros denominamos *proceso de deshistorización de Occidente*.

Si por algo es necesario entender esta estructura básica de nuestra investigación, es para poder comprender la lógica interna del recorrido que vamos a realizar y cuyas líneas generales vamos a ver a continuación.

1.1 PRIMERA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN

Cumple esta primera parte una doble función: por un lado introducirnos a los componentes principales de la investigación, y por otro la de justificar la pertinencia de nuestro punto de partida. Estas dos funciones se plasman en las dos *secciones* que constituyen esta parte.

La "*Sección I"* de esta parte, se centra en la presentación y justificación del *objeto de investigación*, y de la *metodología* con la que se abordará el mismo. También se presentarán los conceptos fundamentales que se van a manejar, así como el modo que aquí serán interpretados.

La "*Sección II"*, tiene como principal objetivo ofrecer al lector una idea más precisa de lo que entendemos por «*proceso de deshistorización de Occidente»*. Para poder acometer esta tarea, necesitamos partir de las ideas y los hallazgos sobre las que hemos fundamentado el concepto de *deshistorización*; por ello, indagaremos en lo que suele denominarse el "*estado de la cuestión*" o los "*antecedentes*" de la investigación para luego extraer conclusiones y poder ofrecer una síntesis suficientemente clara de nuestro enfoque.

1.2 SEGUNDA PARTE DE LA INVESTIGACIÓN

La *segunda parte*, está constituida principalmente por el recorrido de carácter histórico que realizaremos con el objetivo de aproximarnos a los *orígenes* de la *deshistorización*. Para buscar las causas históricas de este fenómeno, nos centraremos en el contexto histórico que hemos seleccionado por considerarlo *nuclear* en la historia del *mundo moderno*: Francia, Inglaterra y Alemania del año 1750 al 1850.

La "*Sección I"* de esta parte, trata de introducir al contexto espaciotemporal en el que nos centraremos, y para ello hará un recorrido por varios elementos que resultarán fundamentales para nuestra investigación histórica: intentaremos comprender la «*mentalidad*» que impera en el periodo de estudio que hemos señalado, así como algunos de los factores que resultan de mayor relevancia para nuestra investigación.

La "*Sección II*" ofrece un recorrido histórico, mediante el cual vamos a analizar las tres principales tendencias de pensamiento que se desarrollaron en Europa durante nuestro periodo de estudio: la línea francesa ("*Revolución del Dominio*", la línea inglesa ("*Revolución de la Técnica*"), y la línea alemana ("*Revolución del*

Sentimiento"). El objetivo de estos tres recorridos es ver qué relación pueden guardar estas líneas de pensamiento con los fenómenos que en la "*Parte I*" se han identificados como constitutivos del *proceso de deshistorización*.

La "*Sección III"*, finalmente, presentará las conclusiones de la investigación.

1.3 PROSPECTIVA

Acabaremos apuntando algunas de las posibles vías de investigación que se pueden desarrollar en el ámbito de la *Teoría de la Historia* a partir del presente trabajo, así como de otros trasversales a nuestro objeto de estudio. Como veremos cuando llegue el momento, el problema de la *deshistorización* tiene como una de sus principales características, la influencia que ejerce sobre todas las dimensiones del hombre; he aquí la razón por la que resulta tan legítima como necesaria la labor de proyectar lo aquí investigado en futuros trabajos filosóficos e historiográficos, así como en otras áreas de conocimiento.

2. PRINCIPALES HIPÓTESIS Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Veamos a continuación las hipótesis de partida desde las que arranca nuestro trabajo, así como los objetivos que sobre ellas hemos trazado y que hemos tenido intención de alcanzar.

2.1 HIPÓTESIS PRINCIPALES

Podemos enunciar nuestra hipótesis principal a partir de la siguiente manera:

- Existe un problema real, al que llamamos «*proceso de deshistorización de Occidente»* y se origina en nuestra *manera de pensar* como *civilización*.

- La génesis de esa *manera de pensar* que se ha ido imponiendo en todo Occidente, puede radicar en la *mentalidad liberal-burguesa* que sobreviene a partir del llamado "*giro moderno"*, pero que se desarrolla con vigor en Europa entre el 1750 y el 1850, un periodo que entendemos como la «*etapa nuclear»* de la *modernidad* así como de la *deshistorización*.

- Si investigamos el periodo señalado, podremos encontrarnos con tres distintas *líneas de pensamiento* (que se entrecruzan y retroalimentan en el tiempo) y que derivan de una misma *mentalidad burguesa*. En la evolución de estas *líneas*, podremos encontrar el origen de la mayoría de fenómenos propios de la *deshistorización* que en el siglo XX han sido identificados.

- Que, por tanto, debemos entender que el *origen* de la *deshistorización* se debe a un complejo proceso histórico, compuesto por un conjunto muy amplio y heterogéneo de factores.

2.2 HIPÓTESIS SECUNDARIAS

Al tiempo, también intentaremos demostrar algunas de las siguientes hipótesis secundarias:

- Según creemos, comprender el «*proceso de deshistorización*» requiere de una mirada integradora, capaz de ahondar en las relaciones de fondo de las manifestaciones que lo constituyen.

- A nuestro juicio, la «*deshistorización*» solamente podrá atajarse desde una comprensión radical de los fenómenos que lo constituyen, esto es, de los procesos históricos y de pensamiento en los que arraiga.

- Así mismo, creemos que la metodología «*analítica-hermenéutica*» resulta de gran valor a la hora de afrontar nuestro objeto de estudio y facilitarnos su comprensión.

- Que el periodo en el que comprendemos nuestro periodo de estudio y que consideramos el *núcleo* de la *modernidad* (1750-1850) resulta idóneo para identificar los orígenes del *proceso de deshistorización*.

2.3 OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Podemos resumir nuestros principales objetivos en los siguientes:

- Aproximarnos a una demostración de todas las hipótesis enunciadas anteriormente, desde la *Teoría de la Historia*, y el empleo de una perspectiva «*analítico-hermenéutica*» de la *Historia del pensamiento occidental* en nuestro periodo de estudio (1750-1850).

- Apoyarnos, para acometer nuestra tarea, en los trabajos realizados por algunos de los principales filósofos, historiadores o científicos de nuestro periodo de estudio seleccionado, así como del siglo XX.

- Abrir nuevos interrogantes sobre la cuestión de la *deshistorización* que nos ayuden a profundizar en ella.

- Trazar nuevos caminos interdisciplinares para conocer el problema de la *deshistorización* a partir de la investigación aquí desarrollada.

3. PERSPECTIVA METODOLÓGICA

3.1 SÍNTESIS DE NUESTRA METODOLOGÍA: UNA PROPUESTA *ANALÍTICO-HERMENÉUTICA*

Especialmente en el campo de las llamadas *"ciencias humanas y sociales"*, cada objeto de investigación requiere de un método adecuado a su *naturaleza* y *características*. Ninguna metodología es "*un fin en sí misma*"; por eso, cuando en una investigación se parte de manera apriorística desde algún método particular y no del que cada objeto de estudio *exige*, el resultado suele ser un desatino[12].

Por estas razones, hemos decidido aplicar una metodología que consideramos es la que nuestro objeto de estudio solicita[13], en base al aspecto y problemáticas que la cuestión del «los orígenes del *proceso de deshistorización de Occidente*» presentan.

Antes de decidir, por tanto, un sistema concreto, hemos tenido en cuenta que la singularidad que posee nuestro objeto de estudio, no puede ser afrontada desde un prisma *positivista*, *mecanicista* o meramente *bibliográfico*, sino que apela a un tratamiento creativo, capaz de identificar y relacionar los procesos mentales e históricos que se manifiestan tras los fenómenos que constituyen la *deshistorización*.

[12] Cfr. HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena. *Los caminos de la historia. Cuestiones de historiografía y método*. Síntesis, Madrid, 1995.

[13] Marrou, sobre cómo el historiador debe amoldar su metodología al objeto de estudio, en: MARROU, Henri-Irenee. *El conocimiento histórico*. Barcelona, Labor, 1968, pág. 37.

Por ello, tanto nuestro objeto de estudio como nuestras hipótesis de partida nos remiten a una investigación de carácter histórico[14], pero también a la indagación filosófica y al manejo de contenidos propios de ésta.

En este sentido, necesitamos de un utillaje filosófico que nos ayude a interpretar las fuentes documentales desde las que parte nuestra investigación (pues el «*problema de la deshistorización»* ha sido especialmente detectado y trabajado desde la *Filosofía*).

Además, la búsqueda de los «*orígenes*» de la *deshistorización*, solicita una gran *transversalidad* en el desarrollo de investigación; debido a su amplitud temática, debemos indagar en fuentes bibliográficas de diversa índole y dialogar otras disciplinas (como la *Economía* o la *Politología*).

Así mismo, la «*deshistorización»* está instalada en un periodo de *larga duración,* y además se trata de un periodo *abierto* (es decir, *inconcluso),* factores ambos que suponen serias dificultades a la hora de abordarlo, al tiempo que nos exigen de una notable labor de *síntesis*.

Todo ello, por tanto, nos demanda: 1) el empleo de un «*objeto formal»* que nos permita un encuentro armónico entre *Historia* y *Filosofía, y* 2) una *metodología* que posibilite el diálogo entre varias ramas de conocimiento (tanto *historiográficas* y *filosóficas*, como relativas a otras ciencias) pero haciéndolo con una suficiente capacidad analítica, sintética y explicativa.

Atendiendo a estas particularidades, hemos decidido encuadrar nuestra investigación dentro de la disciplina de «*Teoría de la Historia»*, y emplear una sistemática metodológica que -según nuestro criterio- podríamos llamar «*analítico-hermenéutica*».

[14] Para una introducción a la metodología histórica, un trabajo que nos ha resultado motivador y de gran ayuda, fue: Cfr. TOPOLSKY, Jerzy. *Metodología de la historia*. Cátedra, Barcelona, 1991.

- **Nuestro sistema es «*analítico*»:** en tanto que buscamos las *relaciones estructurales*[15] que afectan al cambio histórico y que nos ayudan a comprender las *motivaciones* de una época. Aquí, adquirimos las categorías de «*número, estructura y mentalidad*», propias de la «*historia analítica*».

- **Nuestro sistema es «*hermenéutico*»:** en tanto que intentaremos trazar nuevas vías dinámicas para conocer e integrar esos *números, estructuras y mentalidades* propios de la *historia analítica;* así como buscar nuevos caminos de interpretación que nos ayuden a encontrarnos con nuevos aspectos de nuestro objeto de estudio, a comprenderlo a partir de diversas perspectivas. La *hermenéutica* está siempre orientada a *arrojar luz* y facilitar la «*comprensión*», es decir, posee un fin *alumbrador* y netamente *didáctico*.

Ha de entenderse que ambas metodologías –la *analítica* y la *hermenéutica*- aparecerán aquí imbricadas la una en la otra, y a través de ellas intentaremos ofrecer enfoques relacionales, desarrollos analógicos, panorámicos y *multiperspectivistas* sobre nuestro objeto de estudio, así como una mirada inquisidora en las estructuras profundas que lo constituyen.

3.2 PRINCIPALES ELEMENTOS DE NUESTRA METODOLOGÍA

A continuación, ampliaremos la información sobre los principales elementos conceptuales que constituyen nuestro enfoque y metodología de trabajo, a través de una serie de consideraciones que consideramos oportunas.

[15] A la hora de comprender el concepto de «*estructura*», nos adscribimos por completo a la manera de concebirlo que tiene Ricoeur: "*La noción de estructura, entendida por los historiadores en una doble acepción: estática –de arquitectura racional de un conjunto dado- y dinámica –de una estabilidad duradera-, sólo conserva alguna precisión si puede referirse a la intersección de numerosas variables que presuponen todas una seriación"* (RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI, 2007, p. 186).

I. Teoría de la Historia

Tradicionalmente, se vincula a la «*Teoría de la Historia*», o «*Historiología*», dentro de la *historia-ciencia*, algo que, pronunciado así, resulta de una total obviedad. Así, nos encontramos con que esta disciplina es el *marco* desde el que se intenta proporcionar las bases conceptuales y metodológicas de la *Historia* como ciencia. Sin lugar a dudas, en esta función *fundamentadora* reside el «*telos*» [τέλος] de la *Teoría de la Historia*.

Con todo, consideramos muy pertinente que nos hagamos la siguiente pregunta: *¿es la Teoría de la Historia una disciplina exclusivamente propia de la Historia*?

A nuestro juicio, se trata de una pregunta que no sólo resulta pertinente ahora sino del todo necesaria, ya que este trabajo de investigación está delimitado por nuestra respuesta a esta cuestión.

Como también comentaremos en la segunda parte de nuestro trabajo, desde el siglo XVIII, se comenzó a producir un cambio revolucionario en la manera que la *Filosofía* y la *Historia* tenían de relacionarse y entenderse a sí mismas: ambas disciplinas, tradicionalmente separadas, comenzaron a tender numerosos puentes la una con la otra y a percibir que había una cierta necesidad de coexistencia entre ellas. Durante todo el siglo XIX, los vasos comunicantes fueron multiplicándose y fortaleciéndose en torno a la decisivas problemáticas[16] que presentaba la «*dimensión temporal*» del hombre y la existencia[17]. Como es sabido, con Hegel y su *escuela*, la filosofía se imbricó en la *historia-realidad* y en la *historia-ciencia* de una manera nunca antes pensada. El «*historicismo»* surgido en Alemania incluso rompía el equilibrio entre ambas áreas de conocimiento, y la *Filosofía* parecía quedar supeditada a la Historia. Las obras de Croce, Göschel, Gabler, Michelet, Rosenkranz, Gans, Erdman, Feuerbach, Stirner, Bauer, Marx, Stirling, Baillie, Nettleship, Hill Green o Dilthey, dan buena cuenta de que el hermanamiento de ambas disciplinas parecía inexorable.

[16] Aunque necesitado de actualización en algunos aspectos, nos ha resultado un buen libro introductorio a estas problemáticas el siguiente trabajo de Rickert: Cfr. RICKERT, Heinrich. I*ntroducción a los problemas de la filosofía de la historia*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1961.

[17] Cfr. GOOCH, George. *Historia e historiadores en el siglo XIX*. FCE, México D.F, 1977.

Ya en el siglo, XX y aun con la *caída* del *historicismo (*en tanto que *Filosofía de la Historia*), la preocupación filosófica por la *condición histórica-temporal* del hombre permaneció en plena vigencia. Heidegger, Hartmann, Gadamer o Ricoeur[18], continuaron integrando cada vez más a la *Filosofía* en la *Historiografía* y viceversa.

Con mayor o menor intensidad, desde un enfoque u otro, la actividad filosófica y la *histórica* continúan siendo hoy ámbitos difícilmente separables, y las mismas preguntas sobre la condición *histórico-temporal* del ser humano siguen en absoluta vigencia.

Como no podía ser de otro modo, este fenómeno de hermanamiento, ha provocado que ambas disciplinas hayan intercambiado hallazgos, métodos y herramientas. En semejante proceso de trasvases se ha ido fraguando un nuevo ámbito del pensamiento teórico y especulativo, una *zona* en la que intelectuales e investigadores han compartido muy distintas respuestas a unos interrogantes comunes. Al hablar de este nuevo *ámbito*, nos referimos a la «*Teoría de la Historia*».

La *Teoría de la Historia* ha surgido a partir del siglo XX con enorme fuerza, a modo de foro, de plaza de intercambio, encuentro o disputa, de integración o cisma; en definitiva, como un «*campo de juego»*, una *zona común* en donde *ciencia filosófica* e *histórica* parecen coexistir.

Así mismo, desde la *Historiología*[19], se ha trabajado para la *Filosofía* y la *Historiografía* de muy diversas maneras, obteniendo formidables frutos teóricos de muy diversa índole. Entre ellos, destacan por ejemplo las nociones modernas de: «*historicidad*», «*conciencia histórica*», «*memoria histórica*», «*proceso*», «*estructura*», «continuidad y discontinuidad», de «*umbral*» y «*ruptura»*,

[18] Cfr. DOSSE, F., "Paul Ricoeur Révolutionne l´Historie" en *Espaces-Temp*, 56, (1995), pp. 6-26.

[19] El término "*historiología*" fue acuñado por Ortega y, en desde hace varias décadas se ha extendido (incluso fuera de nuestras fronteras) su uso como sinónimo de "*Teoría de la Historia*". El propio Ortega explica qué es la historiología en: ORTEGA Y GASSET, José. *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología.* Op. cit.

«sincronías», *«procesos diacrónicos»*, *ritmos*, *«dinámicas asincrónicas»*, *«secuencias temporales»,* etc.[20]

Estos conceptos, incluso han resultado de gran relevancia para otras disciplinas, como la *Psicología*, la *Sociología* o la *Politología*. Así, mismo, la *historiología* ha dialogado con éstas y otras disciplinas y también ha bebido mucho de ellas: el arte, la *Neurología*, la *Economía*, la *Lingüística* o incluso la *Física teórica* han sido muy influyentes.

Quizás, la *Teoría de la Historia*, como disciplina no sea más que una forma de llamar al conjunto de preguntas o problemáticas que la componen: el *tiempo* y su relación con el *espacio*, el hombre en el *espacio-tiempo*, los pares de *cambio-permanencia*, de *tiempo-eternidad*, o de *libertad-destino*; el interés por la formación de las *identidades*, o por la relación entre *memoria* y *olvido*, entre la *experiencia* y el *sentido histórico*, o entre *comunidad* e *individuo*…son temáticas que han influido a todos los niveles en el *pensamiento occidental* del último siglo.

Esta nueva brecha de conocimiento ha sido, sin lugar a dudas, un enorme hallazgo, pero está sometida a una serie de retos intelectuales que -según pensamos- deben seguir siendo afrontados con decisión.

La definición o delimitación de esa *Teoría de la Historia*, especialmente en lo concerniente a su distinción de la *Filosofía de la Historia*, a menudo ofrece unas líneas harto borrosas y ambiguas. Si recurrimos a fuentes de primer orden para esclarecer los ámbitos propios de cada una de estas *especialidades* científicas, no encontraremos sino más dudas. Parece que existen tantas distinciones como autores o corrientes de pensamiento. Por ejemplo, esta confusión -unida a una sólo parcialmente justificada obsesión académica por la *categoría*- ha provocado no

[20] En "*La arqueología del saber*" Foucault analiza las herramientas de la historiográficas de la *escuela de Annales* (aunque no hace mención directa de ella): "[…] *los historiadores disponen de instrumentos por una parte elaborados por ellos, y de otra parte recibidos: modelos de crecimiento económico, análisis cuantitativo del flujo de los cambios, perfiles de los desarrollos y las regresiones demográficas, estudio del clima y de sus oscilaciones, fijación de las constantes sociológicas, descripción de los ajustes técnicos, de su difusión y de su persistencia. Estos instrumentos le han permitido descubrir, en el campo de la historia, capas sedimentarias diversas; las sucesiones lineales que hasta entonces habían constituido el objeto de la investigación, fueron sustituidas por un juego de desgajamientos en profundidad"*. (FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber.* Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 3-4).

pocas disputas en torno al discernimiento de si *ciertos* autores son *historiadores* o *filósofos*[21].

Por otro lado (y por todo lo dicho hasta ahora) el ámbito académico debe -a nuestro criterio- acoger con toda naturalidad los trabajos que se encuadren dentro de este modo de entender la *Teoría de la Historia*, y aceptar como normal y necesaria la convergencia en ellos de temáticas, lenguaje, metodologías o fuentes bibliográficas.

II. La historia-analítica

Como se abordará más adelante, ya en el siglo XX la *Historiografía* se vio instalada en una *crisis epistemológica* que resquebrajaba sus pretéritos cimientos. Con todo, y a pesar de las dificultades que ha atravesado, en el siglo pasado (especialmente en su primer tercio) se caracterizó por un esfuerzo permanente de renovarse y repensarse como ciencia[22].

En este afán, surgieron en la primera parte del siglo XX, una serie de eventos en los que tuvo su origen la «*Teoría analítica de la Historia*» o «*Historia analítica*»[23]. Así, explica Mario Hernández Sánchez Barba, uno de sus principales representantes en España, cuáles fueron estos eventos fundadores y qué pretensiones tiene esta corriente *historiográfica*:

[21] Por ejemplo, dan buena cuenta de ello las figuras de Reinhart Kosselleck, Christopher Dawson, Robin George Collingwood o Jacques Le Goff.

[22] "*Solo en el siglo XX se desmorona el imperio de la historiografía, que hasta entonces había tenido en sujeción a las demás ciencias, tanto las ya existentes como las recién nacidas: antropología, sociología, economía, mitología, psicología, etnografía, ciencias políticas. Por lo tanto, se vuelve necesario un proceso de re-lectura de la historia, como lo vino afirmando la Escuela de los Annales de París, fundada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre*". (GRILLO, Rosa María. *Escribir la historia. Descubrimiento y conquista de la novela histórica de los siglos XIX y XX*. Universidad de Alicante, Alicante, 2010, p. 48).

[23] Para una mejor comprensión de nuestra visión sobre la Historia Analítica, léase el epígrafe "*Valores de la Historia Analítica*" en: HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. *Las independencias norteamericanas 1767-1878*. Universidad Francisco de Vitoria. Madrid, 2009.

> "*En una generación histórica, que hubo de ser la intermedia I (1930-1955), se produjo el gran cambio conceptual de orientación hacia la Historia analítica, con tres tendencias que fueron claves para la innovación historiológica. Quizá estuvieron promovidas por los efectos de la tercera revolución científica cuyo epicentro se sitúa en el año 1930. Se conoce como "revolución intelectual del siglo XX", cuyo más pujante intento metafísico, corresponde, como hemos visto a la aparición (1927) de "Sein und Zeit" de Martín Heidegger; la segunda tendencia se centra en la fundación de la revista Annales en París y la celebración, en 1950, del IX Congreso Internacional de Ciencias Históricas; en tercer lugar y tercera tendencia impulsora, la celebración en 1930 en Nueva York del Congreso Internacional de Filosofía* […] *Así nació una teoría histórica – la teoría del análisis histórico– que de ningún modo rechaza, ni condena, la erudición, ni la documentación, antes al contrario, exige su conocimiento y su aprovechamiento. Esta teoría alcanza un nivel superior al historiográfico, que bien puede llamarse analítico o metafísico. Pretende comprender a los hombres en su vida cotidiana, en sus intercambios de ideas y en sus ideas; comprenderlos en su tiempo, en su dimensión comunitaria, tanto en el orden material cuanto, sobre todo, en lo espiritual, constituyendo un todo coherente y total. Adviértase que nada tiene que ver con el materialismo dialéctico*". [24]

Como se puede apreciar en el fragmento, en la *Historia-analítica*, por tanto, la *historiografía* y la *filosofía* parecen cohabitar de manera natural. Ambas, al fin y al cabo, antes de por el "*qué"* o el "*cómo"*, están impulsadas por la pregunta de

[24] Este fragmento ha sido extraído del discurso de ingreso de Sánchez-Barba en la "*Academia Dominicana de la Historia*". En este discurso, Sánchez-Barba hace un recorrido detallado sobre la génesis de la Historia Analítica y de sus fundamentos principales. Al mismo tiempo, nos resulta un documento imprescindible para comprender las líneas principales del pensamiento historiográfico del autor. (HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. "*La histórica analítica en la dimensión de las ciencias humanas y sociales*". Conferencia pronunciada en el salón de actos de la Academia Dominicana de la Historia la noche del jueves 26 de octubre de 2006. Disponible *online* en: *www.academiadehistoria.org*.

"*por qué*". Y es que el objetivo de la *analítica histórica*, más allá de la *narración* o la *reproducción*, es la de la «*comprensión*»[25] del hombre en el tiempo.

En su misión de *comprender* a los hombres de una época dentro de su tiempo, la *analítica histórica* desarrolla su investigación a partir la de multiplicidad de condicionantes que explican el comportamiento o acción de individuos y sociedades[26]. Según este enfoque historiográfico, el investigador siempre debe tener en cuenta las relaciones que las distintas sociedades mantienen con su propio entorno geográfico, las que mantienen con otras sociedades, las dinámicas históricas sobre las que ya están instalados, las diversas *estructuras* (políticas, económicas, intelectuales, religiosas) que proyectan así como los condicionantes culturales (morales, culturales educativos) que de ellas se derivan etc. En definitiva, todos los aspectos que influyen sobre el pensamiento de los hombres de un periodo, sobre su modo de actuar y sobre sus proyectos vitales[27].

Por esto, para trabajar de manera sistemática, es necesario que estos condicionantes sean primero estratificados de una manera determinada y organizados en base a un conjunto de relaciones *verticales* y *horizontales*. Sánchez-Barba, en sintonía con la *Escuela de los Annales*[28], habla de tres niveles

[25] Nos parece oportuno citar un fragmento de Juan Cruz Cruz quien, basándose en Zubiri, nos ayuda a matizar en qué consiste esa *«comprensión histórica»* de la que aquí se habla: "*Cuando el historiador dice que comprende un suceso, no está diciendo que conoce sus cauces sociales, sino que conoce el proceso por el que una posibilidad realizada es principio de la posibilidad real siguiente. Porque la realidad es histórica, no es un dinamismo social, sino un dinamismo de posibilitación*". (CRUZ CRUZ, Juan. "Dimensión individual y social del sujeto histórico" en VVAA. *Conversaciones internacionales de Historia*. Tomo II. EUNSA, Pamplona, 1985, p. 44).

[26] El cofundador, junto a Marc Bloch, de la *Escuela de Annales,* Lucien Febvre dice que el objetivo de su labor historiográfica era "*recomponer la mentalidad de los hombres de otra época, ponerse en su cabeza, en su piel, en su cerebro para comprender lo que fueron, lo que hicieron, lo que consiguieron*" (FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Planeta, Barcelona, 1986, p. 30).

[27] Fernand Braudel, refriéndose a la complejísima maraña de factores que intervienen en la acción humana y que deben tenerse en cuenta toda investigación histórica: "*La Historia no es otra cosa que una constante interrogación de los tiempos pasados en nombre de los problemas y de las curiosidades -e incluso de las inquietudes y las angustias- del tiempo presente que nos rodea y asedia*.". (BRAUDEL, Fernand. *El mediterráneo*. Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 9).

[28] Cfr. BURKE, P. *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales (1929-1989)* Gedisa, Barcelona, 1993; cfr. FEBVRE, L. *Combates por la historia*. Altaya, Barcelona, 1999; cfr. BRAUDEL, F. *El Mediterráneo el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Fondo de Cultura Económica. México D.F, 1993; cfr. LE GOFF, J y NORA, P. *Faire l´historie*. París, Gallimard, 1974. Etc.

elementales en la investigación histórica. El nivel de «*número*», el de «*estructura*»[29] y el de «*mentalidades*»:

> "*El número, que pasa de lo meramente estadístico a lo serial cuantitativo, para lograr alcanzar los rasgos esenciales de una fuerza histórica; en segundo término, las estructuras -política, económica, social, intelectual y cultural- a través de las cuales puede establecerse la organización, la prioridad y la alternancia de lo que permanece y resiste el cambio; por último, las mentalidades".*[30]

El de «*mentalidad*» será un concepto omnipresente en nuestra investigación. El motivo es que, mediante la aprehensión de la *mentalidad* de una época es posible la aproximación a la *razón histórica* de las acciones humanas que en ella se acometieron, así como a la coherencia, la unidad en el dinamismo, de los procesos se desarrollaban en su seno.

Con todo, el concepto historiográfico de «*mentalidad*», al igual que todo el planteamiento analítico, siempre ha de ser matizado y debidamente conducido, ya que tiene sus *riesgos*[31] y erróneamente planteado o entendido puede (como se lo ha acusado) incurrir en artificiosidad, idealismo u organicismo. No podemos, como dice Marc Bloch, olvidar que la Historia "*es un esfuerzo por conocer mejor lo que está en movimiento*"[32]; es decir, es un grave error arrebatar el carácter dinámico de la realidad y congelar la historia tras esquemas o estructuras.

---

[29] Así define el historiador valenciano José Antonio Maravall en qué consiste el concepto de «*estructura*»: "*La estructura es la forma en la que se da un determinado conjunto de hechos al historiador que los observa, el cual los abstrae hasta cierto límite, los articula según la respuesta que dan a sus tanteos de interpretación, los construye y los configura. La estructura es, en consecuencia, una figura que el historiador ve en los hechos*". (MARAVALL, José Antonio. *Teoría del saber histórico*. Urgoiti, Pamplona, 2007, p. 131).

[30] Ibid.

[31] Podemos encontrar un buen resumen de las problemáticas que puede presentar el concepto de «*mentalidad*» en el primer capítulo dedicado a la "*Historia de las mentalidades*" de la siguiente obra compiladora: VVAA. *Historia a debate*. HAD, Santiago de Compostela, 1995, pp. 9-37.

[32] BLOCH, Marc. *Introducción a la Historia*. FCE, México D.F, 2006, p. 17.

Así mismo, tampoco podemos tener la pretensión de atribuir ciertas ideas a la totalidad de individuos de una época; el concepto de *mentalidad*, desde un enfoque erróneo, puede generar tal ilusión. Por esta razón, se trata de que entendamos a las *mentalidades* no como un modo *uniforme* y *aislado* de pensamiento, sino como un conjunto de influencias, preocupaciones, desafíos, anhelos, proyectos etc., que le son propios a los hombres una época[33].

Requiere, por tanto, la *Historia analítica* de la voluntad de comprender a los hombres, y también de comprender las mismas limitaciones teóricas que ofrecen sus planteamientos, con objeto de poder paliar, reconducir o evitar posibles desviaciones.

En definitiva, estas bases de la *Teoría analítica de la Historia*, son las que hemos asumido como punto de partida para plantear y desarrollar la presente investigación. Mediante la perspectiva analítica hemos buscado identificar la morfología del problema que nos ocupa y alcanzar una posterior comprensión del mismo. Por medio de ella, intentaremos demostrar que el *proceso de deshistorización de Occidente* parece guardar una coherencia interna, y que mantiene una estrecha relación causal con algunos de los principales procesos históricos que se dieron en Occidente en el periodo que comprende nuestro estudio así como con las líneas de pensamiento que comenzaron a manifestarse en este tiempo.

III. Hermenéutica

Además del *prisma analítico*, para nuestro estudio también emplearemos modos metodológicos propios de la *corriente hermenéutica*. Creemos oportuna esta

[33] "*Tales son las formas de mentalidad o de espíritu, que permiten establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época dada una comunidad de sentido, lazos simbólicos, un juego de semejanza y de espejo, o que hacen surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una conciencia colectiva*". (FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Op.cit., p. 34).

relación ya que ambas disciplinas (como corrientes *teóricas* y *metodológicas*) están ordenadas en base al objetivo de la «*comprensión*».

Nosotros aquí nos distanciamos de entender a la *hermenéutica* desde una perspectiva estrictamente *lingüística*, y la asumimos desde la *filosofía* como una forma de «*koiné*» [κοινή γλώσσα *hē koinē glōssa*] de nuestro tiempo, una "*lengua común*", capaz de proporcionar unidad en la diversidad, moverse en los *límites de la racionalidad*[34], y permitirnos un modo de comprensión *experiencial-ontológico* de *lo real*.

Así mismo, tomaremos de la *hermenéutica* varios de sus elementos característicos. Por ejemplo, durante nuestro desarrollo emplearemos *estructuras circulares* de comprensión (o «*círculos hermenéuticos*»), que estarán muy presentes durante toda la obra[35]. Por eso, como podrá apreciarse más adelante, intentaremos esclarecer los procesos históricos que serán abordados ofreciendo distintos «*juegos*» de enfoques y perspectivas que puedan enriquecer nuestra explicación. Así mismo, tomaremos elementos característicos de la *hermenéutica* como los trazados de «*analogías*»[36] y el *lenguaje metafórico* y *poético*, o el empleo de estructuras de «*horizonte*», «*diálogo*» y «*mediación*»[37]

[34] Aquí tomamos las palabras de Beuchot: "*Hablar de los límites de la racionalidad, no significa abandonar toda racionalidad, sino simplemente eso, tratar de señalar sus límites*". (BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Herder, México D.F, 2014, p.160). La *hermenéutica* confiere a la *razón*, un estatuto distinto al de la *modernidad*, que la entendía como *omnicomprensora* y completamente *unídireccional*.

[35] Como explica Ricoeur, la «*estructura circular*» es parte necesaria de todo planteamiento hermenéutico. (RICOEUR, P. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Op.cit., p. 39).

[36] Compartimos en buena medida la visión sobre la «*analogía*» de Mauricio Beuchot, quien la entiende como una herramienta imprescindible para tratar de hallar un orden a partir del juego entre la *unidad en la diversidad*, así como para redimensionar la comprensión racional. "*La filosofía actual está muy necesitada de analogía, de la racionalidad analógica*", dice el autor mexicano. (BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Herder, México D.F, 2014, pp.16-26).

[37] VVAA. *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1997.

La *hermenéutica [ερμηνευτικη τέχνη] o* el llamado "*arte de la interpretación*", fue rescatada por Schleiermacher[38] y Dilthey[39] en el siglo XIX (e incluso se encuentran antecedentes un siglo antes en la "*Scienza nuova*" de Vico[40], publicada en 1725) de las profundidades de la antigüedad como método de interpretación de textos. Ya en el siglo XX, especialmente con las aportaciones decisivas de Heidegger[41], Gadamer[42] y Ricoeur[43], adquirió el rango de *Teoría*. Gracias a las aportaciones de estos pensadores, durante las últimas décadas, la «*hermenéutica*», se ha ido haciendo cada vez más presente en el acervo intelectual de nuestra época. El entusiasmo que genera en buena parte de la *intelectualidad* de Occidente parece ir en aumento, y desde muchos foros está siendo recibida como la tan esperada *llave* capaz de abrir los cerrojos epistemológicos o doctrinales que se sellaron con la *crisis del pensamiento moderno*[44].

Quizás su mayor virtud radique en que es capaz de ofrecer a la sociedad occidental un modo de pensar de completa actualidad[45], en tanto requerido desde

[38] Cfr. SCHLEIERMACHER, Fiedrich. *Sobre la religión*. Tecnos, Madrid, 1990.

[39] Cfr. DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*. FCE, México D.F, 1944.

[40] Cfr. VICO, Giambattista. *Ciencia Nueva*. Tecnos, Madrid, 2006.

[41] A pesar de lo artificiosa que nos parece la expresión, nos referimos especialmente al llamado "*segundo Heidegger*". Es decir, a la tarea intelectual que Martin Heidegger emprende tras la II Guerra Mundial hasta su muerte, más volcada en el pensamiento poético y hermeneuta. Algunas obras de este periodo son "*Tiempo y ser"* (Tecnos. Madrid, 2009), "*Caminos del bosque*", (Alianza, Madrid, 1998), "*El Arte y el Espacio*" (Herder, Barcelona, 2010), o "*¿Qué significa pensar?"* (Trotta, Madrid, 2005).

[42] Especialmente desde la aparición, en 1960, de la principal obra de Gadamer, "*Wahreit und Methode*", pilar sobre el que se sustenta nuestra concepción hermenéutica. (Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988).

[43] Cfr. RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Op.cit.

[44] Cfr. ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi. *Claves de hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2001.

[45] *"La tarea a la que se enfrenta el pensamiento de hoy día, de algún modo, no tiene precedentes, y exige una forma totalmente nueva de pensar. Este modo de pensar es mucho más sencillo que la filosofía convencional, pero también más difícil, porque requiere un uso más cuidadoso de la lengua*". (HEIDEGGER, M. Entrevista realizada por Richard Wisser en 1969, difundida el 24 de septiembre de 1969 en la cadena alemana ZDF, con motivo del octogésimo cumpleaños de Martin Heidegger. Recogida de: "*Entrevistas para la videoteca de humanidades*" de www.doclecticos.blogspot.com.

décadas por un *mundo globalizado* cada vez más necesitado de caminos de *diálogo*, de *encuentro*, y de *sentido*. [46]

Es cierto que la *hermenéutica* proporciona al estudioso claves de comprensión tan sugerentes como sensatas, pero no se ha de incurrir en entusiasmos desmedidos y hemos de ser capaces de identificar las carencias que también presenta. Al igual que la *Historia analítica*, también posee sus propias problemáticas y riesgos: si una *analítica* mal o comprendida o desarrollada nos puede hacer cometer el error de pretender *sistematizar* lo *asistemático* (el dinamismo del tiempo), de intentar sujetar la realidad a constructos teóricos, la *hermenéutica* a su vez nos puede conducir a la vaguedad, o a la «*tiranía de la libre interpretación*», es decir, al *relativismo*[47].

3.3 CONCLUSIONES RELATIVAS A NUESTRO ENFOQUE METODOLÓGICO

Para nuestro análisis vamos a emplear una metodología que puede ser considerada «*analítico-hermenéutica*», pues partimos desde postulados y metodologías propias de ambas corrientes. Esta decisión se debe a dos motivos.[48]

[46] Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo.* Alianza, Madrid, 2000; cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Elogio de la Teoría. Discursos y artículos*. Península, Barcelona, 1993; cfr. TOURAINE, A. *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente el destino del hombre en la aldea global*. FCE, México D.F, 1997; cfr. LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Estética: hacia un estilo integral del pensar*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, Madrid, 1975.

[47] Nos resulta de interés el artículo del profesor de la universidad de Murcia Jesús Izquierdo Martín en el que incide en la relación de la *hermenéutica* con la *Historiografía* actual. Si bien compartimos parte de sus comentarios e ideas, disentimos en su modo de pensar como contradictorios *in terminis* a la *historiografía-realista* (a la que denomina "*trascendental*"), con la *hermenéutica*. (IZQUIERDO MARTÍN, Jesús. "La memoria del historiador y los olvidos de la historia" en VVAA. *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*. Siglo XXI, Madrid, 2008, pp.179-208).

[48] Nos han resultado en este epígrafe muy iluminadoras algunas de las ideas de Aquilino Polaino respecto al sentido y misión que debe tener cualquier metodología en el ámbito de las ciencias humanas, así como cualquier innovación que sobre las ya existentes se realice. (POLAINO, Aquilino. *Antropología e investigación en las ciencias humanas*. Unión Editorial, Madrid, 2010, pp. 148-155).

Por un lado pensamos que ambas se adecúan perfectamente con las necesidades de nuestro objeto de estudio, y son capaces de ofrecer a nuestro trabajo de investigación un adecuado equilibrio a muchos niveles.

Por otro lado, creemos que el resultado es, si cabe, más enriquecedor, pues cada una de las metodologías puede asistir a la otra en sus *debilidades*. Por ejemplo, la *analítica* proporciona *solidez y rigor* a la *hermenéutica*, mientras que ésta, por ejemplo, le proporciona *claridad* y *luz* explicativa a la primera. Además, una otorga un valor *metafísico* mientras que la otra lo proporciona *ontológico*.

Por todo ello, creemos oportuno ahondar en el *proceso de deshistorización*, y en la *Teoría de la Historia*, con una mirada *analítico-hermenéutica*, es decir, con un *modelo de comprensión* que resulte integrador y que no renuncie al «*pensamiento metafísico*»[49], en tanto *otorgador de sentido* y *fundamento* para el conocimiento de *lo real*.

4. TRABAJO DE DOCUMENTACIÓN

Sin duda, el mayor esfuerzo que hemos desarrollado en esta investigación ha sido la del trabajo de documentación. Según creemos, la labor que en este sentido hemos desarrollado -si bien nunca podrá ser la óptima- posee unas proporciones considerables.

Pero además de la lectura y el estudio, la parte documental nos ha acarreado llegados a este punto serios problemas añadidos; y es que presentar una clara organización de nuestro trabajo documental, tampoco resulta una tarea sencilla.

Las razones que podemos esgrimir para justificar tal problemática son las siguientes:

[49] Pensamos, como Eugenio Trías y otros muchos autores, que la metafísica requiere de un replanteamiento que se construya desde el conocimiento de los límites de la realidad y la razón. (Cfr. TRÍAS, Eugenio. *Los límites del mundo*. Ariel, Barcelona, 1985).

- **Extensión**: La extensión implícita en nuestro objeto de estudio y nuestra metodología (anteriormente ya advertimos que la «*Teoría analítica de la historia»* exige de una total apertura a otras disciplinas y fuentes documentales con las que ha de dialogar de manera permanente). Por motivos obvios, resulta inviable que podamos abordar más que una mínima parte de los autores y obras de interés para nuestra investigación. Esto ha provocado que, en cualquiera de las secciones de la investigación, nos centremos mayormente en los que consideramos los autores más originales, significativos o relevantes. Toda selección desemboca en un reduccionismo imposible de remediar, menos aun en un trabajo de esta índole. Pero lo que sí está en nuestras manos es asegurar la calidad de las fuentes y la honestidad en el trabajo intelectual a la hora de manejarlas.

- **Transversalidad**: La naturaleza de esta investigación, así como la del tipo de trabajos que hemos abordado complica mucho la tarea de establecer límites nítidos a la hora de ofrecer una clasificación de nuestras fuentes documentales. Las clásicas líneas de separación entre autores u obras por un criterio temático o disciplinar no pueden ser aplicadas de manera satisfactoria en muchos de los casos (por ejemplo, es harto complicado discernir si algunos de los autores que trabajamos pertenecen al grupo de los filósofos, de los historiadores o de los sociólogos). La razón, la esgrimíamos anteriormente cuando hablábamos de que la *Teoría de la Historia* se caracteriza precisamente por esa apertura temática, y a eso se le suma el marcado carácter transversal de nuestra investigación. Esta *transversalidad* hace que cualquier intento de clasificación por áreas de conocimiento resulte excesivamente artificioso. Por eso, una clasificación que intente separar entre filósofos e historiadores, no dejará en esta investigación de ser una fórmula demasiado forzada. Los contenidos que se han trabajado, se remiten unos a otros y se rebasan constantemente las fronteras de la propia disciplina desde la que, *a priori*, se parte: por ejemplo, el historiador -hasta el más documentalista- en seguida se

convierte en teórico, o en crítico filosófico; y el filósofo, a su vez, pronto se torna historiador.

- **Dualidad**: Como hemos advertido anteriormente, esta investigación es de *carácter dual*; por eso requiere de un doble trabajo de documentación. Por un lado, nos encontramos con que *la primera* de nuestras investigaciones, necesita de una fuente documental propia que nos permita discernir la pertinencia de nuestra principal propuesta conceptual: *el proceso de deshistorización*, en el que se apoya todo el estudio. Y por otro lado, nos encontramos con la necesidad de una serie de fuentes que nos ayuden a investigar sobre la cuestión de *los orígenes*.

- **Novedad**: Por otro lado, también nos encontramos con una problemática venida del carácter novedoso de la investigación. Y es que *–a priori-* no existe una *bibliografía* (estrictamente) *específica* sobre el concepto de «*deshistorización*», así como tampoco existe respecto a la cuestión sus *orígenes*. Por eso, lo que hemos hecho es documentarnos a partir de trabajos vinculados, en mayor o menor grado, con nuestro objeto de estudio, y desde ellos inferir los rasgos o características que presenta la *deshistorización,* así como muchas de las cuestiones relativas a sus *orígenes*.

Teniendo en cuenta todas estas características, hemos examinado con detalle varias posibilidades organizativas (todas con sus *pros* y sus *contras*) de las *fuentes documentales*. Si bien, la decisión que finalmente hemos adoptado no nos parece del todo satisfactoria, creemos que puede ser válida.

Así, nos hemos inclinado por la siguiente clasificación de las fuentes documentales, que estarán dispuestas en dos grandes grupos:

- Por un lado, distinguiremos el grupo relativo a los autores y obras de la *modernidad*, donde primarán aquellos propios de nuestro periodo de

estudio (1750-1850). A este grupo documental lo llamaremos el de las "*fuentes modernas*".

- Por otro lado, nos encontramos con el segundo grupo, constituido por autores y obras y autores emplazados en el siglo XX y XXI. A este grupo, que es muy heterogéneo, nos referiremos con el nombre -ciertamente ambiguo- de "*fuentes actuales*".

Veamos ahora con mayor detalle ambos conjuntos.

4.1 **FUENTES MODERNAS**

Podemos hablar aquí de fuentes primeras en sentido estricto, ya que este grupo está compuesto principalmente por autores y documentos pertenecientes al periodo de estudio que hemos acotado para nuestra aproximación a los orígenes del proceso de *deshistorización*. Aquí, hemos de señalar dos tipos de fuentes.

I. Autores

Se trata de los filósofos e historiadores (u otros intelectuales) cuyas vidas se desarrollaron durante nuestro periodo de estudio y que, cada uno a su manera, impulsaron las distintas manifestaciones y líneas de pensamiento que se fraguaron en el contexto histórico que investigaremos (Voltaire, Rousseau, Schopenhauer, Herder, Cordoncet, Tocqueville, Gibbon etc.). Pero es necesario indicar, que este grupo no se ceñirá exclusivamente a aquellos inscritos en el intervalo temporal cribado (1750-1850), sino que en él también incluiremos a diversos pensadores *clásicos* que, siendo anteriores o posteriores al contexto principal, resultan relevantes para nuestra investigación y que puntualmente podrán ser citados (por ejemplo, Descartes, Adam Smith o Nietzsche).

II. Documentos originales

Por otra parte, dentro del grupo de «*fuentes modernas*», incluiremos algunos documentos originales que hemos tenido que revisar en el desarrollo de nuestra investigación. Para ello, hemos recurrido a las digitalizaciones que se han realizado de los documentos originales y que se pueden encontrar en distintas plataformas *online* como por ejemplo la *Biblioteca Digital Mundial*[50].

4.2 FUENTES ACTUALES

Como hemos indicado, por «*fuentes actuales»* entenderemos aquellas propias del siglo XX y lo que llevamos del XXI. Aquí distinguiremos a su vez, cuatro grupos. El primero de ellos consiste en las *fuentes* expresamente *relativas a la deshistorización*. Los otros tres, sobre todo los utilizaremos para desarrollar nuestra investigación respecto a los orígenes, y son el de las *fuentes históricas*, las *fuentes críticas* y las *fuentes auxiliares*.

I. Fuentes relativas a la *deshistorización*.

Dentro de las fuentes actuales, hemos de señalar en primer lugar aquellas relacionadas con el trabajo de documentación que se ha desempeñado en torno al concepto de «*deshistorización»* y los fenómenos que lo constituyen. Esta parte documental ha constituido la primera fase de investigación.

Por medio de esta labor documentativa, hemos podido conocer a fondo los fenómenos y patologías vinculados con el debilitamiento de nuestra *dimensión histórica* que (durante el siglo XX y hasta la fecha) han sido detectados, así como averiguar el modo en el que han sido afrontados.

Así mismo, mediante la documentación hemos pretendido comprobar si nuestra propuesta sobre la «*deshistorización*» es coherente, pertinente y novedosa. Si bien (como hemos señalado en el "*prefacio*") la novedad de nuestro concepto de

[50] Disponible en www.wdl.org.

deshistorización no ha sido nunca el objetivo principal de este trabajo, sí debíamos examinar un espectro documental lo suficientemente amplio para conocer hasta qué punto nuestro enfoque podría abrir nuevas vías de investigación.[51]

Para abordar tales tareas, hemos desempeñado una labor bibliográfica, que a su vez puede resumirse en las siguientes dos tipologías de fuentes:

- **Autores y obras de referencia:** En este grupo, englobaríamos a todos los autores y trabajos (aquí, principalmente hablamos de *libros*) que hemos examinado, y que por diversos motivos, pueden ser considerados *de referencia*: ya sea por el prestigio de sus autores, ya sea porque se trata de obras que han adquirido cierta relevancia en lo concerniente a los aspectos que estudiamos. Resulta este grupo ciertamente importante debido a que son los que más influencia intelectual ejercen sobre el cuerpo social y los que nos permiten demostrar que el *problema de la deshistorización* sigue siendo (en términos relativos) desconocido. En el capítulo sobre los "*Antecedentes*", veremos una muestra representativa sobre algunos autores y obras que enmarcaríamos aquí (Adorno, Lyotard, Finkielkraut...).

- **Otros estudios:** En este grupo incluimos al resto de autores y trabajos que de un modo u otro, se han ocupado de investigar los fenómenos *deshistorizadores*. Hemos de señalar que aquí el trabajo ha sido especialmente arduo: nuestra labor en este sentido ha sido la de indagar en artículos académicos, revistas científicas y tesis doctorales de varios países occidentales. Para ello, hemos utilizado distintas plataformas *online*

[51] Para que se entienda la magnitud bibliográfica, diremos que tan sólo la Biblioteca de la *Universidad Humboldt de Berlín* [*Universitätbibliothek Humboldt Universität zu Berlin]*, ofrece, (a 2 de agosto de 2015), más de 22.000 resultados sobre la "*conciencia histórica*". Nosotros, con mayor o menor detenimiento, hemos llegado a filtrar miles de los trabajos relacionados con nuestro tema, pero pretender revisarlos todos, como se ha comentado anteriormente, es una tarea tan titánica como absurda. Nuestra tesis más bien se apoya en el conjunto de elementos que hacen que nuestro enfoque sea *particular*, así como en el hecho de que los autores más conocidos o influyentes, aún no parecen haber ofrecido -o eso pensamos- una visión tan integradora como la nuestra.

dedicadas a la difusión científica, así como diversos archivos y bibliotecas universitarias.[52]

En ambos subgrupos nos centraremos en los autores que han abordado los fenómenos *deshistorizadores* desde la filosofía y la historiología; pero es preciso señalar que también nos hemos encontrado con numerosos trabajos de interés que pertenecen a otras áreas de conocimiento, algunos de los cuales hemos incluido en nuestra bibliografía (por ejemplo, es el caso de algunos trabajos vinculados con la sociología).

[52] Entre las plataformas universitarias y académicas *online* que más hemos trabajado para conseguir documentación sobre nuestro objeto de estudio, destacan las siguientes: el archivo *SOLO* [*Search Oxford Libraries online*] de la *Universidad de Oxford*, en www.solo.bodleian.o.ac.uk; también en Inglaterra hemos empleado la biblioteca digital de la *Universidad de Cambridge* [*Cambridge Digital Library*], disponible en www.cudl.lib.cam.ac.uk. En Alemania hemos buscado libros y artículos por medio de diversos canales, uno de ellos ha sido el *Banco de Datos DBIS de la Universidad de Heildelberg* [*Datenbankinformationssystem der Universitätbibliothek]*, en www.ub.uni-heildelberg; así mismo hemos trabajado con otros formidables archivos alemanes como el de las biblioteca de la *Universidad de Bayreuth* (*Universitätsbibliothek Bayreuth*, en www.ub.uni-bayreuth) y el de la *Universidad Humboldt* de Berlín (en www.ub.hu-berlin). De Francia, destacamos el catálogo de estudios históricos disponible en la *Universidad de París* [L´Université Paris 1 Pantheón-Sorbone] en www.univ-paris1; también de Francia hemos investigado en otro extenso archivo como es el la biblioteca del Centro Pompidou [*Bibliothèque Centre Pompidou*], en www.bpi.fr; por señalar una última plataforma del país galo, también podemos mencionar la plataforma FRANCOFIL (el "*Centro de recursos sobre la francofonía académica, científica y cultural*"), en www.francofil.net; En Bélgica, hemos consultado en la biblioteca digital *l´UCL* de la *Universidad de Lovaina*, en www.bib.uclouvain.be. En Dinamarca, hemos trabajado en el archivo de la *Universidad SDU* de Odense [*Syddansk Universitet*], en www.sdu.dk/Bibliotek. De igual modo, debemos destacar la biblioteca de la *Universidad de Helsinlki* [*Helsingin Yliopiston Kirjasto*], con una amplísima colección de artículos humanísticos en diversos idiomas, que puede consultarse en www.helsinki.fi/kirjasto. También nos ha sido de mucha ayuda, el archivo *SEURCH* de la *Universidad Erasmo de Rotterdam* [*Erasmus University Rotterdam*] en www.eur.nl.ub (y en www.summun.serialssolutions.com). De Italia, hemos utilizado muy diversas plataformas, entre las que podemos destacar, por ejemplo el Portale Delle Biblioteche de la *Universidad de Bolonia*, en www.biblioteche.unibo, que nos ha facilitado el acceso tanto a tesis doctorales como artículos académicos; de Italia además nos ha servido de bastante ayuda el *SBA* [*sistema blibliotecario di Ateneo*] de la Universidad de Florencia (en www.opac.unifi.it), así como la *SDL* de la Universidad de la Sapienza de Roma (en swww.sapienzadigitallibrary.uniroma1.it). Cruzando el Atlántico, en los Estados Unidos, hemos indagado en el catálogo de la *Biblioteca del Congreso* [*Library of Congress*], accesible mediante la URL www.catalog.loc.gov; también en el país norteamericano hemos consultado, entre otros sitios, en el catálogo *ORBIS* de la Universidad de Yale, en www.orbislibrary.yale.edu. La lista es mucho más larga, pero para finalizar, indicaremos un par de fuentes españolas. Por una parte, nos hemos centrado en el archivo *CISNE* de la *Universidad Complutense de Madrid*, en www.cisne.sim.ucm.es; así mismo, también hemos recurrido a la biblioteca en red de la *Universidad de Salamanca*, en www.upsa.biblioteca.es.

II. Fuentes históricas

De manera coloquial, podríamos decir que se trata de libros *de historia* en el sentido estricto; son obras realizadas por historiadores del siglo XX que versan sobre nuestro periodo de estudio y que nos han permitido conocerlo más a fondo. (Braudel, Febvre, Vovelle, Le Goff etc.).

III. Fuentes críticas

De este subgrupo, podemos distinguir a su vez, dos categorías principales.

- ***Fuentes críticas historiográficas****:* Aquí nos encontramos con trabajos *sobre historia*. Pueblan esta vertiente bibliográfica críticos y comentaristas de la historiografía realizada durante nuestro periodo de estudio. Este tipo de *fuentes* será abundante ya que el *análisis historiográfico*, desde un punto de vista formal y metódico, es una de los fundamentos de la *Teoría de la Historia*. (Ricoeur, Collingwood, Koselleck etc).

- ***Fuentes críticas filosóficas*:** Filósofos e intelectuales del siglo XX y XXI que han realizado un análisis sobre los autores y corrientes de pensamiento de la Edad Moderna y, más en concreto, de nuestro periodo de estudio. Podríamos identificar, por tanto, ese tipo de fuentes críticas, como propias de "*Historia de la Filosofía",* o de *"Historia del pensamiento"* (Löwith, Copleston, Reale etc.).

IV. Fuentes auxiliares

Las fuentes auxiliares cumplirán la función de ayudarnos a dilucidar algunas cuestiones específicas de otras áreas de conocimiento a las que nos ha conducido nuestra investigación; o bien nos servirán como *fuerza retórica* en algún momento determinado (ayudándonos a clarificar una idea, a insistir en otra, etc.). Así, podemos distinguir dos tipos de fuentes auxiliares.

- ***Fuentes de otras disciplinas:*** Durante nuestro recorrido, el lector podrá encontrar una serie de trabajos que, sin *pertenecer* de forma específica a las disciplinas antes mencionadas, guardan una estrecha relación con alguno de los temas investigados. Se trata en la mayoría de los casos de investigaciones históricas de otras áreas del conocimiento, como pueden ser la Teología, la Economía, la Sociología, la Politología etc.[53] Para trabajar este tipo de fuentes (que a menudo nos han requerido un sobre esfuerzo) hemos intentado mantener el mismo nivel de exigencia que con la bibliografía principal; ya sea en la calidad de las obras (apoyándonos en libros de unánime referencia en cada una las disciplinas a las que pertenecen) como en el prestigio de los autores (por lo general, *profesores universitarios* en sus respectivas áreas de conocimiento).

- ***Otras fuentes:*** También hemos recurrido a otras fuentes que en algún momento determinado, nos podrán ayudar a la hora de ofrecer una perspectiva más enriquecedora, o esclarecer alguna idea. Dentro de este grupo, podríamos incluir algunos trabajos literarios, artísticos, periodísticos, científicos, etc. En definitiva, se trata de fuentes de *recurso*, que no tienen una clara función *epidíctica*, si bien nos servirán para enriquecer el *discurso*.

4.3 FORMATOS

En lo concerniente a los formatos, también ofrece nuestra investigación un amplio abanico de recursos documentales. Como podrá apreciarse durante nuestro recorrido, la parte más sustancial de nuestro trabajo de documentación, ha sido a partir del trabajo con libros, tanto de autores españoles como internacionales (la mayoría franceses, ingleses y alemanes). El trabajo con artículos también ha sido

[53] Afrontar cada una de estas áreas, ha llevado un trabajo previo añadido, que ha pasado por la consulta y asesoramiento de colegas universitarios y diversos especialistas que nos han orientado dentro del manejo de fuentes en estas disciplinas, así como en el de modo de abordar determinados asuntos.

intenso, pero hemos recurrido a ellos sobre todo a la hora de investigar sobre lo que denominamos fenómenos *deshistorizadores* (es decir, aquellos que afectan negativamente en la dimensión histórica del hombre). Por último, aunque son mucho menos numerosos, también hemos recurrido a otros recursos como artículos de prensa, entrevistas publicadas, *audioconferencias* y diversas páginas *web*[54].

4.4 TRADUCCIONES

Existen numerosas fuentes documentales que han sido trabajadas desde en su idioma original. Con todo, para los extractos que citaremos en el presente documento, utilizaremos traducciones al castellano realizadas por especialistas. Como se puede comprobar atendiendo a la *bibliografía*, hemos intentado manejar en la medida de lo posible traducciones de alto nivel que respetan el sentido íntegro del texto y ofrecen óptimas garantías al investigador.

[54] Para la citación de páginas *web* y documentos *online*, en la mayoría de los casos (a no ser que consideremos que puede resultar problemático) nos limitaremos a poner el nombre del autor, junto al título del documento y la dirección *URL* de la página de inicio [*homepage*]. El motivo es doble: en primer lugar, el avance tecnológico de los buscadores actuales de *internet*, ya ha hecho innecesario tener que incluir la dirección completa de una página web, especialmente si se trata (como es el caso) de un texto en formato papel sin posibilidad de ofrecer un *redireccionamiento* inmediato a partir de un enlace [*link*]; la segunda razón es que hoy las páginas de *internet* cambian con mucha frecuencia de servidores, lo que hace que a menudo se rompan y se hagan inservibles los enlaces *URL* que pudiéramos presentar en el texto. Si bien existen enlaces denominados "*permanentes*" [*permalinks*], estos ni siempre son facilitados por las diferentes plataformas, ni tampoco resultan del todo eficaces. Por todo ello, pensamos que por medio de este sistema la búsqueda se hará de manera más rápida y eficaz. Dejando esta cuestión a un lado, aprovechamos la presente nota para también indicar que los *enlaces web* que presentamos durante todo el texto podrán ir subrayados cuando consideremos que su legibilidad pueda resultar dificultosa (normalmente esto ocurrirá en los *pies de página* en donde aparecen muchos enlaces, o cuando éstos aparecen en el interior de un párrafo).

5. ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

En el ámbito de la «*Teoría de la Historia*» no existe consenso a la hora de interpretar algunos de sus conceptos fundamentales que están íntimamente ligados con nuestro objeto de estudio. Por ello, antes de adentrarnos de lleno en nuestra investigación, resulta necesario que invirtamos cierto tiempo en matizar y definir suficientemente ciertos conceptos que nos parecen fundamentales aquí. Para poder arrojar luz suficiente sobre el fenómeno de la *deshistorización* que aquí nos ocupa, necesitamos desambiguarlos primero.

Ahora bien, esa falta de consenso a la que aludimos en torno a algunos de los conceptos más radicales de la *historiología*, así como la justificada pluralidad de perspectivas que pueden adoptarse ante estos mismos conceptos, nos obliga a posicionarnos en este estudio, seleccionar las interpretaciones que nos resultan más adecuadas así como presentar una manera propia de comprenderlos y abordarlos.

Como el objetivo de esta tarea es al fin y al cabo que estos conceptos nos sirvan de referencia o apoyo durante la investigación, es innecesario que ahora ahondemos en todos y cada uno de ellos o que presentemos las diferentes ópticas a las que se prestan. Solamente nos limitaremos a ofrecer algunas ideas resumidas sobre la forma que tenemos de entender a los más relevantes para nuestro estudio.

5.1 **Historia e *historia***

Es sabido que, tanto en las lenguas de origen latino como en las germánicas, se usa el término «*Historia*» con una significación ambigua; hecho que ha provocado -y seguirá haciéndolo- incontables molestias y malentendidos a los profesores e investigadores de la disciplina que aquí nos reúne y, más aún, a los estudiosos o alumnos que se acercan a ella. Como ha dicho, Pierre Villar, el problema

principalmente reside en que "*Historia designa a la vez el conocimiento de una materia y la materia de este conocimiento*". [55]

Por un lado, la palabra "*historia"* nos remite a un sentido *objetivo*: aquello que una vez *fue*, aquello que aconteció o sucedió de manera *efectiva* [*res gestae*]. Es decir, aquí *historia* nos habla de «*lo ocurrido*», y no de la «*reconstrucción narrativa de lo ocurrido*» o la «*memoria de lo ocurrido*». En este sentido, al decir historia nos referimos al devenir de la «*historia-mundo*», o a la «*historia-vida»*.

En otro sentido, la palabra "*historia*", nos dirige hacia un sentido *subjetivo*: la «*narración de los hechos*» que han ocurrido [*narratio rerum gestarum*], o de los «*recuerdos*» de estos hechos [*memoria rerum gestarum*] y que se han concertado en torno a un estudio o investigación [*studium rerum gestarum*]; es decir, la «*narración*» del conocimiento que se tiene de lo acaecido. Sobre esta interpretación se fundamenta la *historiografía* o la *historia-ciencia*.

Para salvar tal ambigüedad -que es más compleja de lo que pueda parecer a simple vista[56], a lo largo del tiempo se han propuesto distintas soluciones *lingüísticas*[57]. Aquí nosotros, emplearemos la siguiente:

---

[55] VILLAR, Pierre. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona, Crítica, 1980, p. 17.

[56] Podemos encontrar una explicación mucho más precisa que la nuestra de esta problemática en: KRAGH, Helge. *Introducción a la Historia de la Ciencia*. Editorial Crítica, 1989, p.p. 33-35.

[57] "*En alemán el peligro de ambigüedad está aminorado por el hecho de que el idioma permite la formación del término "Geschichtswissenschaft" (con sus derivados) para oponer a "Geschichte". No obstante, se viene tratando allí de reservar, de acuerdo con la etimología, Geschichte para la acepción "objetiva" e Historie (con su variante Historik) para la subjetiva. Ahora bien, ni siquiera los especialistas son siempre fieles a esta diferenciación* [...]. *En castellano está bastante difundido el recurso de escribir la palabra con mayúscula cuando se refiere a la ciencia, y con minúscula en el otro caso; pero no deja de ser curioso que algún autor haya propuesto todo lo contrario. En todo caso, con sólo recordar que los títulos han de escribirse siempre con mayúscula, ya queda de relieve la debilidad e insuficiencia de tal procedimiento discriminador. Prescindamos ya de cuando, después de punto, por omitirse el artículo, la palabra ha de ir siempre con mayúscula"* [...]. *El círculo lingüístico inglés se ha propuesto usar el artículo definido para la acepción "objetiva" (la historia) y el indeterminado para la "subjetiva", (una historia). Concedido que tal recurso puede diferenciar en algunos contextos; pero ni siquiera en aquel idioma es siempre aplicable. Una «historia» puede servir, efectivamente, para designar una obra cualquiera, pero cuando se pretenda señalar una determinada, será preciso echar mano ya del artículo determinado, a pesar de tratarse de historia-ciencia* (*la historia de Roma, de Mommsen, por ejemplo). En inglés, se han propuesto también acabar con la ambigüedad de history, reservando esta variante para la ciencia y adoptando, para la acepción objetiva, el*

A la *historia-realidad*, la llamaremos así o, simplemente, "*historia"*, escrita en minúscula.

A la *historia-ciencia*, la llamaremos así, o también "*historiografía"*, "*historia-conocimiento"* o "*Historia"*, escrita con hache mayúscula.

5.2 HISTORIA-CIENCIA

Según Mario Hernández Sánchez-Barba, la «*Historia*» es el conocimiento, propio del historiador, que mediante la investigación y la aplicación de un *método* científico, se propone reconstruir la realidad. [58]

Esa *reconstrucción*, que debe entenderse como una *aproximación*, nos permite tomar conciencia de una época, de un proceso o de un acontecimiento histórico. Pero no existirá ninguna reconstrucción veraz si el historiador no pone todo su empeño en los tres principales objetivos que ocupan su labor: *«conocer»* (investigar las fuentes), «*relacionar»* (poner en relación las ideas y datos adquiridos), «*comprender*» (que para él es "*la esencia de la Historia*") y, sólo una vez alcanzados los anteriores objetivos, *«comunicar»* (transmitir el conocimiento adquirido)[59].

Vemos algunas de estas claves ya en la Grecia Antigua, donde la «*Historia*» poseía un claro propósito: indagar en lo acontecido, para interpretar y comprender lo que *ha ocurrido*. Por eso los griegos llamaron "*Historia*" [*ίστορειν*] a esa "*investigación*" o "*información*" sobre el pasado. Más atrás, vinculado con el *conocimiento* de la historia, nos encontramos con la raíz protoindoeuropea "*weid"*

---

doblete «story». Algún autor italiano ha pretendido establecer pretendida diferenciación, introduciendo el término «storia» para la historia-realidad y reservando "historia", usado de ordinario ambiguamente, para acepción subjetiva. Tal variedad de tanteos y proyectos, indica, bien a las claras, la incomodidad general que sienten, en este punto, historiadores y teóricos de la historia". (BALIÑAS, Carlos. *El acontecer histórico*. Rialp. Madrid, 1965, p.28-29).

[58] HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. *La histórica analítica en la dimensión de las ciencias humanas y sociales*. Op.cit.

[59] Ibid.

(*saber ver*) y con una serie de verbos del germánico, eslavo o el sanscrito relacionados con la *visión*.

Pero ese *mirar* a la *historia*, como no debe de pensarse exclusivamente como un *indagar* en el pasado, como si su razón de ser fuera en sí mismo esa retrospección. Ni siquiera se debe colegir que la función de la *historiografía* es la de *comprender* el pasado, pues seguiría siendo ésta una visión pobre de su misión como ciencia. Como ha dicho Marc Bloch en "*Apologie pour l´Historie ou Métier d´historien*" (1949), la Historia no debe ser entendida como una ciencia circunscrita estrictamente a lo pretérito, sino, al ser humano.[60]

En efecto, la Historia nos resulta indispensable para «*conocernos»* en el sentido más hondo y amplio que pueda tener esta afirmación. Al decir "*conocernos"*, lo decimos de manera estricta, ya que la historia no es tampoco tanto un *conocer el pasado*, sino más bien un *«re-conocernos»* en él, en tanto que formamos parte de un *pueblo*, una *nación*, una *civilización*, o una *especie*. Se trata la Historia, por ende, de un conocimiento *metódico* del *pasado* que nos ayuda a *comprender-nos* en él, pero que sobre todo tiene la función de permitir *comprendernos* en el *presente*, así como orientarnos en el *futuro*.

Sin duda, no es la Historia un mero *estudio del pasado*. Pensar esta ciencia así, es reducirla, como dijo Nietzsche[61], a una labor de "*anticuario*", a una tarea *estéril*

[60] Estas son las palabras literales de Bloch al respecto: "*Se ha dicho alguna vez: «la Historia es la ciencia del pasado». Me parece una forma impropia de hablar. Porque, en primer lugar, es absurda la idea de que el pasado, considerado como tal, pueda ser objeto de ciencia. […] Hace mucho que nuestros antepasados, un Michelet y un Foustel de Coulanges, nos habían enseñado a reconocerlo: el objeto de la historia es esencialmente el hombre. Mejor dicho: los hombres". (*BLOCH, Marc. *Introducción a la Historia*. FCE, México D.F, 2006, pp. 27-*29).* Desde otra perspectiva y sentido, pero en relación con la misma idea de que el objeto de la «*Historia*» tan sólo es el hombre, también podemos recordar aquí a Zubiri, quien negaba toda posibilidad de que la «*Historia natural*» pudiera ser considerada «Historia»: […] *¿por qué esto no es historia? No es historia porque a este proceso de transmisión genética le falta el momento de realidad. No me refiero a que el hijo de un animal no sea real; sería absurdo pensarlo. Le falta el momento de realidad en otro sentido muy preciso. Y es que el hombre no es un animal constituido sólo por notas psico-orgánicas. El hombre es animal de realidades*". (ZUBIRI, Xavier. *De Realitas I, 1972-1973*. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1973, pp. 61.

[61] La aguda clasificación que hace Nietzsche sobre los tres tipos de Historia predominantes, ya es clásica; el filósofo alemán habla de una Historia "*monumental*", una "*crítica*" y una "*anticuaria*". Sobre esta última dice: "*La historia anticuaria sabe sólo cómo conservar la vida, no cómo crearla. Minusvalora siempre todo lo que está en gestación.* […]. *Así, la historia impide optar resueltamente por lo nuevo, paraliza al hombre de acción que, en cuanto tal, violará siempre y*

pues si el historiador no es capaz de *reactualizar* ese pasado en el presente (de crear vínculos temporales que nos ayuden a comprender nuestro *aquí* y *ahora*, así como a *proyectarnos* desde él hacia el futuro), el *conocimiento histórico* resulta carente de sentido. El *saber histórico*, debe estar al servicio de la *acción*. Así lo expresa Benedetto Croce en "*La storia come pensiero e come azione*" (1938):

> "*La cultura histórica tiene como fin conservar viva la conciencia que la sociedad humana tiene de su propio pasado, es decir, de su presente; es decir, de sí misma; de suministrarle el camino que ha de escoger; de tener dispuesto cuanto, por esta parte, pueda servirle en el porvenir*".[62]

En efecto, la *historiografía* debe movernos a la *acción*, no anclarnos en el pasado. Su conocimiento debe ayudarnos a encontrar *direcciones (*esto es*, «proyectos»)* hacia *adelante*, no sólo hacia *atrás*.

Es sabido que existen muy diversas manifestaciones de la Historia, ya que, a priori, todo es susceptible de ser *historiado* (lo que no significa que todo deba serlo[63]). Por eso, nos encontramos con una infinidad de modalidades de la Historia con la forma de «*Historia de las ideas políticas*», «*Historia de las religiones*»,

---

debe violar cualquier tipo de piedad". (NIETZSCHE, F. *Sobre la Utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. EDAF, Madrid, 2000, p. 64).

[62] CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de libertad*, FCE, México D.F, 2005, p. 178.

[63] Así lo enuncia Collingwood, al tiempo que ofrece una solución –no del todo satisfactoria- al problema: "*No ha de seguirse de aquí que todas las cuestiones humanas son materia de historia; y a decir verdad, los historiadores se han puesto de acuerdo al decir que no. Pero cuando se les pregunta sobre cómo ha de hacerse la distinción entre cuestiones históricas y no históricas no saben bien cómo replicar. Desde nuestro actual punto de vista podemos ofrecer una respuesta: en la medida en que la conducta del hombre está determinada por lo que puede denominarse su naturaleza animal, sus impulsos y apetitos, es una conducta no histórica; el proceso de esas actividades es un proceso natural. Así, pues, el historiador no se interesa por el hecho de que los hombres comen, duermen, practican el amor y satisfacen así sus naturales apetitos, sino que se interesa en las costumbres sociales que los hombres crean con el pensamiento a manera de marco dentro del cual también encuentran satisfacción esos apetitos según maneras sancionadas por la convención y la moral*". (COLLINGWOOD, Robin G. *Idea de historia*. Fondo de Cultura Económica. México D.F, 2004, p. 296).

«*Historia de la economía*», «*de la cultura*[64]*, los usos y costumbres*», «*Historia de la filosofía*», «*de la sociología*» «*del arte*», «*de la ciencia*» etc.

Todas estas *tematizaciones*, son acotaciones de los innumerables de objetos de estudio que presenta la *historia-realidad.* Sin estas parcelas, sería una *quimera* poder aproximarnos a cualquier investigación histórica, además de una tarea igual de enciclopédica que absurda. Las acotaciones temáticas nos ayudan a delimitar un objeto de estudio y a comprenderlo en la multiplicidad de relaciones que guardan dentro de un mismo marco referencial.

Pero esta suerte de parcelación de la *Historia* no está exenta de peligros: como, por ejemplo, el de desvincular los objetos de estudio de la *historia-realidad* misma, el de alienar a estos mismos objetos distanciándolos de la vastedad *espacio-temporal* en la que están inmersos, o la de cercenar sus *razones de ser* mediante las metodologías que se proyectan sobre ellos.

No se ha de olvidar nunca que la *historia-realidad* es necesariamente «*universal*», y por eso, los esfuerzos de los historiadores deben también tener presente esa *unidad* en la medida de sus posibilidades. Por supuesto, toda labor historiográfica siempre parte desde un repertorio de artificios que resultan necesarios. Es algo inevitable, al igual que lo es la pretensión de una completa *objetividad*. Pero lo que sí debe hacer el historiador es *tener conciencia*, y al tiempo *concienciar*, de que ninguno de sus relatos explicativos agota la realidad respecto al tema que aborda.

Por otra parte, se dice que existen tantas formas de *escribir la historia* como historiadores. Y aunque esta diversidad en el ejercicio historiográfico siempre será enriquecedora, cuando se traslada al plano de la fundamentación teórica de la

[64] Una obra sobre *Historia de la cultura* (aunque muy próxima a la sociología) que nos ha parecido de gran valor, y recomendamos a todo aquel que desee aproximarse a esta disciplina, es: WEBER, Alfred. La *Historia de la Cultura*. FCE, México, 1985.

Historia a modo de corrientes de interpretación que abren abismos frente a sí, el resultado es el de la parálisis de esta ciencia.[65]

Esta situación, como se verá más adelante, es lo que en parte ha provocado que la *Historia* esté atravesando por una etapa crítica que podríamos denominar de *desprestigio científico*: hoy parece mostrarse como una disciplina especialmente fragmentada, más próxima a la *pseudociencia*, a la *propaganda* política[66] o al *arte literario* que a la ciencia *en sí*. De cualquier modo, hay quienes niegan taxativamente su *cientifidad* y quienes esgrimen –y no les faltan argumentos- que la Historia desde su estatuto moderno de *ciencia,* nunca ha dejado de estar profundamente fragmentada[67]. Un debate, en todo caso, en el que no es preciso que entremos ahora.

Pero lo que sí debemos apuntar antes de concluir este epígrafe (pues es la principal idea que queremos transmitir aquí) es que esta situación crítica que atraviesa la Historia, no queda reducida a un conflicto de ámbito académico o intelectual. Mucho más allá de las disputas epistemológicas o metodológicas que puedan contener, la crisis de la *historia-ciencia*, afecta sobremanera al modo en el que el hombre occidental se entiende a sí mismo. De igual manera, de esta crisis, se desprenden problemáticas de *carne y hueso*, que repercuten en todos los ámbitos (político, económico, ético etc.) en los que nos desenvolvemos como civilización.

[65] Manuel Benavides ha explicado con sencillez la disparidad de enfoques historiográficos sintetizándolos en dos grandes grupos, a priori, irreconciliables: la historiografía "*nominalista*" y la "*realista*" (BENAVIDES LUCAS, Manuel. *Filosofía de la Historia*. Síntesis, Madrid, 1994, p. 653).

[66] Resulta de gran interés la disertación de Croce sobre la propagación de lo que denomina la "*historiografía de partido*", que, según el autor, se ha fortalecido de manera progresiva desde el siglo XIX. (CROCE, B. *La historia como hazaña de libertad*. Op. cit., p. 175-182).

[67] LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 21.

5.3 HISTORICIDAD [68]

El hombre, en tanto que «*es*», está fundado en una dimensión «*tempórea*» o «mundo histórico»[69] que llamamos «*historicidad*» del hombre. La «*temporalidad*» del hombre es *historicidad* porque el suyo es un tiempo *con sentido*. Por ello, y siguiendo a Heidegger, la cuestión de la *historicidad* es netamente ontológica, ya que nos remite a la pregunta filosófica más original de cuantas existen que es la pregunta sobre el «*ser*».[70]

La *historicidad* del ser humano se debe a su condición de «*existir-en-el-tiempo*»; o lo que es lo mismo, se debe (empleando terminología *heideggeriana*) a su «*temporareidad*» [*Temporalität des Seins*][71] o «*condición de posibilidad*» de lo temporal. Pero sólo el hombre *es histórico* y, por lo tanto, sólo a él le es propia la *historicidad*.

Ha de entenderse que la *historicidad* del hombre no es una cuestión que dependa de nuestro *pensar* o que se configure en nuestro *pensar*. Con el pensamiento podemos llegar a ella o *tomar conciencia* de ella, pero no transformarla ni condicionarla de modo alguno. Es decir, su forma o contenido no está sujeto a ningún acto de intelección ni a ninguna posible sistematización, ya que nuestra *historicidad* simplemente «*es*», y nosotros *estamos en ella*. Esto es así porque *el*

[68] Como se verá, tanto en este epígrafe como en los siguientes, se emplearán varias categorías *heideggerianas*. La razón es que puntualmente pueden resultar muy luminosas a la hora de delimitar conceptos relativos a la relaciones existenciales y ónticas entre el *tiempo*, la *historicidad* y el *saber histórico*. En un escuetísimo resumen, diremos que Heidegger, distingue el «*ente*», que es «*temporal*» y el «*ser»*, que es «*tempóreo*». De la temporalidad óntica surge la historia [*Geschichte*] y el saber histórico [*Historie*]. De la *temporareidad* , en cambio, emana la *historicidad* [*Geshichlichkeit*] y el interrogar sobre esa misma historicidad [*Hisorizität*].

[69] Nos referimos aquí a la concepción que por «*mundo histórico*» tiene Sánchez-Barba "*El mundo histórico, una vez constituido, se encierra en el tiempo, que no es sólo dimensional sino, sobre todo, y por encima de todo, situacional; en definitiva, el modo como los hombres se instalan en el tiempo en relación con su experiencia*" (HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. "La Española: tiempo-eje original español en el nuevo mundo americano", *Revista Mar Oceana*. 2, 24, 2011, p. 33).

[70] "*La pregunta por la historicidad es una pregunta ontológica, por la constitución del ser del ente histórico*". (HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Op.cit., p.415).

[71] Ibid., p. 39-42.

ser humano es *en sí mismo «historicidad»*. En el hombre, la *historicidad* es el fundamento de todo existir.

Decíamos que el sentido de la *historicidad* le sobreviene al hombre porque se interpreta y se desenvuelve desde la *condición tempórea* en la que está fundado. "*El carácter de la Historicidad* [*Geshichlichkeit*], *es previo a lo que llamamos historia* [*Geschichte*]", dice Heidegger.[72]

Es decir, para el ser humano el *tiempo* se convierte en «*proyecto*»: esto es, en «*horizonte de posibilidades»* y en «*sentido*».

Decir que estamos "*entramados en la historia"*, es mucho más que una frase llamativa o sugerente. Estar *entramados*, *tejidos* en la historia, nos remite a la idea de un «*habitar*»[73], esto es, a la idea de que *estamos* en la historia, *siendo* la historia misma. Pero esta afirmación vas más allá de que entendamos nuestra *participación* en la historia como una mera recepción pasiva de esa *naturaleza histórica* que nos configura existencialmente, que condiciona nuestra *experiencia de ser*. Al *ser parte* de la historia*,* parte de su tejido, también *tomamos parte* en ella de una manera activa; siendo *partícipes*, por tanto, de la historia misma. Es decir, sus *protagonistas*.

A la *toma de conciencia* de esa decisiva «*dimensión histórica»* en la que se desenvuelve nuestra existencia, la llamaremos "*conciencia histórica*".

5.4 CONCIENCIA HISTÓRICA

El que vamos a tratar ahora es otro de los conceptos que han sido enunciados de muy diversas maneras y con muy distintos sentidos. Para nosotros «*conciencia*

[72] Ibid., Madrid, 2003, p.40.

[73] Una idea la de «*habitar*» [*Buan*] que nos remite de nuevo a Heidegger: *"Ser humano significa estar en la tierra como mortal, significa habitar" (HEIDEGGER,* Martin. "Construir, habitar, pensar"*, en Conferencias y artículos.* Odós, Barcelona, 1994, p. 140). Así mismo, podríamos establecer relaciones interesantes aquí con el concepto de *«instalación»,* de Julián Marías (*Antropología Metafísica.* Alianza*, Madrid, 1995).*

histórica» es la *toma de conciencia* de la propia «*historicidad*»[74]. Se trata de un «*saber-se histórico*» por parte del hombre[75]. Es decir, de que el hombre viva «*comprendiendo-se*» en el tejido histórico[76]. O como explica Habermas: "*es un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición, desde el horizonte de la historia en su conjunto*"[77].

En el epígrafe anterior se decía que el hombre no puede elegir su *condición histórica*, al igual que no puede decidir sobre su condición de *hombre*. La *historicidad* le viene dada en tanto que *es* hombre. Pero que el hombre *se sepa* histórico, que el hombre comprenda su *historicidad*, no es una cuestión superficial, sino por completo determinante, ya que esa *toma de conciencia* supone vislumbrar un «s*entido*». En palabras de Gadamer:

> "*Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico, no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo*

[74] El siguiente fragmento de Hartmman resume de manera perfecta lo que aquí intentamos exponer: "*El fundamento ontológico de la conciencia histórica es justamente siempre la misma historicidad del espíritu viviente. Sólo se trata, en el fondo, del regreso a esa historicidad, regreso que resulta necesario a la vida del espíritu mismo*". HARTMANN, Nicolai. *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*. Leviatan. Buenos Aires. 2007. p.634).

[75] GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid, 2012, 117.

[76] Como indica Gadamer, *la conciencia histórica* es la imbricación de la *historia-experimentada* individualmente con la historia misma: "*La desespecialización de la distancia temporal y la desidealización de la "cosa misma" nos conducen entonces a comprender cómo es posible conocer en el "objeto histórico" el verdadero "otro" frente a las convicciones y opiniones "mías", es decir, cómo es posible conocer los dos. Es, pues, verdadero afirmar que el objeto histórico en el sentido auténtico del término no es un "objeto", sino la unidad del uno y del otro. Es la relación, es decir, la afinidad por la cual se manifiestan los dos: la realidad histórica, de una parte, y la realidad de la comprensión histórica, por otra. Esta unidad es la historicidad original donde se manifiestan de una manera "afín" el conocimiento y el objeto histórico. Un objeto que nos alcanza por la historia que no es sólo un objeto que se divise a lo lejos, sino este centro en el que aparece el estar siendo efectivo de la historia y el estar siendo efectivo de la conciencia histórica."* (GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, 1993, p. 115).

[77] HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico de la modernidad*. Alfaguara, Madrid, 1989, p. 16.

> *otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma, la realidad de la historia*".[78]

De igual modo, es la *conciencia histórica* condición *sine qua non* para encontrar la propia «*identidad*», es el sustrato sobre el cual arraiga la *identidad* del hombre[79]. Como han explicado mucho mejor que nosotros Martin Bubber, Emmanuel Levinas, o el propio Gadamer, es imposible adquirir una *auto-conciencia* (ya sea como individuos o como comunidad), si no es a partir de la identificación del «*Otro»*; al igual que no puede haber *alteridad*, en un sentido radical, si no hay *conciencia histórica*. En resumen, el hombre alcanza verdadera *autoposesión* de su individualidad (y de su propia *humanidad*) a partir de su *dimensión social* e *histórica*. En palabras de Levinas:

> "*El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se efectúa en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro*".[80]

Y es que ese *saberse histórico* del que hablamos, implica forzosamente la experiencia de que dependemos de una «*comunidad»*, de una *red de relaciones* que han posibilitado nuestra existencia. Se trata, en definitiva de experimentar, como dice Zubiri, el "*peso*" de la historia sobre nosotros[81]. Sin el juego de referencialidad que supone esa red de relaciones, nos convertimos en meras sombras sin dueño.[82]

---

[78] GADAMER, H.G. *Verdad y método*. Op.cit., p. 370.

[79] Aunque parte desde otro enfoque (que podríamos llamar *egológico-fenoménico*), Husserl arroja mucha luz en la relación entre historicidad, la *conciencia histórica* e *identidad*, en los epígrafes "El tiempo como forma universal de toda génesis egológica" y "Génesis activa, génesis pasiva" en HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 100-108.

[80] LÉVINAS, EMMANUEL. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 287.

[81] ZUBIRI, Xavier. *Acerca del mundo*. Alianza, Madrid, 2010, p. 196.

[82] Pues, como dice Hartmann: *"La relación del espíritu viviente con su historia* [...] *es una parte de su mismo carácter viviente"*. HARTMANN, N. *El problema del ser espiritual. Investigaciones*

«Vivir históricamente», es un «*habitar»* en la propia historia. Es decir, es un establecerse en relación con los ejes temporales que nos integran. *Pasado*, *presente* y *futuro*[83]. Al *habitar* la historia, la hacemos nuestra, la *personificamos* en el sentido de que está en relación con nuestra propia vida.

Somos verdaderamente *históricos* en la medida en que *habitamos la historia*, en la medida en que no la vemos como «*lo otro*» sino como algo que está en íntima relación con cada uno de nosotros: como un «*Tú*»[84]. Entendida la historia como un «*Tú*», la persona es capaz de «*comprender-se»* dentro de ella, y lo hace de manera activa, alcanzado la idea de que la historia y su persona forman un «*nosotros*», esto es, una relación de reciprocidad.

La filosofía de las últimas décadas, como veremos más adelante, ha identificado al «*presentismo*» como un fenómeno que está haciendo estragos en la *sociedad posmoderna*. El *presentismo,* no consiste en un ocuparse exclusivamente del «*presente»*, sino en el olvido de que el *presente* solo *es* (alterando la conocida expresión de Braudel[85]) *la espuma de la ola del tiempo*.

Sólo hay *presente* porque hay *pasado* y habrá *futuro*[86]. Ese *presentismo*, como diría Gadamer, supone para el hombre una «*pérdida de horizontes*»[87], una pérdida de perspectiva mediante la que todo se vuelve pastoso, confuso.

---

para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu. Op.cit., p. 627.

[83] Sobre el modo de relación entre la conciencia histórica y el tiempo, conviene leer el capítulo de Le Goff, titulado "*Reflexiones de carácter general sobre pasado/presente en la conciencia histórica*" en LE GOFF, J. *Pensar la historia*. Op.cit., pp. 185-188.

[84] BUBBER, Martin. *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 7.

[85] Nos referimos a la frase: "*Los hechos son la espuma de la ola de la historia*" (Braudel, Fernand. *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*. FCE, Madrid, 2001, p. 121).

[86] Esta cuestión temporal ha sido largamente abordada por Zubiri en distintas de sus obras. Veamos, por ejemplo, el siguiente fragmento: "*Nada de lo que alguna vez fue se pierde por completo. El tiempo no es pura sucesión, sino un ingrediente de la constitución misma del espíritu. La historia no es simple sucesión de estados reales, sino una parte formal de la realidad misma. El hombre no sólo ha tenido y está teniendo historia: el hombre es, en parte, su propia historia. Esto justifica la ocupación del pasado: ocuparse del pasado es, en tal caso, ocuparse del presente. El pasado no sobrevive en el presente bajo forma de recuerdo, sino bajo forma de realidad*." (ZUBIR, Xavier. *Naturaleza, Historia y Dios*. Editorial Nacional, Madrid, 1963, p. 333).

A su vez, sólo desde esa vivencia auténtica del *presente*, que consiste en entender a éste como un punto de conexión con el *todo* que es nuestra *historia* en el *tiempo*, podremos alcanzar también una verdadera experiencia de *comunidad*. Así lo explica Bubber:

> "*El presente, y esto no significa el instante puntual que meramente designa en nuestro pensamiento el termino del tiempo transcurrido, la sola apariencia de la detención de este fluir, sino el instante realmente presente y pleno, solo existe si hay presencia, encuentro y relación. La presencia nace cuando el tú se torna presente*".[88]

Por eso, no hay que entender la *conciencia histórica* exclusivamente como la asunción de que hubo un *pasado*, y por ende, unos *antepasados*, unos *orígenes*, una *tradición*, unos *motivos*. Por supuesto, esto forma parte fundamental de la *conciencia histórica* pero no es su único constitutivo. *Tener conciencia de que somos históricos* también requiere de una *vivencia* del futuro y del juego de relaciones que mantenemos permanentemente con él: consiste en discernir que nuestros actos presentes, a nivel individual y social, repercutirán a nivel individual y social en el mañana.

Por otra parte, tampoco puede existir un verdadero conocimiento de la historia si no hay una *conciencia histórica*[89]. Cuando esto ocurre, los contenidos de la memoria –ya sea individual o colectiva-, sólo pasan a formar parte de un archivo

---

[87] GADAMER, H.G. *Verdad y método*. Op.cit., p. 373.

[88] BUBBER, M. *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Op.cit., pp. 7-8.

[89] Heidegger en este punto hace la oportuna distinción entre *saber* y *conocer*. Así, sin «*conciencia histórica*», el hombre puede *conocer* la historia (datos, hechos, biografías etc.) pero este conocimiento resultará meramente anecdótico, y nunca podrá ser identificado con un *saber*. El *saber*, requiere necesariamente de esa *toma de conciencia* de la propia «*historicidad*»: "*El Dasein reviste entonces el modo de ser del cuestionar e investigar históricos. Pero el saber histórico [Historie] –o más exactamente la manera de ser del averiguar histórico [Historizität] –sólo es posible, en cuanto modo de ser del Dasein cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad. Si ésta se le oculta al Dasein –y mientras se le oculte- también le será rehusada la posibilidad del preguntar histórico y del descubrimiento de la historia. La ausencia del saber histórico no es prueba alguna contra la historicidad del Dasein, sino, más bien, en cuanto modo deficiente de esta constitución de ser, una prueba a su favor. Una determinada época puede carecer de sentido histórico [unhistorisch sein] solamente en la medida en que es histórica*. (HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Op.cit., p. 41).

abisal y caótico. Si la *memoria* no está articulada por la *conciencia histórica*, estos contenidos carecen por completo de la posibilidad de ofrecer una *comprensión*[90] y el ya citado *sentido*[91].

Por todo ello, podemos decir que además de un «*habitar*», la *conciencia histórica* es también es un «*posicionar-se*». El hombre que toma *conciencia histórica* ve que al formar parte del *entramado*, ocupa una posición en él. Esto significa mucho más que cumplir o desempeñar una función. Es recoger y trazar un «*sentido»* dentro de la trama o, como dice Hartmann, adquirir una "*orientación*".[92]

Lo dicho, a su vez, nos remite a la idea de que ese *sentido* que proporciona la *conciencia histórica* es «*trascendental*», puesto que trasciende lo fácticamente acaecido, los meros hechos, la propia realidad. La misma noción de «*sentido*» está construida sobre notas *«trascendentales»*; pero esa *trascendencia* no debe entenderse aquí como un concepto supremo de «*Ser»*, ni tampoco como un elemento que esté *fuera* del *mundo*, sino como la *región espiritual* en la que buscamos las razones, el origen, los motivos de nuestra existencia más allá de la «*mundaneidad*».

El «*sentido*», tal y como aquí lo entendemos, es una «*dirección»*, un horizonte al que dirigirnos. Al igual que los cinco *sentidos* nos ponen en referencia con el mundo y nos permiten establecer direcciones *espacio-temporales*, el sentido que nos otorga la *conciencia histórica* también nos marca una dirección: la propia de un proyecto que se traza en el *pasado*, en el *presente* y en el *futuro*.

---

[90] Asumimos también aquí, la idea que Gadamer tiene de la «*comprensión histórica*»: "*Comprender es operar una medición entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros. En este sentido radical y universal, la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino la ruta que nos ha sido dada para acceder a la verdad siempre buscada. Y veo, en la relación de toda comprensión al lenguaje, la manera en la cual se ensancha la conciencia de la productividad histórica.*" (GADAMER, H.G. *El problema de la conciencia histórica*. Op.cit., pp. 115-116).

[91] Un ejemplo sería el ya inmortal personaje de José Luis Borges, "*Funes el memorioso*", quien tenía una memoria prodigiosa pero su identidad y proyecto vital se disipaban en ella (BORGES, José Luis. *Ficciones.* Alianza, Madrid, 2002).

[92] HARTMANN, N. *El problema del ser espiritual: investigaciones para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu.* Op.cit., p. 171.

Desde este prisma, decir, por tanto, que "*la conciencia histórica es otorgadora de sentido"* resulta una tautología. Decir "*sentido*" y decir "*conciencia histórica*" es decir lo mismo.

A este olvido, que se está produciendo en la civilización occidental, al olvido de que nuestra naturaleza es *histórica*, de que *somos históricos,* lo llamaremos «*pérdida de la conciencia histórica*».

El «*proceso de deshistorización»* consiste en el debilitamiento de la *conciencia histórica*, pero también en una *pérdida* de los *contenidos* propios del conocimiento histórico, y eso nos conduce a la cuestión de la *«memoria»*.

5.5 MEMORIA HISTÓRICA

Si la «*memoria histórica*», es uno de los conceptos más relevantes de la presente investigación, es porque su *debilitamiento* o *pérdida* es otro de los elementos constitutivos de lo que llamamos «*deshistorización*». Hoy en nuestros días, la «*memoria histórica*» ha pasado a ser un concepto muy extendido, y que ya forma parte del acervo popular, pero que sin embargo ofrece muchas zonas ambiguas, aristas e incógnitas que necesitan seguir siendo despejadas -o al menos atendidas- con el debido trabajo por parte de la comunidad académica. Es posible que se trate del concepto de mayor ambigüedad dentro del marco de la *Teoría de la Historia*, así como el más discutido, debido a la serie de aporías internas a la que se presta.

Como se trata de que en este punto de la exposición seamos *prácticos*, vamos a limitarnos a acotar su significación. [93]

[93] Así hemos concebido la *memoria histórica* en un trabajo anterior: "*Memoria histórica es un concepto que se predica de varios modos, al igual que los términos que lo componen. […] Sabemos que con memoria histórica nos referimos a una memoria colectiva, esto es, a una memoria que se manifiesta a través de la tradición oral, y que por tanto se integra en la propia vida. También sabemos que el adjetivo "histórica" de la expresión nos remite una memoria que quiere perpetuarse en una objetividad, y esto lo pretende mediante el empleo de sistemas sociales y de documentos que hagan legítima a esa memoria, que la reafirmen y le den veracidad*".

Entenderemos a la *memoria histórica*, principalmente como una *memoria colectiva*[94] que se transmite de generación a generación, y que se objetiva en sistemas sociales de transmisión (rituales, costumbres, tradiciones, relatos…) y documentos (objetos, archivos, monumentos etc.) de carácter histórico.

La anterior afirmación no ha de hacernos pensar, en absoluto, que la *memoria histórica* no posea un carácter individual. La *memoria colectiva*[95], en sí misma no existe, es una mera abstracción; lo que existe es el recuerdo o conocimiento de la historia por parte de individuos concretos. Por esto, cuando nos referimos a la *memoria histórica* de una sociedad, ha de entenderse que hablamos del *conjunto de memorias individuales* de una comunidad o sociedad.

La «*memoria histórica*», va más allá del recuerdo personal y, sin embargo, comprende todo recuerdo personal.

Si la *pérdida de la conciencia histórica* se produce cuando olvidamos nuestra condición de *seres históricos* (y por tanto, cuando olvidamos nuestro *sentido*, nuestro «*por qué*»), la *pérdida de memoria histórica* expresa el estrechamiento de los contenidos informativos que se tienen sobre la propia *historia* (es decir, supone una pérdida del «*qué*»).

"Conciencia histórica" y *"memoria histórica"* aparecen con mucha frecuencia en libros y artículos empleadas como palabras sinónimas, -y a nuestro juicio de manera errónea-. Tal como aquí entendemos estos conceptos, la «*conciencia histórica*» es la asunción por parte del hombre de su condición temporal e histórica. Como ya se ha puntualizado, es la experiencia mediante la que el

---

(ROMERO DÍAZ, Carlos L. "¿Qué es la memoria histórica?" en VVAA. *Historia y memoria en torno a los conflictos civiles del siglo XX*. Universidad Francisco de Vitoria, 2013, p. 23).

[94] RIEUX, Jean Pierre y SIRINELLI, Jean-François. "*Memoria colectiva*" en "*Para una historia cultural*", Taurus, México D.F, 1997, pp. 341-373.

[95] Resultan de mucho valor los trabajos de Maurice Halbwachs, discípulo de Bergson, sobre los mecanismos de constitución de la *memoria colectiva*. Para este sociólogo, toda *memoria* es necesariamente *colectiva* pues se construye a partir de los "*marcos sociales*" en los que se desenvuelve el individuo. Existen dos obras de referencia del autor que se pueden encontrar con facilidad en versiones digitalizadas: "*La Mémorie Collective*" (PUF, Paris, 1968) y *"Les cadres sociaux de la mémorie"* (Albin Michel, Paris, 1994) ambas en *"Classiques des sciences sociales"*, en el portal de la *Université du Quebec a Chicoutimi* en www.classiques.uqac.ca.

individuo *toma conciencia* de su *historicidad*, mediante la cual *se sabe* un *ser histórico*, es decir, comprendido en el tejido espaciotemporal y existencialmente unido a una *trama*, a un *discurso*, a una *dirección* y *sentido*. Por su parte, la *memoria histórica*, ofrece a la *conciencia* los contenidos por los que es *apelado* dentro de ese *«todo»*. Es la arquitectura que le pertenece «*originalmente*» y que *habita* en su *historicidad*. Los contenidos de la *memoria* son sustentados por las distintas sociedades o comunidades y entregados, a modo de *testigo* a las nuevas generaciones, que los recogen, hacen suyas, complementan, y de nuevo proyectan. El problema de la *pérdida de la memoria histórica*, consiste precisamente, en el abandono de esa *re-proyección*.

Dice Zubiri que la «*tradición*»[96] es una «*transmisión tradente*», una entrega de posibilidades que él identifica como lo más propio de la historia humana[97]. En efecto, la *memoria histórica* nos tiende una batería de posibilidades de las que nos apropiamos dentro de nuestra circunstancia para poder habitar en ella y de igual modo, luego seguir entregándola.

La *memoria histórica* es aquella senda de balizas que, dispuestas sobre la *conciencia histórica*, van alumbrando el camino del hombre. Si una es la *posibilitadora*, el sustrato, la tierra, la otra es el árbol y el fruto[98]. Pero más allá de esta metáfora, debemos preguntarnos. *¿Puede existir «memoria histórica» sin «conciencia histórica»?* Aunque se trata de un tema muy espinoso, para nosotros

[96] Según nuestro punto de vista, las «*tradiciones*» estarían englobadas por la «*memoria histórica»*. Las tradiciones consisten en ejercicios de reactualización (*re-vivifiación*) de la *memoria*, que, entre otras cosas, permiten su *preservación*. Aunque no vamos a entrar ahora en esta cuestión, se abre con el tema de la *tradición* toda una interesante problemática, puesto que como algunos autores han señalado, no deja de existir en las *tradiciones* una operatividad *mítica*. Véase, por ejemplo, el formidable trabajo realizado por Luis Duch: (*Mito, Interpretación y Cultura. Aproximación a la logomítica*. Herder, Barcelona, 1998, especialmente, pp. 192-215).

[97] *"La trasmisión de facultades y potencias se produce siempre sostenida en una forma determinada de estar en la realidad esto es, sobre unas posibilidades apropiadas, y estas posibilidades no se dan por transmisión genética, sino que se entregan por tradición*. (ZUBIRI, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 23).

[98] Sobre el desarrollo de la *memoria histórica* en el individuo y su integración dentro del proyecto comunitario, véase por ejemplo: TUMBLETY, Joan. *Memory and history: unsderstanding memory as source and subject*. Routledge, London, 2013; o VVAA. *Memory ind mind and culture*. Cambridge University Press, New York-Cambridge, 2009.

la respuesta es afirmativa. *¿Puede existir «conciencia histórica» sin «memoria histórica»?* Nuestra respuesta también es afirmativa. Sin embargo, cada una de ellas está sesgada, cercenada, sin la otra. Le resulta imposible operar, digamos, en plenitud si no es en una correspondencia con la otra; ambas resultan manifestaciones estériles.[99]

Vivimos en un mundo repleto de información, y estamos rodeados de actos conmemorativos, museos, bibliotecas, documentales televisivos o aulas en las que a diario se imparte Historia y, sin embargo, son muchos los fenómenos propios de la *posmodernidad* que están cercenando nuestra *memoria histórica*. Por ejemplo, como veremos más adelante, uno de ellos es el *sentimiento de vergüenza* o de *culpa* hacia el pasado; una tendencia que nos ha hecho optar por el olvido[100]. Así mismo, también irrumpen en nuestro actual modo de vida, otras realidades que interrumpen o bloquean la posibilidad de recordar: los *mass media*, la tecnología, la *vorágine consumista* etc. parecen debilitar nuestra *memoria* a pasos de gigante.

Este olvido no es en absoluto una cuestión baladí, sino que de él depende en buena medida nuestra vida en sociedad[101]. Por ejemplo, en lo relativo a la identidad. Al igual que la conciencia histórica, la *memoria colectiva* resulta imprescindible -e incluso más decisiva si cabe- para la construcción de la *identidad*, tanto individual como social. Así lo expresa Levinas:

---

[99] Como el lector podrá advertir, aquí pasamos de soslayo (pues nos apartaría mucho de nuestro recorrido principal) por una cuestión teórica altamente polémica, que reside en qué elemento es *sustentante* del otro, si la «*conciencia histórica*» o la «*memoria histórica*». Nuestra reflexión previa a estas afirmaciones, pasan por encontrar un equilibrio entre dos autores contrarios en este punto: Xavier Zubiri (*Cinco lecciones de filosofía*. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, p. 202) y Edmund Husserl (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2002, pp. 74-75). Una cuestión, en cualquier caso, que trataremos en trabajos posteriores.

[100] Este ha sido un tema, por ejemplo, comentado por Ratzinger en: RATZINGER, Joseph, y PERA, Marcello. *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam*. Península, Barcelona, 2006, p. 48.

[101] Collinwood, lleva la urgencia del conocimiento histórico aun más lejos, pues para él, la preservación de la razón humana depende del conocimiento de la historia: "*El pensamiento existe sólo en el proceso histórico, el proceso de los pensamientos; y este proceso es tan sólo en la medida en que se conoce como proceso de pensamientos. El autoconocimiento de la razón, no es un accidente; pertenece a su esencia. Por eso, el conocimiento histórico no es un lujo, o la pura diversión de una mente que reposa de ocupaciones más urgentes, sino un deber primario cuya satisfacción es esencial para el mantenimiento no sólo de cualquier forma o tipo particular de razón, sino de la razón misma*". COLLINGWOOD, R.G. *Idea de historia*. Op.cit., p. 309.

> "*Por la memoria me fundo fuera del tiempo, retrospectivamente: asumo hoy día lo que, en el pasado absoluto de origen, no tenía sujeto para ser recibido y que, desde entonces pesaba como una fatalidad. Por la memoria, asumo y replanteo. La memoria realiza la imposibilidad: asume la pasividad del pasado y su dominio. La memoria como inversión del tiempo histórico es la esencia de la mismidad"*. [102]

Por otra parte, nuestra tendencia al olvido nos convierte en sociedades fácilmente manipulables en todos los sentidos. El *vacío de memoria* es aprovechado de muy diversos modos por el «*afán de dominio*», ya sea, rellenando el vacío de contenidos con constructos artificiales que sirvan a determinados propósitos (por ejemplo, políticos)[103]; ya sea fomentado la *memoria efímera* para un posterior aprovechamiento lucrativo.

Respecto, al primero de los caso, advierte Tzvetan Todorov que en el siglo XX se ha dado un fenómeno inédito en lo que respecta a la supresión de la memoria:

> "*Los regímenes totalitarios del siglo XX han revelado la existencia de un peligro antes insospechado: la supresión de la memoria. Y no es que la ignorancia no pertenezca a cualquier tiempo, al igual que la destrucción sistemática de documentos y monumentos* [...] *Sin embargo, al no ser totalitarios, tales regímenes sólo eran hostiles a los sedimentos oficiales de la memoria, permitiendo a ésta su supervivencia bajo otras formas; por ejemplo, los relatos orales o la poesía. Tras comprender que la conquista de las tierras y de los hombres pasaba por la conquista de la información y la comunicación, las tiranías del siglo XX han sistematizado su apropiación de la memoria y han aspirado a controlarla hasta en sus rincones más recónditos. Estas tentativas han*

[102] LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. Op.cit., 1977, p. 79.

[103] "*Hemos visto ya que no existe una identidad colectiva [...] , los que pretenden lo contrario suelen participar en un proyecto político concreto: quieren dar un sentido sustancial a nuestra identidad para legitimar la exclusión de todos aquellos que no la comparten*". (TODOROV, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008, p. 249).

> *fracasado en ocasiones, pero es verdad que, en otros casos* [...] *los vestigios del pasado han sido eliminados con éxito*". [104]

Para bien o para mal[105], la cuestión de la *memoria histórica* ha adquirido una relevancia decisiva en el desarrollo de nuestras sociedades actuales. Como ya hemos advertido, el de la memoria, no deja de ser un asunto que encierra una complejísima problemática: *¿qué límites debe tener?*; *¿quién la legitima?*; *¿cómo evitar su manipulación, su uso indebido?*[106]

Parte de esas respuestas las encontramos en la *historia-ciencia*. Como dice Jacques Le Goff, "*privilegiar en exceso a la memoria es sumergirse en el oleaje indomable del tiempo*"[107]. Y es que, la Historia resulta prioritaria a las sociedades para ayudarlas a corregir, completar y comprender mejor su *memoria histórica*.

---

[104] TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Paidós. Barcelona, 2000, p. 11.

[105] Como se comentará más adelante, no todos los autores han identificado la *pérdida de la conciencia histórica* como un problema, pues hay quienes la consideran ventajosa -y en efecto, en algunos aspectos puede parecerlo-. El principal motivo que esgrimen, es que una memoria débil es capaz de eliminar, por ejemplo, planteamientos políticos ultranacionalistas o tradiciones que (ya sea por motivos éticos, ecológicos, económicos, políticos etc.) no tienen cabida en el marco de las sociedades actuales. Por ejemplo, el mismo Todorov, en "*Tanto en los abusos de la memoria*" como en "*El miedo a los bárbaros*" entiende como un factor *deseable* el que no existan identidades *fuertes* de *sentimiento colectivo*, ya que, según piensa, son un foco de *exclusión*, *xenofobia*, *tiranías* etc. Si bien comprendemos y compartimos el sentido moral de sus puntualizaciones, a nuestro juicio, el autor se contradice cuando al mismo tiempo reclama que exista una *memoria histórica* sólida que nos evite ser manipulados y nos libre de incurrir en las catástrofes del pasado, alegando que esta *memoria* ejercerá de *cordón sanitario* para evitar que el virus del totalitarismo nos contagie de nuevo (*Los abusos de la memoria.* Op.cit*.,* p. 60). He aquí el problema, pues en el fondo lo que Todorov está solicitando no es sino al fin y al cabo aquello que niega: una *manipulación de la memoria*, pero dirigida por principios *socialmente aceptados* (solidaridad, tolerancia, apertura a la multiculturalidad etc). En definitiva, este apunte crítico nos puede servir de ejemplo para ayudarnos a valorar la magnitud de las problemáticas que se derivan del problema de la *memoria*. (Cfr. TODOROV, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008 y, TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Paidós. Barcelona, 2000).

[106] Podemos encontrar un excelente introducción a todas estas cuestiones en el capítulo de Ricoeur titulado "*La memoria: uso y abuso*" de "*La memoria, la historia y el olvido*" (Trotta, Madrid, 2010, pp. 81-124).

[107] Cfr. LE GOFF, Jacques. "*Memoria*" en *Encliclopedia Einaudi*. Einaudi, Torino, 1986.

5.6 LAS MENTALIDADES

Suponemos que la idea de que los individuos de cada sociedad o pueblo responden a estructuras de pensamiento y sentimiento comunes, es casi tan vieja como el hombre. Desde el comienzo de la *historiografía*, de un modo u otro ya la vemos siempre latente. En Heródoto al referirse a los egipcios, en Tucídides, al hablar de los persas. Algo después, con Tácito, quien en la "*Germania*" explica la idiosincrasia de dos pueblos (el germano y el romano)[108].

En la Edad Moderna, Herder le proporcionará un especial impulso académico a la idea de que las distintas sociedades responden a «*espíritus*» comunes[109]: *mapas* de pensamiento y sentimiento similares que marcan un destino propio como *pueblo* o *nación*. Este *espíritu herderiano* será luego omnipresente en toda la cultura romántica y el idealismo alemán del XIX.

Pero será en el siglo XX, cuando el término de "*mentalidad*" se acuñe y sea divulgado especialmente a partir de los trabajos de Marc Bloch y Lucien Febvre[110]. Será con ellos cuando este concepto se sistematice y pase a formar parte del acervo teórico de la *historiología*. Las siguientes generaciones de la *Escuela de Annales* que continuaron la labor de los dos citados fundadores, siguieron empleando, matizando o desarrollando el concepto, pero sin llegar a ningún consenso definitivo. Por ejemplo, *annalistas* como Mandrou, Duby, Vovelle, Le Goff, Nora, Dosse, han ofrecido versiones ciertamente dispares las unas de las otras[111].

---

[108] Cfr.TÁCITO. *Germania*. Losada, Buenos Aires, 2007.

[109] Cfr. HERDER, Johann Gottfried. *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*. Espuela de plata. Sevilla, 2007.

[110] Aunque antes que ellos, ya fue empleado anteriormente, influido por las ideas de Émile Durkheim sobre la moral y costumbres humanas, y por Lúcien Levy-Bruhl, en su obra "*Le mentalité primitive*" (1922); obra que ha sido traducida al castellano como "*El alma primitiva*" (Barcelona, Península, 1985).

[111] LE GOFF, Jacques. "Las mentalidades. Una historia ambigua" en LE GOFF, Jaques y NORA, Pierre. *Hacer la historia*. Tomo III, Laila, Barcelona, 1985; BOUTHOUL, Gaston. *Las mentalidades*. Oikos-Tau, Barcelona, 1971; BARROS, Carlos. "*Historia de las mentalidades e historia social*" en Temas Medievales, nº 2, 1992, pp. 205-209.

Y es que con el de *mentalidad* parece que también pasa algo similar -permítase la analogía- a lo que comentaba Agustín sobre el *tiempo*[112]: todo el mundo sabe lo que es, pero si quieres explicarlo no sabes qué responder.

La problemática que esta noción irradia se debe, sin duda, a la dificultad que presenta la tarea de precisar los límites de un factor tan eminentemente incuantificable y tan difícil de sistematizar como es el de *mentalidad*. Así mismo, el problema también reside en que la *mentalidad* puede entenderse como una imagen estática del pensamiento humano, que si algo es, es precisamente *dinamismo* y *relación.*[113]

Por supuesto, tampoco vamos nosotros aquí a dar una visión definitiva. Se trata más bien de explicar las nociones elementales que presenta el concepto y las problemáticas a la que se presta[114].

¿Qué significa el concepto de «mentalidad»? Haciendo una síntesis de los autores antes señalados, podemos entenderla como el conjunto de estructuras de pensamiento y procesos mentales, conscientes e inconscientes, que predominan en

---

[112] "*¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé" (S*AN AGUSTÍN. *Las Confesiones,* XI, 14:17).

[113] Será especialmente a partir de la denominada "*tercera generación*" de los *Annales*, cuando el concepto de *mentalidades* parece transformase más bien en una «*antropología»*, hecho que le arrebata el carácter dinámico que necesariamente debe tener este concepto: "*La tercera generación de los años setenta y ochenta, y dejando a un lado la existencia de excepciones notables que no se han sumado a los nuevos planteamientos, ha respondido al avance de las ciencias sociales en el campo de lo mental y cultural, aceptando –no adaptándose a las líneas básicas del proyecto que venían manteniéndose desde los inicios de la escuela -los planeamientos y métodos de las ciencias sociales* [...]. *Lo que ha traído una disolución del objetivo de la historia total en una historia de las mentalidades, no entendida, como sería coherente con el planteamiento original annalista, como historia social de las mentalidades, sino transformada en gran medida en antropología histórica, que ha privilegiado el análisis estático sobre el cambio y ha propiciado la fragmentación de los objetivos de estudio, y hecho así inviable el proyecto de una historia globalizadora que era el rasgo definidor de la escuela*". (VAQUERO INGLESIAS, Julio Antonio. "Mentalidades e ideologías" en VVAA. *I Congreso Internacional de Historia a Debate*. Tomo II, Santiago de Compostela, 1995, p. 30).

[114] Para un estudio más exhaustivo de la *Historia de las mentalidades* y de sus problemáticas, hemos consultado entre otras obras: LE GOFF, Jacques, "*Las mentalidades. Una historia ambigua*" en LE GOFF, Jacques y NORA, Pierre. *Hacer la Historia*. Tomo III, Laia, Barcelona, 1980, pp.81-98); DUBY, Charles. "*Historie des mentalités*" en VVAA. L´Historie et ses Méthodes, Gallimard, Paris, 1961, pp. 937-966; VOVELLE, Michel. "*Historia de las mentalidades. Historia de las resistencias o de las prisiones de longue durée*" en *Ideologías y Mentalidades*. Ariel, 1995, pp. 234-259.

una sociedad o época concreta y que la hacen *actuar* de una manera determinada. En esta perspectiva *clásica* de *Annales*, los contenidos históricos (esto es, los hechos, la vida, la experiencia) son asimilados (interpretados, entendidos) según cada una de las *mentalidades*, al tiempo que acometidos desde ellas. Por eso resulta imprescindible entender al de *mentalidad* como un concepto dinámico, abierto a la realidad de manera constante.

En efecto, las *mentalidades* lo que hacen es integrar la propia experiencia social dentro de su propia clave interpretativa[115]. Se trata, especialmente, de un elemento integrador, pero no de un *destino* unívoco ni de una *imagen* esculpida en piedra, sino de algo, como decíamos, en continua apertura. Una *mentalidad se va haciendo*, está en permanente diálogo y dialéctica con el *todo* de la persona, es decir, con su integridad existencial desplegada en cada una de sus facetas: *corpórea* o *biológica*, *contextual*, *anímica*, *espiritual*, *histórica* etc. Así, una *mentalidad* se proyecta sobre todas las dimensiones de lo humano y todas las dimensiones de lo humano repercuten en una *mentalidad*. Hay una *circularidad causal* en el proceso dinámico de las *mentalidades*. Desde este prisma, las *mentalidades* se nos muestran como fruto de una *metafísica*, *religión*, *cultura*, *ciencia*, *economía* o *política* concretas, mientras que, al mismo tiempo, son origen de éstas.

Respecto al *sujeto*, a la *conciencia* que sustenta una *mentalidad*, podemos hablar de civilizaciones, sociedades o individuos concretos. Normalmente, cuando en nuestra investigación apelemos a una *mentalidad*, lo haremos refiriéndonos a una *colectividad* (es decir, lo haremos en el mismo sentido que se le otorga en el ramal historiográfico conocido como "*Historia de las mentalidades*").

La *Historia-analítica*, ha hecho hincapié en la necesidad que la *historiografía* tiene del estudio de las *mentalidades* como único medio que permite una *comprensión histórica* sólida. Si se investiga cualquier sociedad del pasado (como

[115]"*Lo que el historiador anda buscando es la materialización del espíritu de una edad pasada. Detecta el mismo espíritu en las leyes y en los estatutos, en las declaraciones de derecho, en instituciones sociales y en constituciones políticas, en ritos y ceremonias religiosos*". (CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*. FCE, México D.F, 1968, p. 152).

del presente) sin partir de su *mentalidad* el resultado será aberrante, o, cuando menos, inconexo e incomprensible. Entrar a juzgar el pasado desde la propia *mentalidad* del que investiga es una inclinación tan frecuente en la *historiografía* como en las aulas en las que se imparte historia.

Con todo, y como ya se ha advertido, la idea de *mentalidad* presenta no pocas problemáticas. Resumimos algunas de ellas en las siguientes:[116]

- Puede que se interprete como una suerte de *determinismo*, o como un concepto en conflicto con la libertad.

- La propia delimitación de su forma como concepto se presta a la confusión, es siempre complicado discernir qué elementos, contenidos o factores forman parte de la *mentalidad* y cuáles no.

- Así mismo, sus mecanismos internos tampoco resultan claros, y son especialmente intrincados para cualquier demostración empírica. ¿Qué origina una *mentalidad*? ¿dónde se fundamenta? ¿cómo es posible demostrarlo?

Pero a pesar de que la noción de «*mentalidad*» haya sido, y lo siga siendo, objeto de polémica en la historiografía del siglo XX, también ha sido, y lo seguirá siendo, uno de los elementos más recurrentes. Aunque sea con otros nombres o fragmentada en otros conceptos (modos de pensamiento, ideologías[117], costumbres, tendencias, idiosincrasia, espíritu) la noción de *mentalidad* seguirá, de un modo u otro, empleándose -incluso por sus mayores críticos, a no ser, claro está, que algún día perdamos la humana facultad de la abstracción-.

[116] Cfr. BURKE, Peter. "Relevancia y deficiencia de la historia de las mentalidades" en *Formas de historia cultural*. Alianza, Madrid, 2000; Cfr. VAZQUEZ GARCÍA, Francisco. "Los problemas de la explicación en la Historia de las Mentalidades*"* en *I Congreso Internacional de Historia a Debate*. Tomo II, Santiago de Compostela, 1995, pp. 37-52).

[117] El trabajo comparativo que hace Vovelle a lo largo de su obra "*Ideologies et mentalités*" (1982) es una referencia casi imprescindible. (Cfr. VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Ariel, Barcelona, 1985).

En definitiva, tenga el lector en cuenta que cuando en esta investigación empleemos el término de *mentalidad* (que será con mucha frecuencia) lo haremos desde la significación arriba dada; pero también de que lo intentaremos emplear de tal manera, que la investigación no quede comprometida por las problemáticas aquí enunciadas.

SECCIÓN 2

EL PROCESO DE DESHISTORIZACIÓN

2.1 NUESTRO ITINERARIO EN LA SECCIÓN II

Una vez abordados los "*Prolegómenos"* de la presente investigación, debemos profundizar en el marco fenoménico en el que nuestro principal concepto de nuestro objeto de estudio (la «*deshistorización*») se manifiesta, así como en los *modos* en los que lo hace.

Para ello, en primer lugar procederemos a realizar, de una manera muy sencilla, una introducción al *"Contexto posmoderno"*, debido a que se trata del *periodo* en el que los elementos *componen* la *deshistorización* comenzaron a hacerse patentes y a ser detectados como fenómenos *nuevos* en nuestra historia.

Tras esto, procederemos a realizar "*Una sistematización de los fenómenos detectados*", en tanto que será una primera propuesta organizadora del conjunto de fenómenos relativos a nuestro objeto de estudio que se han ido identificando durante las últimas décadas.

Después, haremos un repaso por algunos autores y obras del siglo XX con objeto de hacer una sucinta panorámica por los "*Antecedentes*" de nuestra investigación, mediante la que divisaremos *los fenómenos deshistorizadores a la luz de otros autores*. Aunque trataremos sólo a unos pocos pensadores, intentaremos ofrecer una muestra lo suficientemente representativa sobre cómo ha sido abordado hasta la fecha el problema de la «*deshistorización de Occidente*».

Más tarde, presentaremos los "*Resultados del análisis bibliográfico*" que hemos extraído y que daremos forma en torno a una serie de "*Conclusiones"*. Como veremos, de estas *conclusiones* se desprenderá la concreción del concepto de «*deshistorización*» y la demostración de la *necesidad* de un estudio como el presente.

Por último, comentaremos "*Otros aspectos de la deshistorización*" que –según creemos- conviene sean explicados para facilitar una mejor comprensión del problema que nos ocupa.

2. EL CONTEXTO POSMODERNO

Dice Heidegger que "*el impulso de la investigación tiene que partir, no de las Filosofías, sino de las cosas y los problemas*"[118], y justamente eso, es lo que hemos pretendido en nuestro trabajo.

Como se ha dicho en el "*Prefacio*" de esta investigación, desde el siglo XX la *intelectualidad* de Occidente ha hecho hincapié una y otra vez en un mismo diagnóstico que se resume en la «*fragmentación»* del hombre *posmoderno* y de su modo de pensar, conocer y desenvolverse en la realidad[119].

Por tanto, constituye esta *fragmentación*, «*disolución*» (como por ejemplo, prefiere llamarla el filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman[120]) la consecuencia más distintiva de lo que se viene llamando *pensamiento posmoderno* o *posmodernidad*.

La «*posmodernidad*», si bien es un concepto generalmente aceptado, presenta grietas y zonas opacas, como por ejemplo, el interrogante sobre si se puede aceptar la *posmodernidad* como un *nuevo* periodo histórico (ya que podemos hablar realmente de una *nueva* etapa de pensamiento y *modus vivendi*) o si más bien no se trata de *una fase más* de lo que ya conocíamos como *modernidad* (pues en la *posmodernidad* se continúan conservando muchos rasgos propios del

[118] HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y ser*. Tecnos. Madrid, 2009, p.84.

[119] Por ejemplo, veamos la definición que Innerarity hace de Posmodernidad: "*Se trata de una manera de pensar fragmentaria y deliberadamente antisistemática, cuya consideración sistemática resulta poco menos que imposible. Uno de sus planteamientos comunes consiste en la declaración del fin de la modernidad como consecuencia del agotamiento de la idea de totalidad*". INNERARITY, Daniel. *Dialéctica de la Modernidad*. Rialp, Madrid, 1990, p.101.

[120] Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad Líquida*, FCE, Buenos aires, 1999.

periodo de pensamiento anterior). Una cuestión ésta sin duda interesante pero que no es preciso abordar aquí.

También existe un debate sobre si la *posmodernidad* se presenta como *promesa de esperanza* o como *antesala de catástrofes*. Hoy, los principales pensadores de Occidente se postulan hacia uno otro sentido, o bien se mantienen en un cierto escepticismo hacia las predicciones – a veces cuasi proféticas- de los anteriores.

De cualquier modo, lo que sí podemos afirmar es que la *posmodernidad se* trata de una etapa de tránsito en el que la *mentalidad occidental* viene sufriendo una poderosa transformación respecto a la fase anterior. Una transformación que, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, arroja pruebas de gran evidencia en torno a una serie de propiedades que presenta el nuevo modo de pensamiento imperante (o mayoritario) en nuestra sociedad, y que nos legitiman a la hora de hablar de un nuevo periodo en la historia del *pensamiento occidental*.

Como se sabe, hoy disponemos de una *literatura* ingente sobre la *posmodernidad* y sus características. Pero, ya que aquí no tenemos la necesidad de explicar con detalle cada uno de esos rasgos (archiconocidos y generalmente aceptados por *la filosofía* de nuestro tiempo) que configuran el *pensamiento posmoderno*, nos limitaremos a mencionar algunos de los más significativos: [121]

[121] Hemos bebido de muy diversas fuentes para construir el listado de características de la posmodernidad que presentamos en este breve capítulo. He aquí algunas de las consultadas: cfr. VVAA, *La posmodernidad*. Kairós, Barcelona, 1985; cfr. DIAZ, Carlos. *Escucha, posmoderno*. E. Paulinas, Madrid, 1985; cfr. CONILL, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988; cfr. VATTIMO, Gianni. *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1991; cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Ética posmoderna*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2005; cfr. POURTOIS, Jean-Pierre. *La educación posmoderna*. Popular, Madrid, 2006; cfr. MUÑOZ, Blanca. *La cultura global. Medios de comunicación, cultura e ideología en la sociedad globalizada*. Pearson Educación, Madrid, 2005; cfr. BALLESTEROS, Jesús. *Posmodernidad. Decadencia o resistencia*. Tecnos. Madrid, 2000 etc.

«*Desconfianza de la razón*»: que también se puede interpretar como un «*desencanto»* y que, en definitiva, se traduce en que el *hombre posmoderno* abandone la búsqueda de los *fundamentos de la realidad*.

- «*Nihilismo*»: como negación de cualquier «*verdad*» o «*sentido»* de *naturaleza trascendental* en las que pueda estar sustentada la realidad.

- «*Relativismo*», «*subjetivismo*» y «*escepticismo*» exacerbados: que no dejan de ser posturas epistemológicas consecuentes con el propio *nihilismo* y con la «*desconfianza en la razón*» resultante de éste.

- «*Fin de los grandes relatos*»: en tanto que predomina la carencia de visiones integradoras que intenten dar una *coherencia* al mundo o a la existencia del ser humano. En esa falta de unidad del conocimiento, los hombres se ciñen a explicaciones e interpretaciones parciales de la realidad de la que forman parte.

- «*Fin de los grandes ideales*»: que surge del temor por los grandes ideales y un desprecio por todo lo que se postule como *unívoco* o *totalizante* (debido al miedo de que también sea *totalitario)*.

- «*Cultura light*»: tendencia cultural hacia la banalidad, hacia lo frívolo o lo superficial, a la falta de compromiso auténtico por proyecto alguno, a abandonar la capacidad crítica y no plantearse ninguna cuestión de fondo, a un *individualismo* radical, o a la *idolatría* de las apariencias.

- «*Hedonismo*»: como una permanente búsqueda de la satisfacción inmediata, que a su vez es entendida por el hombre actual como la más veraz y auténtica vía para *encontrar sentido*.

- «*Hiperindividualismo*»: que se manifiesta en todas las esferas de lo humano (social, política, económica, cultural etc.) y se traduce en fenómenos como el «*narcisismo»*, la «*egolatría»*, la «*soberbia intelectual»* o la *ruptura* con todo proyecto comunitario.

- «*Sociedad de consumo*»: en tanto que es la atmósfera en la que se desenvuelve la vida social del hombre actual, y que se encarga de tensionar de manera permanente la inclinación obsesiva del *hombre posmoderno* por el *placer* o el *bienestar*.

- «*Tecnificación» y «burocratización*» de todas las esferas de lo humano: que se identifican ya como medios que aseguran el *bienestar* y la *seguridad*, ya como yugos que nos asfixian.

- «*Ateísmo*»: fomentado por una *mentalidad positivista* pero que a su vez, paradójicamente convive con una atracción por la superstición, lo *esotérico* o, lo que algunos autores como José María Mardones[122], han denominado «*politeísmo post-cristiano*».

- «*Irracionalismo*»: existe en el hombre actual una llamativa *permisibilidad* o *indiferencia* a la contradicción. Tanto social como individualmente, se convive "*con naturalidad*" con las paradojas en las que las que una y otra, y a todos los niveles, el hombre actual incurre.

Pero lo realmente importante para este estudio, son algunas características del pensamiento *posmoderno* que (si bien, están relacionadas con los rasgos recién presentados), atañen directamente al modo en el que el ciudadano occidental de nuestra época se relaciona con el «*tiempo*», la «*memoria*», la «*historia-ciencia*», y, en definitiva, con toda su «*dimensión histórica*».

Algunos de estos rasgos o fenómenos que la historiografía ha señalado de manera muy repetida, pero inconexa, son los siguientes:

- *«Adanismo»*
- *«Presentismo»*
- *«Sentimiento de vergüenza hacia el pasado»*
- *«Sentimiento de culpa hacia el pasado»*
- *«Negación del pasado y tabula rasa»*

[122] Cfr. MARDONES, José María. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1998.

- *«Desconocimiento del pasado» o «pérdida de la cultura histórica»*
- *«Pérdida de las tradiciones»*
- *«Pérdida de la memoria histórica*
- *«Atomización del tiempo»*
- *«Percepción mítica del tiempo»*
- *«Vida a-histórica»*
- *«Desinterés por el pasado»*
- *«Desprecio al futuro común»*
- *«Fragmentación de la Historia-ciencia»*
- *«Relativismo histórico»*

La tarea que a continuación debemos acometer es la de intentar dar un orden a estos fenómenos, y discernir si entre ellos existe algún tipo de coherencia interna o si, por el contrario, se tratan de fenómenos realmente imposibles de articular.

3. UNA SISTEMATIZACIÓN DE LOS FENÓMENOS IDENTIFICADOS

Una mirada panorámica sobre la *bibliografía* filosófica del siglo XX pronto nos permite comprobar que, de un modo u otro, existen profusas referencias a cerca de las *patologías* o *deficiencias* de la *dimensión histórica* del *hombre posmoderno*. Pero una observación más detallada de estas alusiones, también nos puede hacer echar en falta mayor orden y sistematización de esos mismos fenómenos identificados.

En efecto, los fenómenos que (ya sea entendiéndolos como *causas* o como *consecuencias* de la posmodernidad) se han solido estudiar como meras *piezas sueltas*, como partículas independientes (parcial o totalmente) de un conjunto coherente de fenómenos de igual naturaleza. O dicho de otro modo: los elementos *deshistorizantes*, por lo general, no han sido tratados *ex profeso* desde la relación interna que guardan entre ellos, sino más bien desde la relación que algunos de

ellos guardan con otro tipo de atributos del pensamiento *posmoderno* (como por ejemplo, el *relativismo*, el *hedonismo*, el *consumismo* etc.).

Si procedemos, como se ha realizado en el epígrafe anterior, a aislarlos del resto de síntomas de la *posmodernidad* y a enumerarlos de una manera caótica, nos encontraremos con lo que, en apariencia, se presenta como un conjunto deslavazado de fenómenos. Pero una observación adecuada, quizás pueda permitirnos inferir un modo de organización de estos elementos. Lo que ahora nos proponemos es ofrecer uno de estos posibles modos, cuya lógica de sistematización responde al ejercicio deconstructivo por el cual determinamos a qué región de la *dimensión histórica* parecen *afectar* o *estar dirigidos* todos esos fenómenos diversos.

Recordemos que en la "*Sección I"*, hemos ofrecido una explicación muy simplificada sobre qué entendemos aquí como *dimensión histórica* del hombre: el *conjunto* de elementos en los que se manifiesta nuestra *historicidad* (o modo *temporal* de *estar-en-el-mundo)*, ya sean individuales o sociales, metafísicos o tangibles, cuantitativos o cualitativos etc.

Por tanto, considerando como *parcelas* de esta *dimensión histórica* a la *conciencia histórica*, la *memoria histórica* y la *ciencia histórica*, podemos dividir la larga lista de fenómenos detectados en tres grandes grupos que señalan o apelan a estas mismas regiones. A su vez, cada uno de estos grupos, contienen otros subgrupos de fenómenos interdependientes de ellos. Veamos a continuación el resultado de esta propuesta.

3.1 GRUPO 1: Fenómenos que aluden a una «*Pérdida de la conciencia histórica*».

Son muchos los autores que de modos distintos, y con mayor o menor acierto, han hecho referencia a fenómenos que conciernen a un debilitamiento o *pérdida de la conciencia histórica* de las sociedades occidentales. A su vez, dentro de esta

categoría podemos situar otras manifestaciones interdependientes como por ejemplo:

- La «***distorsión en la experiencia del tiempo***»: pertenecerían a este subconjunto una serie de efectos que han sido denominados de muy diversas maneras y que tienen en común la deformación que generan en nuestra manera de relacionarnos con el tiempo. Algunos de ellos son el «*presentismo*», la «*aceleración*» del tiempo, la «*atomización*», «*ruptura*» o «*disolución temporal*», la llamada «*vida a-histórica*», etc.

- La «***experiencia narcisista de la historia***»: basada en una actitud profundamente egocéntrica hacia la experiencia histórica. Aquí encontraríamos fenómenos como el «*adanismo»*, o el «*desentendimiento del destino colectivo»*.

3.2 GRUPO II: Fenómenos que aluden a una «*Pérdida de la memoria histórica*»

Inscribimos en este grupo a aquellos fenómenos que remiten a un olvido de los *relatos colectivos* de sociedades o pueblos, así como a un *colapso* o *deformación* de la *memoria colectiva*[123].

Dentro de este grupo, podemos ubicar también otros efectos relacionados que pueden a su vez clasificarse en los siguientes:

- «***Sentimientos rupturistas con el pasado***»: aquí podemos insertar otros fenómenos como el de la tendencia hacer «*tabula rasa»*, el sentimiento de *«vergüenza» hacia el pasado, o* el de *«rencor» o «culpa»*, así como la «*búsqueda del olvido terapéutico*».

[123] También formarían parte de este grupo de fenómenos *deformadores de la memoria*, algunos que no consisten en una *pérdida de memoria*, sino justamente todo lo contrario: un sobredimensionamiento de la *memoria* de épocas pasadas que nos alejaría del presente. Alfonso López-Quintás lo ha denominado "*vértigo de la nostalgia histórica*". (LÓPEZ-QUINTÁS, Alfonso. *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*. Asociación para el progreso de las ciencias humanas. Madrid, 1992, p. 53).

- «***Tendencias progresistas***»: pues en ellas la *tradición* es considerada como esencialmente contraria a la «*innovación*», o a la idea de «*progreso*».

- ***«Manipulación de la memoria»:*** el olvido de la historia común en este caso está dirigido por intereses ideológicos, políticos o económicos. Formarían parte de este grupo todos los fenómenos inscritos en esta intencionalidad.

3.3 GRUPO III: Comentarios que aluden al «*fin de la Historia*»

En este grupo recogeríamos las ideas de todos aquellos autores que en sus análisis se han centrado en la crisis de la *cientificidad* de la *Historia*. Esta serie de fenómenos giran en torno a ideas que pueden ser resumidas en los dos siguientes *subgrupos*:

- «***Desfundamentación de la historia-ciencia***»**:** aquí se incluirían las valoraciones que hablan de un derrumbe del estatuto epistemológico de la historiografía que imposibilita su pretensión científica, al tiempo que le hace perder crédito como área de conocimiento.

- **La «*fragmentación de la historia-ciencia*»**: otro fenómeno que está resultando crítico para la historiografía actual es el de la legitimización de la multiplicidad de relatos parciales e interpretaciones que socaban su unidad y solidez como conocimiento.

Para entender debidamente nuestra propuesta, es muy importante tener presente que éste sistema de clasificación u organización que presentamos, no deja de ser una abstracción teórica que tiene el objetivo de ayudarnos a comprender mejor el aspecto y coherencia interna que presenta este conjunto de fenómenos. Mas no olvidemos que, en la práctica, suelen interactuar (como causas y efectos) de manera permanente entre sí (ya sea entre los fenómenos asignados a cada grupo, ya como entre los propios grupos) y también con el resto de fenómenos que constituyen el *pensamiento posmoderno*. Así mismo, podemos decir, que todas ellas tienen en común los dos siguientes aspectos:

- Provocan una «***pérdida de la identidad***»: ya sea a nivel individual o colectivo que se traduce en la imposibilidad de «*reconocer-se*» dentro de la totalidad.

- Generan una «***decadencia civilizatoria»***: pues el olvido de la *memoria* que nos une y la quiebra de nuestra *identidad*, imposibilita nuestra proyección hacia un mismo *horizonte común* y nos paraliza.

Procedamos a continuación a ver algunos casos de cómo han sido detectados, intuidos, analizados o interpretados los fenómenos arriba indicados por parte de algunos autores de relevancia.

4. ANTECEDENTES DE ESTA INVESTIGACIÓN: LA DESHISTORIZACIÓN A LA LUZ DE OTROS AUTORES

A continuación, vamos a observar las categorías mencionadas en el capítulo anterior a la luz de diversas obras y autores de referencia que, durante el siglo XX y el XXI, han hecho alguna mención o tratado de manera transversal nuestro objeto de estudio: el «*proceso de deshistorización de Occidente»* en alguna de sus facetas o elementos constitutivos.

Un óptimo trabajo de análisis bibliográfico respecto al tema que nos ocupa, debería abordar autores y obras de muy diversos campos del conocimiento. Así por ejemplo, habría que revisar lo que se ha dicho desde la *Filosofía*, desde la *Historiografía*, desde la *Sociología* y *Psicología*, desde las *Ciencias Políticas* y desde las *Artes*.

Nosotros aquí, para acometer nuestro trabajo hemos atendido principalmente -por razones que se muestran evidentes- a la primera de estas fuentes documentales (la *filosofía*). Esta decisión se debe a que es sin duda desde el ejercicio filosófico, en donde el hombre es capaz de tomar mayor conciencia de las *estructuras de pensamiento* y el *sentido interno* de la realidad en la que vive; por eso nos

centraremos en aquellos pensadores que han alcanzado a ver nuestro problema desde su reflexión sobre la realidad social de *Occidente*.

De cualquier modo, es una innecesaria –e imposible- presentar aquí a todos aquellos *pensadores* que se han referido, con mayor o menor agudeza, al problema que nos ocupa. Por supuesto, como en toda selección, reside el inevitable riesgo de dejar fuera a muchos autores y obras que puedan resultar de interés para la investigación. Ni siquiera tiene cabida que despleguemos aquí toda la labor de documentación desarrollada y reseñemos cada uno de los trabajos que se han revisado durante la presente investigación (aunque se podrán ver muchas de ellas en la "*Bibliografía*"). Es necesario insistir en que no es nuestra tarea ahora la de hacer un *repaso por la totalidad*, sino la de ofrecer una visión lo suficientemente amplia de la manera en la que la «*deshistorización*» ha sido tratada. Por eso, nos parece imprescindible hacer una criba, que en este caso se ha acometido a partir de criterios como los de *relevancia* o *influencia* de los distintos autores y obras, así como el de las *innovaciones* que éstos aportan en los temas que conciernen a nuestra investigación. Así mismo, para no entorpecer la agilidad de la exposición, resulta necesario que abordemos de forma muy escueta las obras reseñadas.

4.1 PÉRDIDA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Recordemos que «*pérdida de la conciencia histórica*», es el modo en el que denominamos al proceso por el que el individuo deja de *comprenderse* a sí mismo como *ser histórico*, es decir, deja de «*sentir-se*» parte del entramado histórico al que pertenece y que le configura existencialmente.

Si, *a priori*, el concepto de «*conciencia histórica*», puede resultar demasiado abstracto como para *aprehenderlo* o *visualizarlo* con facilidad, quizás lo resulte menos aún la noción de una *pérdida* del mismo. "¿*Cómo puede alguien perder la conciencia de su propia historicidad*?", se podría objetar. En primer lugar, es necesario aclarar que esa *pérdida* debe ser entendida más bien como un *debilitamiento*, pues resulta difícil creer que a una persona o pueblo le sea posible

la vida sin cierto sentido, por famélico que sea, de su *condición histórica*. Así mismo, debemos insistir en la necesidad de no comprender la *pérdida de la conciencia histórica* como un fenómeno aislado y dotado de una propia entidad. No olvidemos que *esta pérdida*, en tanto que *carencia*, en sentido estricto no «*es*». Cuando hablamos de ella así, de manera aislada, como si fuera *ente*, lo hacemos desde un plano puramente teórico, con objeto de aproximarnos *analíticamente* a las consecuencias que acarrea.

Han sido muy numerosos los *grandes* autores de los últimos cien años que, de diversos modos y desde posicionamientos filosóficos muy distantes, han coincidido en la idea de que en Occidente se está extendiendo un proceso de desgaste, asfixia o anulación de la *conciencia histórica*. En cambio, donde no parece haber consenso es en sí esa «*pérdida*» es una causa o más bien un efecto de la *posmodernidad*, así como tampoco la hay en los *medios* o fuerzas paralelas (psíquicas, culturales, económicas etc.) que posibilitan ese fenómeno.

De cualquier modo, en estos pensadores sí podemos encontrar de manera repetida una serie de ideas que, aunque dispares, pueden entenderse como partícipes o interdependientes de un mismo proceso de fondo que socava la *conciencia histórica* de la persona. Por esta razón, fenómenos en principio, distintos (como el de la «*atomización*» o la «*aceleración* del tiempo», el «*presentismo*», el «*adanismo*», la «*despreocupación por el futuro*» etc.) aparecen aquí dentro de un mismo grupo o categoría.

Veamos, por tanto, a continuación algunos autores de relevancia que se han pronunciado al respecto.

I. Martin Heidegger (1889-1976)

En "*Sein und Zeit*" (1927) Martin Heidegger indica que una *nueva* tendencia del «*Dasein*» es la de una desmedida inclinación por la «*curiosidad*»[124] [*die Neugier*]. Al explicar esta tesis, de algún un modo ya vemos presente en sus palabras, un apuntar a la idea de que el hombre occidental pierde su estructura temporal -que en definitiva, es su *conciencia histórica*- al participar de esa actitud.

> *"Cuando la «curiosidad» queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver tan solo por ver. Si busca lo nuevo, es para saltar de eso nuevo a otra cosa nueva. En ese «ver», el cuidado no busca una captación (de las cosas), ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él, procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica incapacidad de quedarse en lo inmediato. Tampoco busca el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y la excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de distracción. Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la incapacidad de quedarse en el mundo circundante y la distracción hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros de nominamos la «carencia de morada». La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. Esta modalidad de estar-en-el-mundo revela un nuevo modo de ser del Dasein cotidiano, en el que éste se desarraiga constantemente".* [125]

De este fragmento nos resulta muy elocuente para nuestro estudio, el concepto que Heidegger esgrime de «*carencia de morada*» [*Aufenthaltslosigkeit*], puesto que la *pérdida de la conciencia histórica* (y en mayor amplitud, como veremos,

[124] Para conocer la significación que Heidegger le otorga al concepto de *curiosidad*, véase el epígrafe en el que lo desarrolla: HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Op.cit., pp. 189-191.

[125] Ibid., p. 191.

también la «*deshistorización*») no deja de ser eso, una *pérdida* de nuestra *«morada»*, un «*desarraigo»*, como termina también por decir.

Por otra parte, "*la curiosidad*" a la que apela Heidegger, nos remite a *vivencia inauténtica* que el individuo tiene de su propia *historicidad*. El origen del problema, señala Heidegger, reside en una deformación de la *conciencia* de nuestra *temporeidad* [126] que nos sobreviene como consecuencia del *pensamiento técnico*, y que termina por deformar nuestra relación con el tiempo y, por tanto, nuestro modo de experimentar el mundo y de conocerlo.

Una incomprensión de nuestra condición *tempórea*, señala Heidegger al final de la obra, una experiencia *inauténtic*a con nuestra *historicidad*, nos convierte en «*irresolutos*», esto es, en seres entumecidos por la *fragmentariedad* del tiempo e incapaces de abrirnos en plenitud a nuestra *historicidad*[127].

> "*El irresoluto se comprende a sí mismo a partir de los azares y sucesos inmediatos que en esta presentación comparecen en variable afluencia. Perdiéndose a sí mismo en sus múltiples quehaceres, el irresoluto pierde en ellos su tiempo. De ahí procede ese decir que le es tan característico: «no tengo tiempo para nada». Y así, como el que existe de forma impropia pierde constantemente el tiempo y nunca «tiene» tiempo, así, también el carácter distintivo de la existencia propia, es que esta existencia, en su resolución, nunca pierde el tiempo y que «siempre tiene tiempo*»". [128]

En "*Einführung in die Metaphysik*" (1936), Heidegger nos ofrece este conocido y extraordinario pasaje:

---

[126] Heidegger distingue entre *temporalidad* y *temporeidad*. El primer concepto es la propio de los *entes*, y el segundo, lo exclusivamente atribuible al *Dasein*.

[127] Para comprender la postura de Heidegger respecto a la ausencia de *historicidad* y sus consecuencia*s*, resultan imprescindibles los capítulos V y VI de "*Ser y Tiempo*" (Ibid., pp. 386-409).

[128] Ibid., p. 419.

> *"Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda asistir simultáneamente a un atentado contra el rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad, y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras en millones de asambleas se tengan por un triunfo…entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de esas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué? ¿hacia dónde? ¿por qué?".*[129]

De nuevo nos encontramos en él, el tema de la *distorsión temporal* provocada por la *técnica* como la causa directa de la *pérdida de la conciencia histórica*, que a su vez es uno de los principales motivos de lo que señala como la decadencia de Occidente. Continúa su disertación afirmando que Europa, sólo podrá reencontrarse con su «*destino*» cuando:

> "[…] *encuentre una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición. Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo y, por tanto, a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser*".[130]

Claro está, otra cuestión muy distinta a la qué nos compete ahora aquí es explicar qué entendía Heidegger como los contenidos propios de ese *destino*. De cualquier modo, podemos ver ya anunciada en el filósofo alemán una preocupación por los

[129] HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. Barcelona, 2003, pp. 42-43.

[130] Ibid., pp. 43.

peligros de un *estilo de vida* occidental en el que se deforma la *vivencia de la historicidad* que nos configura[131].

II. Theodor Adorno (1903-1969)

Entre los aforismos que componen "*Minima Moralia*" (1951), y el tono beligerante que caracteriza a esta obra ensayística, podemos encontrar algunas ideas e intuiciones de gran valor y originalidad que apelan al objeto de nuestra investigación. Para Theodor Adorno, que, como es sabido, parte de tesis *neomarxistas*, la sociedad burguesa se ha colapsado, víctima de su propia retórica falseadora y de su voracidad consumista. Pero en semejante colapso, nuestra sociedad también se ha replegado temporalmente en un *presente inagotable*, o en una suerte de "*ahistoricismo"*. El "*hombre-masa"*, el "*hombre-consumo"*, afirma Adorno, ya no tiene pasado ni futuro porque vive fuera del tiempo.

Al entenderlo también como causa de problema, carga Adorno, contra el «*cientifismo*» que se ha adueñado del pensamiento occidental, y que ha hecho sucumbir al hombre en un «*presentismo*» alienante.

> *"La memoria, en tanto no calculable, versátil e irracional, es declarada tabú. Y la consiguiente disnea intelectual que se consuma en la pérdida de la dimensión histórica de la conciencia, inmediatamente reduce la apercepción sintética que, según Kant, es inseparable de la «reproducción en la imaginación», del recordar.* [...] *Una vez borrada la última huella emocional, sólo resta del pensar la tautología absoluta. La razón pura de aquellos que se han desembarazado por completo de la capacidad de «representarse un objeto sin su presencia», convergirá con*

[131] Años más tarde, Gadamer, ilustre discípulo de Heidegger, justificará de este modo tan interesante la tesis principal de "Ser y Tiempo": "*En una época en que se disuelven todas las tradiciones y ya no existe un algo común indiscutible, su modo de proceder fue, en mi opinión, básicamente correcto al no suponer otra solidaridad sino aquella en que todos los seres humanos se encuentran unidos en una forma natural siendo esta la situación límite del ser, en cada caso, del morir y de la muerte*" (GADAMER, H.G. *El giro hermenéutico*. Op.cit., p. 21)

> *la pura inconsciencia, con la imbecilidad en el sentido literal de la palabra, porque medido con el peregrino ideal realista del dato exento de categorías, todo conocimiento resulta falso, y cierto sólo aquello a lo que ni siquiera tiene ya aplicación la pregunta de si es cierto o falso. Que aquí se trata de tendencias de amplia penetración, se muestra a cada paso en la actividad científica, cuya intención es sojuzgar también a los restos que como ruinas indefensas quedan del mundo*".[132]

Vemos en este fragmento que cuando habla de la "*pérdida de la dimensión histórica de la conciencia*", se refiere a lo que aquí hemos denominado «*pérdida de la conciencia histórica*» del hombre de nuestro tiempo.

En el -lúgubre pero hermoso- aforismo "*105*", que titula, "*Noche de insomnio*", Adorno se pregunta sobre cómo es esa vivencia del tiempo que experimenta el hombre actual, quien, extrañado y angustiado por la distorsión de sí mismo en la que vive, es incapaz de integrar su propia experiencia y «*destino personal*», en la inconmensurabilidad del tiempo. El hombre, que ha sucumbido ante la tiranía del reloj y la muerte, que camina estrangulado por su inclinación a valorarse a sí mismo desde la perspectiva del *cuánto*, el hombre cuya vida es ahora cotejada por *lo objetivo*, termina por perderse en la inmensidad, en la que ya no encuentra sentido alguno:

> "*Uno apaga la luz con la esperanza de llenar esas largas horas con un descanso reparador. Pero cuando no puede apaciguar los pensamientos, desperdicia la valiosa provisión de la noche, y hasta que consigue no ver nada detrás de los ojos cerrados y enrojecidos, sabe que es muy tarde, que pronto le despertará con sobresalto la mañana. De un modo parejo, implacable, sutil, debe agotarse para el condenado a muerte el último plazo. Pero lo que en esta contracción de las horas se manifiesta es lo contrario del tiempo consumado. Si en éste el poder de la experiencia, rompe el hechizo de la duración y reúne lo pasado y lo futuro en lo presente, en las impacientes noches de insomnio la duración origina un*

[132] ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. Akal, Madrid, 2004, 79, p. 128

horror insoportable. La vida humana se convierte en instante, y no porque supere la duración, sino porque se desvanece en la nada, manifestando su vanidad en el seno de la mala infinitud del tiempo en sí. En el ruidoso tic-tac del reloj se percibe el desdén de los eones por la duración de la propia existencia. Las horas que ya han pasado como segundos antes de que el sentido interno las haya asimilado, anuncian a éste, arrastrándolo en su precipitación, que él y toda memoria están consagrados al olvido en la noche cósmica. Un olvido del que los hombres hoy se percatan de un modo obsesivo. En su estado de total impotencia, lo que se ha dejado vivir le parece al individuo el plazo breve de un ajusticiado. No espera vivir por sí mismo su vida hasta el final. La posibilidad de la muerte violenta o el martirio, presente a cada uno, se continúa en la angustia de saber que los días están contados, y la duración de la propia vida establecida en las estadísticas; de saber que el envejecer en cierto modo se ha convertido en una ventaja ilícita que hay que sacar con engaño de los valores medios. Quizás esté agotada ya la cuota de vida dispuesta, con carácter irrevocable, por la sociedad. Una angustia semejante registra el cuerpo en la huída de las horas. El tiempo vuela".[133]

Un fragmento, sin duda, que evoca muchas cosas y desde el que se desprenden muy diversas problemáticas en relación con nuestro tema, especialmente de orden *antropológico* y *ético*.

III. Günther Anders (1902-1992)

Situamos a Günther Anders, en la línea de vanguardia de pensadores que detectaron las deficiencias que a partir del siglo XX comenzaba a presentar tanto la *historia-ciencia* (*fin de la Historia*)" como la *conciencia histórica* del los occidentales. En "*Die Antiquiertheit des Menschen*" (1956), comenta lo siguiente:

[133] ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. Akal, Madrid, 2004, p. 171-172.

> "*La humanidad actual mira tan poco hacia atrás como hacia delante; más bien durante su vuelo tempestuoso sus ojos permanecen cerrados o, en el mejor de los casos, fijos en el instante presente*".[134]

Aunque Anders al principio de la obra emplea el término «*ahistoricismo*», más tarde rectifica[135]con acierto, pues la considera una palabra inadecuada para designar el «*presentismo*» que percibe en la sociedad:

> "*Incluso desde que la técnica dispone de nosotros, resulta inadecuada la afirmación de que vivimos ahistóricamente. La plena verdad es, más bien, que nuestra historia se ha transformado en una historia sin pausas del olvido de cada momento presente, o sea, en una historia que nunca toma conciencia de sí misma y no puede olvidarse de sí misma y, por eso, no es propiamente "historia", sino una mera sucesión inadvertida*". [136]

Si dejamos estas diferencias terminológicas a un lado, y nos fijamos en el contenido de sus reflexiones sobre este tema, podemos deducir que –a su modo– Anders está hablando de una «*pérdida de la conciencia histórica*». Pero, además de señalar la problemática que para el hombre presenta ese modo de relacionarse con su *historicidad*, Anders continúa su reflexión hablando ahora de la relación del hombre actual con sus antepasados y con los medios de cultura proyectados hacia la «*memoria histórica*».

> "*A pesar de la abundancia actual de libros de historia (que sólo lee la burguesía) no establece, no puede establecer la comparación. Por sí mismos, ellos no miran hacia atrás. Y excepto algunas iglesias o puentes, nada le recuerda ya a "su" mundo antiguo o el de sus abuelos. Su pasado ya no es en absoluto el suyo. Aturdidos por la masiva cantidad, la rapidez y el ruido de las transformaciones históricas, han perdido no*

[134] ANDERS, Günther. *La obsolescencia del hombre*. Tomo II. Pre-textos. Valencia, 2011, pp. 297-298.

[135] En el epígrafe "Sobre la palabra Deshistorización" ("Capítulo 5, Sección II" de esta primera parte), se explicarán las razones por las que el término «*ahistórico*», resultaría inexacto para aplicarlo al problema de la deshistorización o de los fenómenos que lo componen.

[136] ANDERS, G. *La obsolescencia del hombre*. Tomo II. Op.cit. p. 297.

> *sólo su deseo, sino también su capacidad de recordar. La así llamada "ola de nostalgia", o sea, la producción masiva de memoria artificial sólo demuestra que la memoria ya no funciona de "por sí". El problema denominado "pasado no superado" es mucho más amplio de cómo lo vemos por lo general. La excepción es que existan contenidos que haya que eliminar. Quien habla de "eliminación· supone siempre que lo vivido trata de emerger desde el sótano del inconsciente al piso superior. Pero de eso no se puede hablar: dado que ya no hay sótanos sino únicamente superficies del "ahora", excluidas de profundidad o superioridad, ya no es preciso amontonar nada en el sótano*".[137]

En definitiva, vemos en estos fragmentos de Anders abocetados algunos de los siguientes temas principales que configuran lo que nosotros entendemos como *proceso de deshistorización*: 1) La *pérdida de la conciencia histórica*, que relaciona con una «*ahistoricidad*»[138]. 2) El colapso de una *memoria histórica* que provoca su deformación o atrofia. 3) La insuficiencia de los medios «*historizantes*», para atajar ese *debilitamiento* de la *memoria histórica*. 4) La cuestión de la «*aceleración del tiempo*».

Sin duda, algunos de los pasajes de esta obra de Anders, han supuesto un interesante antecedente para nuestra investigación. Pero (principalmente porque el desarrollo de su trabajo continua en otra dirección) el autor no profundiza en el desarrollo de la cuestión a penas más de lo aquí expuesto. Así mismo, no distingue con nitidez el plano *historiográfico* (o la *idea de historia*) del *social*, y no entra tampoco en la investigación sobre los *orígenes* de los fenómenos que percibe.

Además, a todas luces el desarrollo de sus ideas nos resulta insuficiente, quizás por lo obsoletos que resultan los planteamientos desde los que parte, que a menudo perjudican el desarrollo de sus agudísimas intuiciones. Podemos apreciar

[137] Ibid., p. 298.

[138] Si bien, en otro momento indica que "*el trabajador vive sin memoria*" (Ibid., p. 271), pero según en el contexto de su argumentación vemos que a lo que se refiere coincide más con la idea de *pérdida de la conciencia histórica*.

tal depreciación, por ejemplo cuando afirma que el problema de la "*ahistoricidad del proletariado*" se solucionaría dándole poder a ese mismo proletariado. Cree, al fin y al cabo, que el fenómeno de la *deshistorización* es un problema de *lucha de clases*, y que está relacionado con la autonomía o pertenencia de los factores de producción. Leamos al respecto las siguientes líneas:

> "[…] *La clase dominada no es sólo a-histórica, porque no sea mencionada, porque no muestre ninguna indicación escrita (ni propia ni ajena) sobre su "historia·; tampoco porque no tenga una conciencia del pasado –el desarraigado trabajador urbano está por completo separado, como un golpe de hacha, de la forma de vida campesina de sus antepasados-; tampoco porque no mantenga vivo su pasado mediante sus propias costumbres, sino porque no es sujeto de la historia, cuyos destinos fueran fases de un desarrollo propio, explicables de manera inmanente a la clase, un hecho que ya Marx observó de manera penetrante, aunque con otro vocabulario, cuando, para convertir al proletariado en un o en el sujeto de la historia, proclamó la formación de la conciencia de clase como su tarea primordial"*.[139]

En nuestro recorrido histórico de la "*Parte II*", veremos cómo hay mucho de cierto en lo que Anders comenta, puesto que la *deshistorización* guarda una estrecha relación con el *capitalismo* y el modo de vida en base económica que éste implementa. En este sentido, Anders –según pensamos- está en lo cierto. Pero la debilidad de su argumento reside en un doble motivo: en primer lugar, en que el *capitalismo* no es la única razón (como veremos) *deshistorizante*; y en segundo lugar, en que el autor parece olvidarse de que ese "*ahistoricismo*" del que habla ha afectado a todas las "*clases*" por igual, no se trata en absoluto de un factor exclusivo del *proletariado*[140].

[139] Ibid., p. 274.

[140]Aunque, en un pasaje, también dice Anders que esa *ahistoricidad* de la que habla también le afecta –aunque por motivos distintos y en diverso grado- al "*pequeñoburgués*", de quien dice que: *"sorprendentemente vive de manera ahistórica, a pesar de la dimensión de los partidos conservadores a los que a menudo pertenece. Con todo, si a caso se siente con ganas de comparar* […] *considerará el buen tiempo pasado superior al presente. Y lo hace incluso cuando su pasado*

IV. Frederic Jameson (1934)

Varias décadas después de las obras anteriormente citadas, el crítico y ensayista estadounidense Frederic Jameson, nos habla en "*Postmodernism or the Cultural Logic of late Capitalism*" (1984), de que la reflexión sobre la "*pérdida de la historicidad*", debe hacerse desde la reflexión sobre la *vivencia tempórea* que nos ofrece el modo de vida *capitalista* y la cultura proyectada por éste.

Al igual que Braudillard, Lacan o Deleuze, explica la figura del «*esquizofrénico*», como modelo típico hombre actual. Así nos aclara Jameson, sintetizando la descripción de Lacan, en qué consiste esa "*esquizofrenia"*:

> "[...] *es una ruptura en la cadena significante, en la razón sintagmática de una serie de significantes que constituye una aserción o un significado*". [...] *Al romperse la cadena del sentido, el esquizofrénico queda reducido a una experiencia puramente material de los significantes, o, en otras palabras, a una serie de meros presentes carentes de toda relación en el tiempo*." [141]

La semblanza que realiza sobre el *esquizofrénico*[142], resulta valiosa a la hora de atender a una de las claves principales de su obra: la idea de que en la *posmodernidad* se ha producido una "*ruptura de la temporalidad*" que acarrea unas consecuencias nocivas sobre la cultura. Esta ruptura se traduce para Jameson en una suerte de imbricación con el *instante*, un vivir permanentemente en los márgenes de nuestra *historicidad*.

> *"La ruptura de la temporalidad, libera súbitamente este presente temporal de todas las actividades e intencionalidades que lo llenan, y hacen de él un espacio para la praxis; aislado de este modo, el presente se vuelve de pronto*

---

consistió en baños de sangre". Creemos que este fragmento, además, habla por sí mismo respecto a la ideologización del problema por parte de Anders comentada arriba. (Ibid., p. 271).

[141] JAMESON, Frederic. "*La posmodernidad de la lógica cultural del capitalismo avanzado*", Paidós, Madrid, 2011, pp. 63-64.

[142] En su artículo "*Posmodernidad y sociedad de consumo*" explica que el esquizofrénico carece de identidad personal y de proyecto vital, pues para ello "*necesita de un sentido de persistencia a lo largo del tiempo*" (en VVAA. *La posmodernidad*. Op.cit., p.178).

> *al sujeto con una indescriptible vivacidad, una materialidad perceptiva rigurosamente abrumadora que escenifica fácticamente el poder del Significante material* [...] *totalmente asilado. Este presente mundano o significante material se aparece al sujeto con una intensidad desmesurada, transmitiendo una carga misteriosa de afecto, descrita aquí en los términos negativos de la angustia y la pérdida de realidad, pero que puede imaginarse también en términos positivos como la prominente intensidad intoxicadora o alucinatoria de la euforia".*[143]

Nos parece en este punto muy sugerente la relación de Jameson, para quien esa *esquizofrenia* de la *posmodernidad* se traduce en una vida «*des-ordenada*», es decir, sin lógica interna, sin *jerarquías* ni *dirección*, sin *significante* o *sentido*. Una patología que termina por *desmigajar* nuestro horizonte cultural y nuestra *conciencia histórica*.

> *"La crisis de la historicidad nos obliga a retornar, de una manera renovada, al problema general de la organización temporal en el campo de fuerzas de posmodernidad y, en definitiva, al problema de la forma del tiempo, de la temporalidad, y de la estrategia sintagmática que ha de adoptar en una cultura cada vez más dominada por el espacio y por una lógica espacial. Si es cierto que el sujeto ha perdido su capacidad activa para extender sus protensiones y sus retenciones a través de la multiplicidad temporal y para organizar su pasado y su futuro en una experiencia coherente, sería difícil esperar que la producción cultural de tal sujeto arrojase otro resultado que las «colecciones de fragmentos» y la práctica fortuita de lo heterogéneo, lo fragmentario y lo aleatorio".*[144]

Así mismo, ofrece su noción de «*cultura del simulacro»* como modo cultural propio del sistema *capitalista*, en el que, por ejemplo, nuestra *conciencia histórica* sólo está compuesta por *simulacros* o imágenes falseadoras de la realidad:

[143] Ibid., p. 66.

[144] Ibid., p. 61.

> "*Con bastante coherencia, la cultura del simulacro se ha materializado en una sociedad que ha generalizado el valor de cambio, hasta el punto de desvanecer todo recuerdo del valor de uso, en la cual, según la observación espléndidamente expresada por Guy Devord «la imagen se ha convertido en la forma final de la reificación mercantil» (La sociedad del espectáculo).* [...]. *El incisivo slogan de Guy Devord parece hoy incluso más adecuado para definir la prehistoria de una sociedad despojada de toda historicidad, y cuyo supuesto pasado no es más que un conjunto de espectáculos en ruinas. En esta estricta fidelidad a la teoría lingüística posestructuralista, habría que decir que el pasado como referente se encuentra puesto entre paréntesis, y finalmente ausente, sin dejarnos otra cosa que textos* ".[145]

Tengamos en cuenta que cuando Jameson habla de "*pérdida de la historicidad"*, se está refiriendo a una *pérdida de la conciencia histórica* (recordemos que el hombre, en sentido estricto, no puede perder su *historicidad*). Pero este no es el único ni principal problema que detectamos en su argumentación, puesto que al desarrollar su idea, Jameson no distingue de manera clara, ni la relación horizontal ni causal entre la *pérdida de la historicidad*, y el fenómeno de la *pérdida de la memoria colectiva* o la *crisis epistemológica de la Historia*. Pero si bien, su análisis resulta confuso en este aspecto (como consecuencia de una falta de delimitación de los conceptos que maneja), posee otros elementos muy interesantes.

En definitiva, vemos en Jameson, de nuevo, la cuestión de la *distorsión de la experiencia temporal* como la causa principal del socavamiento o agrietamiento de nuestra *conciencia histórica* (aunque también aludirá a los efectos de esta *distorsión* sobre nuestra capacidad para fundamentar una *memoria colectiva*). A su vez, como indica en el propio título de su trabajo, infiere que la causa de fondo de este problema reside en el modo de vida que ofrece un *capitalismo radical*, y en las relaciones que este guarda con el consumo, la tecnología y la cultura

[145] Ibid., p. 46.

V. Zygmunt Bauman (1925)

Padre de la conocida metáfora de «*modernidad líquida*» (que acuña en su libro de idéntico nombre[146]), Zygmunt Bauman se aproxima a un análisis histórico de las consecuencias que han llevado a esta situación, y marca un antes y un después del siglo XVIII, tras el incremento de la *velocidad del mundo*, que desencadena la era de la técnica.

En su descripción del mundo actual, este autor compara la sociedad de nuestros días con un fluido, esgrimiendo las siguientes razones:

> "*Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo. En tanto los sólidos tienen una clara dimensión espacial pero neutralizan el impacto -y disminuyen la significación- del tiempo (resisten efectivamente su flujo lo vuelven irrelevante), los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo, y están constantemente dispuestos (y proclives) a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es el flujo del tiempo más que del espacio que puedan ocupar: ese espacio, que, después de todo, sólo llenan "por un momento". En cierto sentido, los sólidos cancelan el tiempo; para los líquidos, por el contrario, lo que importa es el tiempo. En la descripción de los sólidos es posible ignorar el tiempo; en la descripción de los fluidos, se cometería un error grave si el tiempo se dejara de lado. Las descripciones de los fluidos son como instantáneas que necesitan ser fechadas al dorso. Los fluidos se desplazan con facilidad. «Fluyen», «se derraman», «se desbordan», «salpican», «se vierten», «se filtran», «gotean» «inundan», «rocían», «chorrean», «manan», «exudan»; a diferencia de los sólidos no es posible detenerlos fácilmente*".[147]

Así, para Bauman, en el mundo se ha producido una "*disolución de los sólidos*" (las ideas, los programas o proyectos, las creencias que insisten en mostrarse

[146] BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad Líquida*, FCE, Buenos aires, 1999.

[147] Ibid., p. 8.

como «*sólidas*», son percibidas de manera negativa, como una losa, como algo violento). Tal inmersión en la *temporalidad*, según esta interesante tesis de Bauman, ha provocado que el hombre sea *tiranizado* por el dinamismo y la provisionalidad de una manera hasta ahora desconocida. La experiencia existencial, convertida en espuma, genera en el hombre una fluctuación contante y forja en él la convicción de que nada es definitivo, cerrado, concluso. Esto, a la par, le hace vivir en una total incertidumbre, que oculta o enmascara mediante diversos mecanismos, como el *consumismo* o como la reclusión del individuo en su individualidad, y su creciente distanciamiento de lo *comunitario*. De igual modo, le hace perder su *raigambre*, pues disuelto como está en los flujos de un océano de informaciones, tendencias, innovaciones y cambios constantes, su *sentido de la historia* se desquebraja y atomiza en la multiplicidad de instantes. La «*modernidad líquida*», por tanto, exenta ya de todo sistema, de toda metafísica y discurso pétreo, liberada del espacio y de basamento alguno, fluye en el devenir constante de su -aparente- libertad.

Según Bauman, la victoria del «*tiempo*» sobre el «*espacio*» (al que identifica como paradigma de la *solidez*), tiene sus consecuencias sobre la *dimensión histórica* del hombre. Al no haber proyecto, tampoco hay *dirección* o *sentido*, y por tanto, la sociedad se encuentra en lo que puede ser considerado un *bucle temporal*; es decir, caminando en círculos, errática. Así mismo, el autor señala que es la misma *aceleración del tiempo* lo que impide que, aun cuando sí lo hay, seamos incapaces de seguir proyecto alguno, ya que éste se torna obsoleto casi de manera instantánea.

> *"La idea de «estado de reposo», la inmovilidad, solo tiene sentido en un mundo que parece inmóvil o al que puede atribuirse ese estado; en un lugar con muros sólidos, caminos rígidos y carteles lo suficientemente firmes para oxidarse. Uno no puede quedarse quieto en la arena movediza. Tampoco puede hacerlo en nuestro mundo moderno tardío o posmoderno, cuyos puntos de referencia están montados sobre ruedas y*

> *tienen la irritante costumbre de desaparecer sin darnos tiempo de leer las instrucciones, digerirlas y aplicarlas".* [148]

A lo largo de varios de sus trabajos[149], Bauman se ha centrado más en radiografiar los síntomas psicosociales que muestra la *posmodernidad* que en las causas que los motivan. Y cuando lo ha hecho, ha señalado a la *sociedad de consumo* y la «*distorsión temporal*» que la primera supone, como las causas principales del resquebraje de la *dimensión histórica*. Su discurso, por consiguiente, aunque original en su enfoque y su estilo (muy rico en lúcidos epítetos), adolece (en lo relativo a la *comprensión* de la *conciencia histórica* imperante) de una visión auténticamente integradora y analítica del fenómeno al que apunta.

VI. Gilles Lipovetsky (1944)

El sociólogo Gilles Lipovetsky (1944), en "*L´ere du vide*" (1983) describe el aspecto que presenta la cultura actual (sujeta a distintas hipertrofias como la consumista, la tecnológica, o la informativa) en donde la *historia*, en tanto *dirección* procesual, parece un proyecto parcialmente concluso.

> "*Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañado de los innumerables descubrimientos por el sobrearmamento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya*

[148] BAUMAN, Zygmunt. *La Globalización: Consecuencias humanas*. FCE, México D.F, 1999, p. 104.

[149] Además de los citados en este epígrafe, véanse de este autor: "*Comunidad*" (Siglo XXI, Buenos Aires, 2003), "*Vidas desperdiciadas*" (Paidós, Madrid, 2005), "*Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*" (Paidós, Barcelona, 2007) y "*Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales"*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis."[150]

La vida del hombre actual, que ha abandonado todo verdadero discurso revolucionario, que repele toda "*ideología dura*", donde el individuo es "*flotante y tolerante*", discurre en cierto sentido sumida en una suerte de inmovilidad, ya que su *horizonte vital* se perfila como algo empastado, unidimensional, en el que el presente, pasado y futuro ya sólo son sólo perspectivas nominales de «*lo mismo*». Podemos detectar, por tanto, en el pensador francés, referencias más o menos veladas a lo que aquí entendemos como una *pérdida de la conciencia histórica*. Pero más allá de lo apuntado, no entra Lipovetsky en su trabajo, a profundizar sobre los elementos que constituyen ese «*vacío*» en nuestra *dimensión histórica*, ni tampoco a acometer análisis histórico alguno -más que la mención a las generalidades del proyecto moderno y a su *individualismo* característico- para buscar una base demostrativa sobre la que argumentar su discurso. De cualquier modo, el autor ofrece nuevas perspectivas que nos ayudan a enriquecer nuestra manera de comprender el problema que aquí nos ocupa.

"*Sin embargo no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimación total; en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y «humanos». De modo que si el proceso de personalización introduce efectivamente una discontinuidad en la trama histórica, también es cierto que persigue, por otros caminos, una obra secular, la de la modernidad democrática-individualista. Ruptura aquí, continuidad allá, la noción de sociedad posmoderna no expresa otra cosa: concluida una fase, aparece otra*

[150] LIPOVESTKY, Gilles. *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona, 2009, pp. 9-10.

nueva, unida por lazos más complejos de lo que parecen a primera vista, a nuestros orígenes políticos e ideológicos."[151]

Mediante la visión continuista de que la *posmodernidad* forma parte de la *Era Moderna* que defiende Lipovetsky (otros autores también se refieren a una «*modernidad tardía*»), el autor nos explica cómo el hombre, profundamente *individualista* (él habla de un "*hiper-individualismo*") y *narcisista*, de nuestro tiempo, continúa el patrón marcado por la *modernidad*; y lo ha hecho en aras de su libertad, prolongando de este modo también la paradójica lucha frente a los medios que él mismo ha dispuesto para la consecución de su proyecto. Con todo, a los ojos de Lipovetsky, semejante proceso de vaciamiento no es necesariamente negativo, sino que el «*narcisismo*» y el proyecto individualizador *posmoderno* de los que habla, ofrecen a su juicio ciertos aspectos que han ayudado a *humanizar* las sociedades actuales.

VII. Jean Braudillard (1929-2007)

Sin duda, se trata Braudillard de un autor muy prolijo en lo que respecta a cuestiones relativas a las patologías relacionadas con la *dimensión histórica*, pero seremos muy sucintos a la hora de tratarlo (debido a que consideramos que no aporta nada significativo a lo ya dicho) y procederemos a simplemente a apuntar algunas de sus ideas respecto a nuestro objeto de estudio.

En "*Les stratégies fatales*" (1983), cuenta Braudillard cómo el hombre occidental ha ido perdiendo progresivamente su "*sentido histórico*" a partir de la «*aceleración del mundo*» generada por la fragmentación y la creciente velocidad a la que la *tecnología*, la *hipercomunicación* y el *supercapitalismo* nos someten[152]. La realidad "*se fuga*", se nos escapa de las manos debido a la imparable maquinaria de los medios de comunicación, la industria y el consumo; en definitiva, de una «*técnica»* que se ha emancipado de nosotros y ahora nos

[151] Ibid., p.11.

[152] Cfr. BRAUDILLARD, Jean. *Las estrategias fatales*. Barcelona, Anagrama, 1984.

gobierna. Esta *huída* de la realidad, es entendida por Braudillard como el "*final de la historia*", como un momento en el que el tiempo ha dejado de existir para convertirse en una pasta informe ante nuestros ojos.

Según el filósofo francés, buscamos retener la historia en documentos, en archivos y bibliotecas, pero es una tarea inútil cuando el tiempo ha sido aniquilado, cuando ya hemos perdido nuestra *perspectiva histórica* (es decir, nuestra *conciencia histórica*) y para nosotros no hay ya *pasado*, *presente* o *futuro*. Y aunque él no lo expresa así, tras la tesis de Braudillard se esconde la afirmación de que *el tiempo ha muerto* [153].

Otro ejemplo de esta misma idea, lo podemos encontrar en su obra "*Amérique*" (1986), en donde el autor define como «*éxtasis de la polaroid*»[154] al fenómeno por el que el hombre se aferra satisfecho a la superficie de lo real, y se ancla al refugio o salvavidas del instante. Por último, también pueden resultar de interés sus reflexiones sobre nuestro modo de entender el tiempo, de experimentar la historia y o de cómo realizar el ejercicio historiográfico en "*L´ilusion de la fin*" (1992)[155] y su ensayo "*The end of the Milenium or the Countdown*" (1997)[156].

VIII. Manuel Cruz (1951)

En uno de los trabajos más recientes que encontramos sobre nuestro objeto de estudio, nos encontramos con el ensayo "*Adiós, historia, adiós*" (2012) de Manuel Cruz. En esta obra, Cruz analiza la relación que el hombre actual mantiene con el *pasado* y el *futuro*.

[153] Años después de "*Las estrategias fatales*", Braudillard añadirá que la *tecnología de la comunicación* (televisión, publicidad, periodismo, redes etc.) nos ha conducido a un "*tiempo de la miniaturización*", es decir, aquel en el que todo queda reducido a minúsculos instantes. BRAUDILLARD, Jean. "*El éxtasis de la comunicación*" en VVAA. *La posmodernidad*. Op.cit.

[154] BRAUDILLARD, Jean. *América*. Barcelona, Anagrama, 1987, p. 56.

[155] BRAUDILLARD, Jean. *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*. Anagrama, Barcelona, 1993.

[156] BRAUDILLARD, Jean. "The End of the Milennium or the Countdown" en *Economy and Society*, 26, 4, (1997), pp. 445-472.

Y aunque, en principio, el título y el prefacio de la obra parecen concomitar muy estrechamente con nuestro objeto de estudio y planteamiento, la posterior lectura nos muestra que no es así. El trabajo termina por desvanecerse en su desarrollo, que -a nuestro juicio- resulta deslavazado y adolece del suficiente rigor analítico. Se trata de un conjunto de ideas, intuiciones y preguntas en el que el autor señala algunos de los elementos trabajados en nuestra investigación, pero lo hace desde un estilo muy divulgativo, con la intención de ofrecer una panorámica de conjunto, pero sin entrar lo suficiente en ninguna de las cuestiones más relevantes.

Cruz no ofrece una distinción entre las crisis de la «*Historia-ciencia»*, la «*conciencia histórica»* y la «*memoria histórica»* de la sociedad occidental, sino que mezcla los tres elementos teóricos de manera arbitraria y ciertamente confusa. Por esa razón, tampoco procede a desgranar y clarificar conceptualmente los distintos fenómenos que afectan a nuestro conocimiento y *vivencia* de la historia[157], sino que se mueve por algunas de esas *patologías* que le son propias sin fundamentar la lógica interna que guardan entre sí.

En lo que respecta a la cuestión de causalidad, tampoco aporta este autor ninguna novedad especialmente significativa respecto a lo dicho por alguno de los pensadores ya comentados. Alude someramente a la relación que la *fragmentación social* y el *presentismo* actual guardan con la crisis de identidad del hombre *pos-ilustrado*, con la historia reciente de Europa, y los rasgos del *modus vivendi* capitalista.

Por otra parte, Cruz indica en su diagnóstico la *necesidad* o *desafío* que se encuentran las sociedades actuales de afrontar la nueva -y titánica- tarea de integrar los contenidos históricos dentro de sus proyectos en común y de

[157] Manuel Cruz no ofrece una distinción entre la *crisis de la historia-ciencia*, la *conciencia histórica* y la *memoria histórica* de la sociedad, sino que mezcla los tres elementos teóricos de manera arbitraria y ciertamente confusa (lo que en absoluto quiere decir, que no los domine, puesto que se trata de uno de nuestros mayores especialistas).

configurar una *memoria histórica* -vamos a decir- *adecuada*[158]. Pero no aboceta apenas medios para afrontar la empresa, más bien se limita a lanzar interrogantes.

Sí, en cambio, resulta destacable la brillantez de algunas relaciones intercontextuales que ofrece, así como la fuerza de varios pasajes de su trabajo. Así, por ejemplo, nos encontramos con el siguiente, en el que alude de esta manera a los efectos que genera el «*presentismo*» que fagocita al mundo actual:

> "*Somos la nueva naturaleza incapaz de entenderse a sí misma, incluyendo en esta incapacidad la extrañeza ante su pasado. Meras estatuas de sal, fragmentos de materia inerte incorporados a lo real que solo conservan la forma humana y el gesto antiguo de mirar atrás, apenas un residuo cuando tales fragmentos se creían habitados por un alma y dueños de su propio destino. La constitución de la ruina descrita afecta a dimensiones constituyentes de la manera de pensarnos a nosotros mismos* […]. *Precisamente porque nuestra historicidad no es otra cosa, en definitiva, que la dimensión intersubjetiva de nuestra temporalidad, en el instante en el que aceptamos la lógica de permanente ruptura con el pasado, estamos asumiendo de forma tan automática como inexorable, la lógica de nuestra propia caducidad. Si nosotros nos declaramos otros, radicalmente distintos a quienes nos precedieron, en nombre de los mismos nada de nosotros ni de lo que hagamos, tiene la menor posibilidad de trascendernos y ser recogido como propio por quienes residan en el porvenir.* […] *¿Quién prestará atención a lo que dejamos dicho? ¿A quién importará lo que en su*

[158] Tanto en este ensayo, como en su obra "*Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad e historia"* (Anagrama, Barcelona, 2005), así como en la conferencia que ofreció en la Fundación Juan March ("*El desprestigio del pasado*" en www.march.es), Manuel Cruz se limita a ofrecer respuestas negativas a cerca del aspecto que debería presentar la *conciencia histórica* y la *memoria histórica* atendiendo a las exigencias de nuestro tiempo: es decir, desde principios éticos y de equilibrio social, se pronuncia sobre cómo no deben ser esas propuestas (tanto filosóficas, científicas o gubernamentales). Tal ausencia de fórmulas constructivas claras, está en total sintonía -como casi no puede ser de otro modo- con esa enorme cautela y escepticismo, tan propios del pensamiento *posmoderno*.

momento pudimos pensar? […] *Maldito presente, que todo lo engulle*".[159]

En cualquier caso, "*Adiós, historia, adiós*", es de los escasos libros publicados hasta la fecha, que se han centrado, con una mirada de conjunto y de manera exclusiva en los fenómenos o patologías que afectan a nuestra *dimensión histórica* y al abanico de cuestiones que le conciernen.

IX. OTROS AUTORES

La pérdida de la *conciencia histórica* ha sido de los tres constitutivos que conforman la *deshistorización*, el menos trabajado de forma aislada. Principalmente, nos encontramos con obras en las que la pérdida de la *conciencia histórica* aparece abordada de manera transversal o meramente aludida al respecto de otras cuestiones.

De cualquier modo, sí podemos encontrar obras realizadas *ad hoc* para hablar de ella. Veamos algunos autores de ambos grupos, que se han ocupado de esta cuestión:

Gilles Deleuze y Felix Wattari, Hal Foster, Bernard Stiegler, Herschel Weinrauch, Raymond Aaron, Rodolfo Agoglia, Roy Wilkinson, Sergei Moscovici, Paul Virilio (en varias de sus obras aborda la cuestión de la dispersión temporal), Luis Suárez Fernández, Jacobo Muñoz, Susan A. Crane, Sharon Macdonald, Enrique Krauze, David Edwards y Michael Jacobs, Lévy Bernard-Henry, Paolo Virno, Peter Seixas, Jürgen Straub, Pak Yong-Hŭi, Augusto Pérez Lindo, Sophie Wahnich, Nicole Tutiaux-Guillon y Didier Nourrison, Stefan Berger, etcétera.[160]

[159] Cfr. CRUZ, Manuel. *Adiós historia, adiós*. Nobel, Oviedo, 2012, pp. 248-249.

[160] En orden de aparición: Cfr. DELEUZE, Gilles y WATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia, 2012.; cfr. FOSTER, Hal. *Introducción al posmodernismo*. Kairós, México D.F, 1998; cfr. STIEGLER; Bernard."*La Technique et le temps*" en *La désorientation*, Galilée, Paris, 1996; cfr. *WEINRAUCH, Herschel. Adanism: Themid-point of philosophy, ideology, politic and religion for today and tomorrow*. Madrid; AZ, Tucson, 1954; cfr. AGOGLIA, Rodolfo M. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980; cfr. WILKINSON, Roy. *The changing mind of man: the historical*

4.2. PÉRDIDA DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Resulta muy problemático hablar de las relaciones de causalidad que hay entre el fenómeno en sí, y los mecanismos que generan nuestra tendencia al olvido de nuestro pasado. En los trabajos consultados tampoco hemos encontrado ni una argumentación –que nos parezca- lo suficientemente satisfactoria, ni consenso alguno. Por eso, de momento reuniremos a estos fenómenos alrededor de la misma causa hacia la que apuntan: la *pérdida de la memoria colectiva.*

Entendemos que pertenecen al grupo de la «*pérdida de la memoria histórica»*, todos aquellos fenómenos que guardan una relación de interdependencia con el debilitamiento u olvido de los *contenidos históricos* que poseen sociedades e individuos.

---

development of human consciousness. Forest Row, Sussex, 1980; cfr. MOSCOVICI, Sergei. *La era de la masa. La creación de la psicología social*. FCE, México D.F, 1985; cfr. VIRILIO, Paul. *War and Cinema. The Logistics of Perception*. Londres-Nueva York, Verso, 1989. (también de este autor VIRILIO, Paul. *Velocidad y política*. Buenos Aires, La Marca, 2006; cfr. VIRILIO, *La bomba informática*. Cátedra, Madrid, 1998; cfr. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Luis. Europa: una conciencia histórica en la encrucijada*. Universidad de Valladolid, 1972. Valladolid; cfr. MUÑOZ, Jacobo. *Filosofía de la historia: origen y desarrollo de la conciencia histórica*. Biblioteca Nueva, D.L. 2010; cfr. CRANE, Susan A. *Collecting and historical consciousness in early nineteenth-century Germany*. Ithaca-Cornell University Press, Nueva York, 2000; cfr. MACDONALD, Sharon. *Approaches to european historical consciousness relfetions and provocations: results of the Project European historical consciousness*. Körberg-Stifung, Hamburg, 2000; cfr. BERNARD-HENRY, Lévy. *Reflexiones sobre la guerra, el mal y el fin de la historia*. Ediciones B, Barcelona, 2002; cfr. VIRNO, Paolo. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Paidós, Buenos Aires, 2003; cfr. KRAUZE, Enrique. *Travesía liberal: Del fin de la historia a la historia sin fin*. Tusquets. 2003. Barcelona; cfr. EDWARDS, David y JACOBS, Michael. *Conscious and unconscious in historical perspective*. Open University Press, Maidenhead, 2003 (un trabajo que enfoca la *pérdida de la conciencia histórica* desde un punto de vista psicológico); cfr. SEIXAS, Peter (eds.). *Theorizing historical consciunsness*. University of Toronto Press, Toronto, 2004 (también de este autor, *Progress, Presence and Historical Consciousness. Confronting past, present and future in Posmodern Time*; cfr. JONES, Jason B. *Lost causes: historical consciousneess in Victorian literatura*. Ohio University Press, Columbia, 2006; cfr. STRAUB, Jürgen. *Narration, identity, and historical consciousness*. Berghahn Books, New York-Oxford, 2005; cfr. YONG-HŬI, Pak. *Historical consciousness in multiethnic multiracial nations: history of conflict and seeking solutions for co-existence*, Ch´op´an, Seúl, 2009; cfr. PÉREZ LINDO, Augusto. *El mundo en vísperas: filosofía y conciencia histórica*. Biblos, Buenos Aires, 2012; cfr. *WAHNICH, Sophie. Résister à la «crise de la conscience historique»*. Labyrinthe, vol.3, núm. 29, 2008, pp. 105-120; cfr. *TUTIAUX-GUILLON, Nicole y NOURRISON, Didier. Identités, mémoires, conscience historique*. Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 2003; cfr. BERGER, Stefan y CONRAD Christoph. *The past as history: national identity and historical consciousness in modern Europe*. Palgrave Macmillan, Basingsotke, 2015; etc. (en la "*Bibliografía*" puede consultarse una selección más amplia de obras y artículos que hemos consultado respecto a este tema).

Entroncan, pues, con este grupo, varias patologías que han sido señaladas por la intelectualidad occidental durante el siglo pasado y el actual. Como se ha indicado en el capítulo anterior, podemos distinguir esas patologías en cuatro principales subgrupos de fenómenos: el de «*preferencia por el olvido*», el de «*abandono de la tradición*», el de «*pérdida de la identidad*» y el de «*decadencia de la cultura*».

Pero sin lugar a dudas, si realizáramos una simple reducción fenomenológica, vemos como detrás de todos esos fenómenos vibra poderosamente el del «olvido». Es más, toda la cuestión de la «*memoria*», imbrica, de manera inexorable con la del «*olvido*». Ambos forman un par fundamental de la *Teoría de la Historia*, y abren una infinita problemática sobre las relaciones esenciales que estos conceptos guardan. *¿Puede la memoria en algún caso ser objetiva? ¿está siempre mediatizada por el olvido?, ¿es el olvido una necesidad?, ¿es el olvido un constituyente de nuestra identidad?, ¿en qué debe consistir el equilibrio necesario entre ambas?, ¿quién articula la memoria de un pueblo?, ¿quién la puede legitimar?, ¿a caso no existen, ciertos "abusos de la memoria", como indica Todorov[161], que deben ser evitados o subsanados?, ¿no debe tener la memoria sus límites?, ¿qué consecuencias éticas laten detrás de todas estas cuestiones?, ¿qué papel desempeña en todos estos asuntos el «perdón»?*[162]

Cuestiones de enorme interés y complejidad, que aunque no podemos desarrollar aquí, sí es necesario recordar para tener presente en todo momento la dificultad que presenta la cuestión de «*pérdida de la memoria histórica*» y evitar así una trivialización del mismo.

[161] Cfr. TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Paidós. Barcelona, 2000.

[162] El «*perdón*» ha sido una de las cuestiones más abordadas por el pensamiento de las últimas décadas, desde el nivel ético que ofrece el par *memoria-olvido.* Contra la idea de que quienes comprenden al *olvido* como una medida para, por ejemplo, acabar (imitando a la *dammnatio memoriae* de los antiguos romanos) de manera definitiva, con ciertas injusticias históricas o con el recuerdo de personajes que han resultado nefastos para la humanidad (o para ciertos posicionamientos políticos). Contra esta idea, otros pensadores se cuestionan si lo necesario no será más bien el «*perdón*», esto es, la «*caridad*» o «*magnanimidad*» del ser humano ante el camino y los errores del prójimo sin tener que recurrir de manera dirigida al *olvido*. Resultan formidables las ideas de H.G Gadamer, Emmnauel Lévinas, Paul Ricoeur o Arendt al respecto. Una obra sobre reciente sobre este tema y de un autor español es: cfr. CRESPO, Mariano. *El perdón. Una investigación filosófica*. Encuentro, Madrid, 2002.

Pero dejando a un lado las cuestiones más teóricas, lo que se muestra como evidente es que nuestra acuciante *pérdida de memoria* ha sido constatada y entendida en incontables ocasiones como nociva y precursora de una *decadencia* civilizatoria. Veamos, en definitiva, lo que algunos de nuestros pensadores han comentado sobre el tema.

I. José Ortega y Gasset (1883-1855)

Ortega, como una de las mentes más lúcidas de su tiempo, fue también uno de los primeros filósofos del siglo XX, en advertir los cambios que sobre la *vivencia histórica* y la *percepción de la temporalidad* comenzaban a manifestarse en el mundo occidental. En su artículo de 1929 -y fijémonos en lo significativa que resulta la fecha-, titulado "*El hombre a la defensiva*" (1929) dice:

> *"Desgraciadamente, la falta mayor de nuestro tiempo es la ignorancia de la historia. Nunca, desde el siglo XVI, el hombre medio ha sabido menos del pasado".*[163]

Un año más tarde, en el artículo "*No ser hombre de partido*" (1930), Ortega afirma:

> *"Muchas veces he hecho notar que la ignorancia de la historia padecida por el hombre culto de ahora es una de las más grandes desdichas que aquejan a nuestro tiempo. Son innumerables los motivos que obligan a pensar así".*[164]

Pero será en 1930 con "*La rebelión de las masas*", cuando el filósofo español abocetará con mayor detalle algunos de los aspectos propios de la *deshistorización*, especialmente aquellos que aluden a una *pérdida de la memoria*

[163] ORTEGA Y GASSET, *José. Obras completas, II,* Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid, p. 646.

[164] ORTEGA Y GASSET, *José. Obras completas, IV,* Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid p. 79.

histórica: el «*desinterés por la historia*», la «*aceleración del tiempo*», el «*presentismo*» o la «*soberbia hacia el pasado*».

Como acabamos de leer en las citas anteriores, Ortega apunta al desconocimiento de la historia como uno de los problemas más preocupantes y necesarios de su tiempo. Pero la novedad que introduce al respecto en "*La Rebelión de las masas*", es la de plantearse las causas históricas que propiciaron ese giro hacia la ignorancia del pasado. Aunque Ortega tampoco abordará de manera exhaustiva la cuestión de los orígenes del problema al que apunta ni tampoco la anatomía que presenta ese *debilitamiento de la memoria*, sí señala (como harán la mayoría de pensadores que le preceden) a la *crisis de la modernidad* en el siglo XIX como motivo del abandono de la *memoria histórica*:

> "*Las gentes más «cultas» de hoy, padecen una ignorancia histórica increíble. Yo sostengo que hoy sabe el europeo dirigente mucha menos historia que el hombre del siglo XVIII y aun del XVII. Aquel saber histórico de las minorías gobernantes –gobernantes sensu lato- hizo posible el avance prodigioso del siglo XIX. Su política está pensada –por el XVIII- precisamente para evitar los errores de todas las políticas antiguas, está ideada en vista de esos errores, y resume en su sustancia la más larga experiencia. Pero ya el siglo XIX comenzó a perder la «cultura histórica», a pesar de que en su transcurso los especialistas la hicieron avanzar muchísimo como ciencia. A este abandono se deben precisamente sus peculiares errores que hoy gravitan sobre nosotros. En su último tercio se inició –aun subterráneamente-, la involución, el retroceso a la barbarie; esto es, a la ingenuidad o primitivismo de quien no tiene u olvida su pasado*".[165]

También fue Ortega uno de los primeros pensadores en ocuparse del aspecto psicológico que motivan los fenómenos de deformación de la condición histórica que ya en su época comienzan a advertirse. Así, por ejemplo, entiende como fundamental a la hora de comprender el problema, la actitud de «*soberbia hacia el*

[165] ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Tecnos, Madrid, 2008, p. 226.

pasado» que se ha generalizado en el europeo de su tiempo. Al tiempo, piensa que la *soberbia* nos aleja de lo que considera la misión fundamental de todo conocimiento histórico que, para Ortega es la de servirnos como «*maestra de vida*», en tanto nos evita cometer los errores del pasado.

> *"¿Cuál es, en resumen, la altura de nuestro tiempo? No es plenitud de los tiempos, y, sin embargo, se siente sobre todos los tiempos sidos y por encima de todas las plenitudes. No es fácil de formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época. Cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía. ¿Qué expresión elegiríamos? Tal vez esta: más que los demás tiempos e inferior a sí misma. Fortísima y a la vez, insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas".*[166]

Vemos además en este fragmento el anhelo de hacer «*tabula rasa*» con la historia, que (como se abordará en nuestro análisis histórico), no se trata de un fenómeno en absoluto original del siglo XX, sino que hunde sus raíces unos siglos atrás. Ortega, indudablemente, lo sabía, pero viene a indicar que ese desprecio es hoy mucho más injustificado, generalizado y peligroso.

> "*Esta grave disociación de pretérito y presente es el hecho general de nuestra época, y en ella va incluida la sospecha, más o menos confusa, que engendra el azoramiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que de pronto, nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales, que los muertos no se murieron de broma, sino completamente; que ya no pueden ayudarnos. El resto de espíritu tradicional se ha evaporado. Los modelos, las normas, las pautas, no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo –sean de arte, ciencia o de política-. El europeo está solo, sin muertos vivientes a su vera; como Pedro Schlemihl, ha perdido su sombra".*[167]

[166] Ibid., p. 157.

[167] Ibid., p. 156.

Antes, en los ensayos "*Miseria y esplendor de la traducción*[168]" (1937) y "*Alrededor de Goethe"*[169] (1949), Ortega ya había advertido sobre la falta de modelos –éticos o estéticos- o la animadversión de los occidentales por adquirirlos. Los modelos heredados son identificados como trabas, obstáculo, limitación. Por tanto, la historia nos resulta a los hombres de hoy un impedimento y no una *donación*.

Es perfectamente consciente nuestro pensador de que, lejos de ser una cuestión menor, la *pérdida de la memoria* en la que se traducen todos los fenómenos que detecta, supondrá el irremediable ocaso de Occidente. Necesitamos de ella de manera imperiosa, como única guía posible para alumbrar nuestros pasos. Cualquier decisión que no sea adoptada bajo su sombra, nos conducirá de nuevo al desastre. Los *totalitarismos comunistas* y *fascistas* del siglo XX, nos dice, son buena muestra de ello.

> *"Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpitar todo el suelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella".*[170]

II. Stefan Zweig (1881-1942)

En el artículo del novelista y ensayista Stefan Zweig "*Europäisches Erbe*" (1936) encontramos una pronta advertencia del proceso de *pérdida de la memoria histórica* que se extenderá por el siglo XX. Piensa Zweig que la tendencia al olvido es *natural* a la humanidad, propia de cualquier época y momento de nuestra historia. Pero, aunque no da razones, sí intuye que en nuestro periodo esa

[168] *ORTEGA Y GASSET, José. Miseria y esplendor de la traducción.* En: *Obras completas,* V. Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid, pp. 431-452.

[169] *ORTEGA Y GASSET, José. Alrededor de Goethe.* En: *Obras completas,* X. Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid, pp. 58-72.

[170] ORTEGA, J. *La rebelión de las masas*. Op. cit. pp. 230-231.

tendencia hacia el olvido parece agudizarse. De este modo se admira de cómo es posible que tras el brutal desastre que supuso la "*Primera Guerra Mundial"*, los europeos hayan pasado página con tanta premura:

> "*Ninguna época* [...] *pudo conocer con mayor penetración que la nuestra ese instinto profundo de toda una generación, por olvidar, por querer olvidar. Y es que parece existir una misteriosa relación entre la intensidad de la verdad y la premura con que la rehúye la conciencia: cuanto más vigorosamente se instala la voluntad de conocimiento, más fuerte es el esfuerzo por querer liberarse de la presión, del tormento de ese conocimiento. De otro modo, nunca habría sido posible que, en este mismo año, tras la guerra más terrible de la humanidad, la gente haya olvidado ya hoy en su mayoría toda su vivencia trágica y todo su conocimiento de esos cinco años".* [171]

Zweig entiende al olvido como una *tentación permanente*, como una especie de *némesis* que a modo de fuerza contraria está permanentemente al acecho en nuestro *pensar*. Para el autor vienés, existe en el hombre una suerte de maniqueísmo entre las fuerzas del conocimiento y las del olvido. El *olvido*, para él, es una poderosa fuerza que, como a Prometeo nos expulsa una y otra vez de la cumbre, nos condena una y otra vez a volver a empezar la tarea de ser humanos. "*Toda vivencia carece de sentido si es efímera y se pierde de continuo, y toda verdad es inútil cuando vuelve a olvidarse*"[172], afirma Zweig. El *olvido*, según su perspectiva, es una niebla que nos embrutece, nos barbariza. Por eso, Zweig en absoluto acepta o defiende la necesidad del *olvido*, sino que la ataca frontalmente. Aunque para él, el olvido viene a ser una suerte de *destino* (de "*tragedia*"), se lo puede frenar o mitigar si tenemos a la *memoria* siempre presente como tarea.

[171] ZWEIG, Stefan. *El legado de Europa*. Acantilado, Barcelona 2013, p. 284.

[172] Ibid., 288.

III. Alain Finkielkraut (1949)

El pensador francés Alain Finkielkraut es uno de los autores que más se ha ocupado (aunque siempre de manera transversal al tema principal de sus obras) de las patologías actuales que afectan a nuestra la *dimensión histórica*. Por ello, podríamos enmarcarlo dentro de varios de los epígrafes que componen este capítulo, pero si decidimos situarlo en éste es por la especial atención que ha dedicado a la cuestión de la *memoria* y el *olvido*.

Lamentablemente, no ahonda Finkielkraut en los orígenes históricos de la *pérdida de la memoria*, ni (como el resto de autores) realiza una distinción sistemática de los fenómenos que en torno a ella advierte. Aun así, su erudición, capacidad expositiva y profundidad a la hora de atender algunos de los temas que nos ocupan, resultan largamente enriquecedores.

En "*L´Humanité perdú*" (1996) aborda de lleno la problemática que surge en nuestro tiempo en torno a la preferencia por el *olvido*, pues la *memoria* (entendida de un modo amplio) ahora se ha convertido en problemática, en un lastre del que resulta ventajoso desembarazarse.

> *"*[...] *inhumana es la determinación del hombre por el suelo y por la sangre, y no menos inhumana es la vida titubeante al que se le priva de las bases terrestres de su existencia".* [173]

Según Finkielkraut, Occidente no puede pagar con el alto precio del olvido sus cuitas, por duras que estas resulten. El desalojo del hombre del *territorio* de la historia, desemboca necesariamente en una «*deshumanización»*.

> "*Si se hace abstracción de su pertenencia y de su arraigo en un medio particular, el hombre ya solo es un hombre. Y al ser sólo un hombre – una pura conciencia sin ataduras y sin domicilio- ya no es un hombre. No es la extraterritorialidad lo que humaniza, sino, por el contrario, el lugar al que se le adscribe y la inherencia de un mundo ya dotado de*

[173] FINKIELKRAUT, Alain. *La humanidad perdida: Ensayo sobre el siglo XX*. Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 142-143.

> *significación. La fuerza práctica de este argumento que el pensamiento romántico opone a la filosofía de la Ilustración ha adquirido, como escribe Arendt, un «carácter irrefutable» en los tiempos tenebrosos de la persecución y el exilio."*[174]

En "*L´ingratitude*" (1999), retoma sus ideas contra el desarraigo del *universalismo*. Le parece a Finkielkraut un terrible error la esperanza occidental en un *multiculturalismo* que, tras la misión de allanar el terreno, de eliminar obstáculos, de alcanzar por fin un consenso global, promueva o invite al olvido, o que nos sumerja en el lodo de la homogenización. Como indica este autor, el hombre está sustancialmente sujeto a una *memoria* y, por consiguiente, a una *comunidad* y un *espacio*. Desoír tal verdad inexorable es para Finkielkraut un horrible acto de automutilación.

> *"Mientras Burke invocaba a la historia para hacer prescriptivas las tradiciones, el sentido histórico afirma hoy que el pasado ha prescrito y condona a los vivos toda deuda que puedan tener con los desaparecidos. No se trata ya de ampliar el sufragio a los hombres de antaño, como Chesterton quería, sino, al contrario, de desalojarlos de nuestras asambleas y de nuestras almas para que podamos vivir a gusto, es decir, sin ellos".*[175]

Finkielkraut carga sobre la idea de que *el olvido* sea una vía adecuada (ni ética, política, cultural o humanísticamente) para encontrar una homogenización que permita la convivencia armónica de la humanidad. O en otras palabras: para solucionar los conflictos enquistados que hay en el mundo, la solución, según Finkielkraut, en absoluto pasa por la exaltación del *olvido*. En "*La ingratitud*", expresa estas ideas a partir del último medio siglo de historia del *Pueblo Judío*, al que presta especial atención.

> "*Ciertamente, uno puede separase de su nación y repudiar toda identidad común. Mas un desarraigamiento tal, no libera entonces al ciudadano y sus ideales, sino al hombre privado y al consumidor. Israel*

[174] Ibid., 1998, pp. 140-141.

[175] FINKIELKRAUT, Alain. *La ingratitud*. Anagrama, Barcelona, 2001, p. 127.

> *tiende a convertirse en un estado postsionista, pero como habría dicho Tocqueville en un determinado sentido: en el sentido que el gusto por el bienestar ha pasado allí a ser el gusto nacional y dominante. Muy lejos ya de los padres fundadores, la normalidad a la que aspiran los nuevos israelíes es la de la economía capitalista, la de la sociedad de la abundancia y de esa libertad que Benjamin Constant definía como el apacible goce de la independencia privada*". [176]

Si lo observamos con detenimiento, podemos localizar en este fragmento varios elementos interesantes. En primer lugar, nos habla de la *negación del olvido* como posibilidad de resolución de problemas; en segundo lugar, nos presenta el vínculo existente entre el modo de vida burgués y la tendencia hacia el olvido (como veremos en la segunda parte de nuestra investigación); en tercer lugar, apunta hacia el *capitalismo* como manifestación económica y estructura social de ese pensamiento *burgués*; y en cuarto lugar, muestra la extensión de lo que nosotros llamamos *deshistorización de Occidente* a un pueblo eminentemente histórico como es el *judío*.

Finkielkraut entiende la problemática de la *memoria* que se ha desplegado en nuestro tiempo, como un fenómeno que padecemos desde que ésta se torna abiertamente conflictiva tras la "*Segunda Guerra Mundial"*.

> "[…] *la idea del deber recordar es reciente. Algo impuesto a las generaciones que, nacidas después de la guerra, no se acuerdan propiamente, hablando, de nada*."[177]

Por último, citaremos un fragmento de "*Nous autres, modernes*" (2005) que nos habla de la «*decadencia de la cultura*» de otro de los fenómenos que aquí vinculamos con la p*érdida de la memoria histórica*.

> "*Cuando cultura se identifica con lo que ya está ahí, y cuando todas las experiencias de la realidad son consideradas igualmente históricas,*

[176] Ibid., p. 68.

[177] Ibid., p. 70.

igualmente ficticias, igualmente válidas, ya no queda cultura general, sin una pululación de identidades particulares ligada por la cultura común de los aparatos, de las normas, de las reglas, de las operaciones en vigor en el universo de la técnica y del mercado. Nuestro tiempo reemplaza esta ascensión sin fin que es la «cultura animi» por la horizontalidad sin fin de las prácticas culturales, y no concede la estampilla de la universalidad más que a la batería de pericias que requiere la razón instrumental".[178]

IV. Byung-Chul Han (1959)

El autor de origen coreano Byung-Chul Han alude en "*Transparenzgessellschaf*" (2012) a lo que puede ser considerado una *pérdida de la memoria histórica* (y en cierto modo, también de la *conciencia histórica*).

La tesis de la que parte es que en la sociedad actual se ha perdido la «*vida narrativa*», que ha sido sustituida por lo que él llama «*sociedad explicativa*». Ello acarrea distintas consecuencias, entre las que destaca una «*distorsión de la experiencia temporal»* (o, como él dice, una "*disociación y dispersión*" de la misma) que deriva en la «*pérdida de la memoria histórica»*.

"*El exceso de positividad que domina la sociedad actual, es un indicio de que ha perdido la narratividad. También la memoria queda afectada por ello. Su narratividad la distingue del acumulador, que trabaja de forma meramente aditiva y acumula. Las huellas de la memoria, en virtud de su historicidad, están sometidas a una constante reordenación e indescripción. En contraposición a esta reelaboración, los datos almacenados aparecen como iguales a sí mismos*".[179]

Y continúa:

[178] Finkielkraut, Alain. *Nosotros los modernos*. Encuentro, Madrid, 2006, p. 154.

[179] BYUNG-CHUL, Han. *La sociedad de la transparencia*. Herder, Barcelona, 2013, pp. 63-64.

> **"**[…] *hoy la memoria se positiva como un montón de residuos y de datos, como un «almacén de trastos» o un «depósito» que está lleno a tope* […] *de todas las imágenes posibles y símbolos gastados, totalmente desordenados y mal conservados. Las cosas en el almacén de trastos, se limitan a yacer las unas con las otras, no están estratificadas. Por eso les falta la historia. No pueden recordar no olvidar*". [180]

No hay hasta este punto nada nuevo en la tesis de Han. Por ejemplo, Bauman, ya había recurrido con anterioridad al epíteto del "*residuo*", para aludir al modo en el que nuestra cultura (y por ende, nuestros recuerdos) se despliegan ante nosotros como una posibilidad de permanente obsolescencia.

> "*La crisis de la época actual no es la aceleración, sino la dispersión y la disociación temporal. Una discronía temporal, hace que el tiempo transcurra sibilante sin dirección y se descomponga en una mera sucesión de presentes temporales, atomizados. Con ello, el tiempo se hace aditivo, y queda vacío de toda narratividad.* […] *Puesto que por sí misma la aceleración no representa el auténtico problema, su solución no está en la desaceleración. La mera desaceleración no engendra ningún tacto, ningún ritmo, ningún aroma. No impide precipitación en el vacío*". [181]

Aunque se detectan varias imprecisiones terminológicas que pueden conducir a la confusión, resulta sin duda interesante el enfoque de Han, para quien el problema *deshistorizador* no reside en la *aceleración del tiempo* (a diferencia de tantos autores *posmodernos*) sino en el *desajuste* o «*distorsión de la temporalidad»* que florece en esa ruptura de la *conciencia narrativa* de la que habla. Es decir, el autor no piensa que se trate de una *aceleración del tiempo*, sino más bien de una "*dispersión temporal"* (o, como nosotros llamamos aquí, una *distorsión temporal*).

[180] Ibid., p. 64.

[181] Ibid., p. 65.

Pero sin lugar a dudas, la aportación más original que aporta Han al problema que nos ocupa es lo que llama la "*pérdida de la perspectiva pública*", que afecta a nuestra «*constitución identitaria»*, y que es generada a partir del abrumador «*narcisismo*» del hombre de hoy. He aquí la tesis principal de la obra de Han: el hombre actual, imbuido en una mayúscula *idolatría de sí*, rechaza por sistema cualquier circunstancia o ámbito en el que su reconocimiento se vea opacado. El conjunto de esa serie de individuos que hoy forman el grueso de nuestra sociedad y que están obligados a una constante transparencia o exhibición de su experiencia, formaría lo que Han denomina *la «sociedad íntima*».

> "*La intimidad destruye espacios de juego objetivos a favor de excitaciones afectivas de índole subjetiva.* […] *El narcisismo es expresión de la intimidad consigo sin distancias, es decir, de la falta de distancia consigo. La sociedad íntima está habitada por sujetos íntimos, a los que les falta por completo la capacidad de distancia escénica.* […] *El sujeto narcisista no puede delimitarse a sí mismo, los límites de su existencia desaparecen. Y con ello no surge ninguna imagen propia estable*". [182]

El narcisista, al estar replegado en su mismidad, carece de vivencias que puedan integrarse en una *unidad* y, por este motivo, también de una "*imagen propia estable*". Es decir, carece de «*identidad»*. Por el contrario, *el narcisista* debe estar alimentándose constantemente de experiencias (*exhibitorias*) que le *reafirmen* o le *auto-constaten*. No puede *el narcisista*, explica Han, encontrar nunca su *identidad*, pues para ello necesitaría primero distanciarse de *sí mismo*, y así ser capaz de encontrarse en «*los otros» así* como en sus propios «*otros-yoes»*.

Pero si la cuestión que planea Han reviste de interés para nosotros, es porque esa misma actitud *narcisista* de la que habla, además cercena la posibilidad de *tradición* y *ritual*, de que nos reconozcamos en la *historia* o de que la deseemos conocer, «*reconocer-nos»* en ella y desearla. En suma, la *memoria histórica*, que es ante todo *vivencia* (y no la *experiencia* que anhela este tipo hombre), dejará de

[182] Ibid., p. 70.

carecer de algún interés para *el narcisista*, que no sabe salir de su permanente individualismo. Veamos todas estas ideas, reunidas en este último fragmento:

> *"La sociedad íntima desconfía de los gestos ritualizados y de la conducta configurada ceremonialmente. Esto le parece externo e inauténtico. El ritual es una acción que consta de formas de expresión exteriorizadas, que actúan de modo desindividualizante, despersonalizante y despsicologizante. Los que participan allí son «expresivos», sin tener que exhibirse a sí mismos o desnudarse.* […] *La sociedad íntima elimina signos rituales, ceremoniales, en los que uno se evadiría de sí mismo, se perdería.* […] *El sujeto narcisista no puede delimitarse a sí mismo, los límites de su existencia desaparecen".*[183]

V. Jonathan Crary (1951)

Jonathan Crary en su trabajo "*24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*"[184] (2015) se centra en la distorsión del tiempo que se ha producido en la *posmodernidad* y en los efectos que genera sobre la *memoria histórica*.

Viene a decir Crary que la sociedad actual vive en una suerte de permanente agotamiento. Al hombre de hoy, afirma, le faltan horas de sueño o de descanso, ya sean tanto a nivel literal (cada vez se duerme menos), como metafórico (la sociedad adolece de un cansancio programado, sistematizado). Esto ocurre porque en nuestro mundo se han forzado los ritmos naturales de la vida.

> *"A mediados del siglo XVII el sueño abandonó esa posición estable que ocupaba en las concepciones aristotélica y renacentista, y se comenzó a identificar su incompatibilidad con las nociones modernas de productividad y racionalidad".*[185]

[183] Ibid., pp. 70-71.

[184] La versión en castellano ha sido –extrañamente- traducida como "*24/7. El capitalismo al asalto del sueño*" (Ariel, Barcelona, 2015).

[185] Ibid., p. 23.

Cuando no dormimos, continúa argumentando Crary, la percepción que tenemos del tiempo y la realidad se difumina, así como toda clara distinción entre el par *sueño-vigilia*, algo que nos arrastra a un debilitamiento integral (físico, psíquico, epistémico, ético etc.) que nos doblega y destruye:

> *"La privación del sueño como método de tortura se remonta muchos siglos atrás pero su uso sistemático coincide con la disponibilidad de ciertos sistemas de iluminación y medios para la amplificación continua del sonido. […] La falta de descanso conduce a un estado extremo de indefensión y obediencia, en el que es imposible extraer de la victima alguna información significativa, una situación en la que se confiesa o inventa cualquier cosa. La negación del sueño es el despojo violento de uno mismo, por parte de una fuerza externa, la destrucción calculada de un individuo".* [186]

Para Crary, los engranajes psíquicos de la sociedad de consumo y el *neoliberalismo* son los principales causantes de tal proceso. Según este autor, vivimos en un "*mundo 24/7*", es decir, en un sistema social en el que los hombres estamos subyugados por el ritmo opresivo de una acción permanente las 24 horas al día, los 7 días a la semana.

> *"El mundo 24/7 socava toda distinción entre el día y la noche, luz y oscuridad, acción y reposo. Es una zona de insensibilidad, de amnesia, de aquello que aplasta la posibilidad de la experiencia".* [187]

A raíz de ese punto de partida, combina Crary -de un modo quizás no lo suficientemente nítido- tres ideas que conciernen a la *distorsión temporal*: las de *fragmentación*, *obsolescencia* y *aceleración temporal*. En este punto, Crary no aporta nada significativamente nuevo: cuenta que la calendarización frenética a la que nos empuja el *capitalismo* nos impide disponer de una percepción adecuada

[186] Ibid., p. 50.

[187] Ibid., p. 27.

de nuestra *historicidad* y nos hace desechar de manera cada vez más rápida los contenidos de nuestra *memoria*.

> *"Ahora, la brevedad del intervalo antes de que un producto de alta tecnología se convierta literalmente en basura, requiere de la coexistencia de dos actitudes aparentemente contradictorias por un lado, la necesidad y/o el deseo inicial por el producto y, por el otro, una identificación positiva con el inexorable proceso de cancelación y sustitución. La aceleración de la producción de las novedades es una desactivación de la memoria colectiva. Eso significa que la evaporización del conocimiento histórico ya no tiene que ser implementada de arriba abajo. Las condiciones de acceso a la comunicación e información a nivel cotidiano aseguran el borrado automático del pasado como parte de la construcción espectral del presente".* [188]

Lo que resulta más sugerente de esta obra de Crary son las imágenes que emplea para explicar que mediante nuestro sistema de vida hemos ido estrechando paulatinamente los *barrotes impuestos* por el *modus vivendi* actual. Nuestro sometimiento a los calendarios cortoplacistas, nos arrastra a una deriva de actividad frenética en el que se difuminan los ritmos naturales y la posibilidad de mirar hacia atrás o hacia el futuro.

VI. OTROS AUTORES

De la pérdida de la *memoria histórica* se pueden encontrar cantidades ingentes de material bibliográfico, dentro de la *filosofía* y la *historiografía,* y de otras disciplinas como la *política* o la *sociología*. Se trata, sin duda, el de la *memoria histórica,* de uno de los temas relacionados con la *historia* más en boga de las últimas dos o tres décadas.

[188] Ibid., p. 55.

Podemos encontrar una cantidad mucho mayor de trabajos específicos sobre la *memoria histórica* y su *pérdida*, que sobre de la *conciencia histórica*. Un hecho este, que resulta hasta cierto punto comprensible, pues la de *memoria histórica* se trata de una categoría que parece ofrecer -aunque en realidad no sea así- un terreno más firme al investigador y una fisionomía más tangible que el de «*conciencia histórica*», así como -en apariencia- una aplicación más práctica.

Resulta interesante ver que en los países hispanoamericanos parece existir una especial preocupación por la pérdida de la *memoria histórica* en su vertiente política -algo que en absoluto nos parece casual-; durante los últimos años se han gestado innumerables trabajos sobre el abandono, reconstrucción o manipulación de la *memoria histórica* en relación con las distintas realidades nacionales que allí se encuentran.

Pero dejando estos temas a un lado, estos son algunos de los autores que han trabajado en la cuestión de la *pérdida de la memoria histórica* y cuyos trabajos hemos revisado:[189] Jacques Le Goff, Tzvetan Todorov, Vladimir Jankélévitch,

[189] Cfr. LE GOFF, Jacques. *Le Juifs, la Mémoire et le Present*. Maspero, Paris, 1981; cfr. TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Paidós. Barcelona, 2000 (también de este autor, *Memoria del mal, tentación del bien*. Península, Barcelona, 2001; *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008); cfr. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *El perdón*. Barcelona, Seix Barral, 1999; cfr. POMIAN Krzysztof. "De l´histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d´histoire". *Revue de métaphysique et de morale*, 1, (1998), pp. 63-110; cfr. DIEZ DEL CORRAL, LUIS. *El rapto de Europa.* Alianza, Madrid, 1974, (excelente ensayo en donde el autor además busca las causas de la pérdida del "*sentido histórico*" de los europeos, aunque desde una clave distinta); cfr. FRIED, Johannes, *The veil of memory. Antrological problems when considering the past*. German Historical Institute, London, 1998; cfr. HUYSSEN Andreas. *Present Pass: urban palimpsest and the politics of memory*, Stanford University Press, Stanford, 2003; cfr. JELIN, Elisabeth. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, Madrid, 2002; cfr. COLMEIRO, José F. *Memoria histórica e identidad cultural: de la postguerra a la postmodernidad.* Anthropos, Barcelona, 2005; cfr. ESCUDERO, Rafael. *Qué hacemos por la memoria histórica*. Akal, Madrid, 2013; cfr. IZQUIERDO ESCRIBANO, Antonio (eds). *La migración de la memoria histórica*. Fundación Francisco Largo Caballero; Bellaterra, Madrid, 2012; cfr. YOUNG, James E. The *Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, Yale University Press, New Haven, 1993; cfr. HILL, Chistopher. *A propósito del fin de la historia.* Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1994; cfr. BELL, Duncan. *Memory, trauma and world politics. Reflections on the relationship between past and present*. Plagrave Macmillan, Basingstoke, 2006; cfr. ERIL ASTRID y YOUNG, SARA. *Memory in cultura*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011; cfr. ASSMANN, Wolfgang y VON KAINEIN, Albrecht. *Erirnnenrung und Gesellschaf. Formen der Aufarbeitung von Diktaduren in Europa*. Metropol, Berlin, 2011 ("*Memoria y sociedad: sus formas de procesamiento en las dictaduras de Europa*"); cfr. BEYEN Marnix y DESSEURE, Brecht (eds.) en VVAA. *Local Memories in a nationalizing and globlalizing world*. Palgrave Macmillan, Bansingstoke, 2015; LIZARDI, Ryan. *Mediated Nostalgia. Individual memory and contemporary mass media*, Lexinton Books, Lanham, 2015; etc. (en la "*Bibliografía*" puede consultarse una selección de las obras y artículos que hemos trabajado respecto a este tema).

Pierre Vidal-Naquet, Krzysztof Pomian, Luis Diez del Corral, Johannes Fried, Andreas Huyssen, Elisabeht Jelin, José Colmeiro, Rafael Escudero, Antonio Izquierdo, James E. Young, Christopher Hill, Duncan Bell, Eril Astrid, Marnix Beyen, Ryan Lizardi, etc. [190]

4.3 FIN DE LA HISTORIA

Con la altisonante expresión de «*fin de la Historia*», en absoluto nos referimos a algo así como al "*fin de los tiempos*", ni tampoco hacemos referencia a la archiconocida obra de Francis Fukuyama[191] (que nada tiene que ver con el tema que aquí nos ocupa), sino al conjunto de problemáticas que giran en torno a la tesis de que la crisis del *proyecto moderno* y las nuevas corrientes epistemológicas *-fragmentadoras-* que de él emergieron han repercutido de una manera especialmente virulenta en la *historia-ciencia*.

La tesis generalizada es que la *Historia* ya no se sostiene como ciencia, debido a la llegada de una serie de doctrinas filosóficas e historiográficas, así como de factores socioculturales: «*la muerte de la metafísica*», «*el giro lingüístico*», *la hermenéutica*, el *existencialismo*, el *estructuralismo*, el nuevo instrumental de la *Teoría de la Historia*, el imperativo ético del «*multiculturalismo*», la exigencia de un "*pensamiento débil*"[192] y un largo etcétera.

---

[190] Véase, por ejemplo: cfr. VITALE, Luis. *Para recuperar la memoria histórica: Frei, Allende y Pinochet*. CESOC, Santiago de Chile, 1999; cfr. MANRIQUE, Nelson. *500 años después: ¿el fin de la historia?* Escuela para el Desarrollo, Lima, 1992; cfr. HERNÁNDEZ, Max. *En los márgenes de nuestra memoria histórica*. Universidad de San Martín de Porres. Lima, 2012; cfr. VVAA. *La recuperación de la memoria histórica y el nuevo modelo de democracia en Iberoamérica y España al cabo del siglo XX*. Instituto Español de Estudios Estratégicos Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, Madrid, 1999. Etc.

[191] Cfr. FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Alianza, Madrid, 1995. Pero, además de la concepción que tiene Fukuyama del "*fin de la Historia*", que para él vendría a ser una especie de congelación de la *acción histórica* –una tesis que, por otra parte, no se sostiene de ninguna manera-, hay autores que le han dado a esta expresión otros enfoques distintos a la que empleamos nosotros aquí (que es el más compartido), por ejemplo relacionados con el fin de la *conciencia histórica*, o de la *memoria histórica*. Por ello, cuando se lea "*fin de la Historia*", siempre conviene tener presente la necesidad de desambiguación.

[192] Pier Aldo Rovatty, uno de sus más conocidos promotores, así lo describe: "*El pensamiento débil postula una modificación tanto del objeto de conocimiento, cuanto del sujeto que conoce. A*

Todos estos elementos se traducen en una serie de fenómenos que afectan al modo en el que nos relacionamos con la *historia-ciencia* y que podemos resumir en dos: la «*desfundamentación de la historia-ciencia*» y la «*fragmentación de la historia-ciencia*».

Como veremos, el fenómeno radical que subyace detrás de ambos es una *crisis epistemológica* que, aunque presenta numerosas manifestaciones, tienen una misma génesis en la ruptura moderna con el concepto de «*verdad*».

Según los dictados del *fin de la Historia*, hoy ninguna investigación histórica puede pretender adecuarse a *la verdad*, porque ésta es, en sí misma, un término vacío de sentido. Incluso comienza a entenderse la pretensión de *verdad* como ingenua, *arcaica*, *bárbara*, *peligrosa*.

A partir del siglo XX (especialmente de su segunda mitad), la *historia-ciencia*, comenzaría a percibirse, desde una perspectiva teórica, como una disciplina totalmente imposibilitada para generar un discurso desde el que poder ofrecer una unidad explicativa. Se comienza a apreciar como absurda la postura de que una interpretación de los hechos del pasado o del presente pueda «*adecuarse»* con la realidad misma[193].

La posibilidad, por tanto, de pensar en una *Historia objetiva*, se desvanece. Pasará la Historia entonces a ser apartada del aparato *académico-positivista* y a ser cada vez más entendida como *pseudociencia*. Al perder la Historia su *credibilidad* científica, así como su pretensión *demostrativa* y *universal*, las investigaciones

estos resultados nos empuja la deconstrucción nihilista de las categorías fundamentales, el intento de «quebrar» el poder, o, si se quiere, la «fuerza» de la unidad. El uno al que se adecua el conocimiento: he aquí el punto que hay que debilitar". (ROVATTI, Pier Aldo. "*Transformaciones a lo largo de la experiencia*" en VVAA. *El pensamiento débil*. Op.cit., p. 62).

[193] Podemos encontrar en el siguiente fragmento de Cassirer una nítida exposición de la problemática: "*Definir la verdad histórica como concordancia con los hechos -adaequatio res et intellectus- no representa una solución satisfactoria del problema. Lejos de eso, ya lo da por resuelto. Es innegable que la historia tiene que comenzar con hechos y que, en cierto sentido, estos hechos no constituyen sólo el comienzo sino el término, el alfa y omega de nuestro conocimiento histórico. Pero ¿qué es un hecho histórico? Toda verdad de hecho implica verdad teórica. Cuando hablamos de hechos no nos referimos sencillamente a nuestros datos sensibles inmediatos. Estamos pensando en hechos empíricos, es decir, objetivos. Esta objetividad no es dada; implica, siempre, un acto y un proceso complicado de juicio"*. (CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*. FCE, México D.F, 1968, p. 149).

históricas pasarán a comprenderse como «*interpretaciones*». Siguiendo esta tendencia, la Historia se desintegrará en una serie de relatos aislados, que ya no pueden tener propósitos de univocidad, que serán piezas diseñadas para sostenerse únicamente en alguna pequeña parcela del *espacio-tiempo*. De igual manera, los estudios o tratados históricos comenzarán a ser entendidos como *relatos, narraciones*, *literatura*[194].

También será en el siglo XX cuando, desde la *filosofía* se comience a otorgar nuevas funciones a los historiadores[195]. Se les invitará a abandonar la tarea *notarial* por la del *artista*: ahora su misión será integrar, orquestar pedazos, ofrecer perspectivas sugerentes, abrir nuevos juegos de significantes, facilitar la comprensión[196].

Según veremos en nuestro análisis, la crisis epistemológica que ha carcomido los cimientos de la Historia, no es siempre entendida como un acontecimiento *negativo*. Ciertamente, también esta situación que atraviesa la Historia puede entenderse de manera *optimista*: como un necesario periodo de búsqueda, como un escenario de ilusionantes oportunidades que logren una remodelación ventajosa de nuestra manera de entenderla.

Pero de cualquier modo, mientras se atraviesa esta crisis, los efectos sí que se nos antojan muy dañinos. Porque, aunque lo pueda parecer a simple vista, no hemos de entender lo que aquí llamamos «*fin de la Historia»* como un fenómeno que interfiere exclusivamente al plano específicamente especulativo o científico; es decir, como una patología exclusivamente ceñida al marco historiográfico. Muy al

[194] Cfr. BERKHOFER, Robert. *Beyond the Great Story*. *History as Text and Discourse*. Harvard University Press, Cambridge (Massachussets), 1995. Véase también: STONE, Lawrence. "The revival of narrative: reflections on a new old history", en *Past and Present*, 85 (1979), pp. 3-24.

[195] Michael Bentley ha escrito un buen trabajo introductorio en torno a la cuestión de cómo ha cambiado nuestra manera de comprender la Historia y de escribirla en los últimos siglos. (Cfr. BENTLEY, Michael. *Modern historiography*. Routledge, London, 1999).

[196] "*El historiador no reproduce lo que sucedió en el pasado por correspondencia con la realidad, ni establece la verdad de la historia; lo que hace es encadenar entre sí trazos del pasado, dotándoles al hacerlo de un sentido del que si no carecerían, y situándolos en una jerarquía dentro de una narración*". (SÁNCHEZ LEÓN, Pablo. *El ciudadano, el historiador y la democratización del conocimiento del pasado*. En: VVAA. *El fin de los historiadores*. Siglo XXI, Madrid, p. 117).

contrario, su repercusión también resulta decisiva a nivel social: las sociedades -y aun más las actuales, arraigadas al anhelo positivista- y los diversos grupos sociales siempre requieren de relatos legitimadores, objetivos, con pretensión de verdad[197]. Como resulta evidente, la *historia-ciencia* es un asidero imprescindible para (por ejemplo) el desarrollo de la *vida* política, económica o cultural de cualquier sociedad moderna. Pero el *fin de la Historia* priva a la comunidad de estos relatos legitimadores, cercena su confianza en ellos y también bombardea su trasmisión y enseñanza.

En seguida, procederemos a ver esta serie de ideas que se acaban de trazar en la voz de algunos de los autores que se han ocupado de los fenómenos propios del *fin de la historia*. Como en los grupos anteriores, la vastedad bibliográfica que se despliega frente a este tema es apabullante. Pero no resulta necesario que ahora nos ocupemos de lo dicho más que por unos pocos de estos pensadores: la razón es que -más allá de los sistemas o postulados desde los que parten y a los que arriban- las directrices principales que presenta el problema, son generalmente aceptadas por todos. Tampoco existe una disparidad importante a la hora de señalar las razones que han causado tal decadencia (la *crisis del historicismo y* el *positivismo* son las más señaladas). Donde sí podemos encontrar un distanciamiento más significativo de criterios es en torno a las *soluciones* que aportan; es decir, a los *posibles futuros* que, a su juicio, la *historiografía* puede esperar. Podemos encontrar dos grupos principales: [198]

[197] Cfr. VVAA. *Reconstructing History. The emergence of a new historical society*. FOX-GENOVESE, Elisabeth, y LASCH-QUINN, Elisabeth (eds.). Routledge, Nueva York, 1999.

[198] Tomamos aquí de Ricoeur las categorías de «*historia-nomológica*» e «*historia-narrativa*», pues nos parecen sencillas y lo suficientemente precisas. (Cfr. RICOEUR, P. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Op.cit.). Por otra parte, como podrá apreciarse, no incluimos el que podría ser considerado un tercer grupo de filósofos o teóricos de la Historia: aquel de corte estrictamente *academicista* que estaría compuesto por quienes no reconocen crisis alguna en la Historia o, aun reconociéndola, no pretenden cambiar un ápice sus planteamientos *objetivistas sobre la historia*. Ante el eclipse de la historiografía, la actitud que adoptan podría ser considerada la de una "*huida hacia adelante*". En cualquier caso, se trataría de un grupo extremadamente residual y que, al no pronunciarse sobre el problema, no nos aportan nada (ni en una u otra dirección) respecto a lo que con esta parte de nuestro análisis pretendemos demostrar sobre el fenómeno de la *deshistorización*.

- Hay quienes piensan, por decirlo así, que debemos *aceptar* la nueva fisionomía (narrativa) que presenta la Historia, y aprender a comprender y relacionarnos con ella de un modo distinto al de los últimos tres siglos: es decir, ya no como *ciencia*, sino más bien como *cultura* o *herramienta* de conocimiento.

- O bien, hay quienes han continuado creyendo en la posibilidad de que la Historia se pueda constituir como conocimiento científico (con afán explicativo, regulado por normas, riguroso y de valor universal), pero, eso sí, partiendo desde una concepción y unos métodos (de investigación y enseñanza) muy distintos a los *tradicionales* de la historiografía*, nomológica)*. En este sentido, ha cobrado especial interés durante las últimas décadas la «*hermenéutica*», como principal posibilidad de renovación de la ciencia histórica y remedio para su total derrumbe.

Por otra parte, y antes de que finalicemos esta somera introducción, se ha de indicar que una de los errores conceptuales más extendidos entre los filósofos que se han ocupado de la cuestión del "*fin de la Historia*", es el de no distinguir entre los análisis que hacen de la Historia y del ejercicio histórico mismo[199]. Una falta de distinción que, a veces, se traduce en argumentaciones teóricas *alienadas* y *alienantes*. Así mismo, también se echa en falta una distinción entre el problema teórico y las relaciones de *causalidad-efecto* que esa crisis de la *historia-ciencia* posee a nivel social.

I. Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

La influencia de Hans-George Gadamer en el pensamiento filosófico e historiográfico ha sido colosal durante las últimas tres o cuatro décadas. De hecho, su actualidad parece ir en aumento. La profundidad, creatividad y el carácter

[199] Sobre la intromisión de la filosofía en la historia y los daños que, según algunos autores como Oliver Daddow, le ha ocasionado: DADDOW, Oliver. "*No Philosophy, please, We´re Historians*" en *Rethinking History*, 9, 1, (2005), pp. 105-109.

integrador de su pensamiento lo han convertido en uno de los principales referentes en la tarea de construir los nuevos cimientos sobre los que poder constituir las «*ciencias humanísticas*» o, como él llama de manera *diltheyana*, las «*ciencias del espíritu*».

Así mismo, la hondura y precisión que ha aportado Gadamer a los problemas que afectan a la *dimensión histórica* han asentado un crucial precedente respecto a nuestro trabajo. Si bien no se centra en la «*deshistorización de Occidente*», ni escava sus orígenes ni explora sus consecuencias, de algún modo sí ofrece una mirada integral sobre el problema que nos ocupa. A lo largo de varias de sus obras demuestra tener presente la relación que existe entre la *historia-ciencia*, la *conciencia histórica* y los contenidos de la *memoria*. Y si bien no atiende a estos fenómenos de manera conjunta, si establece distintas relaciones entre ellas a lo largo de varias de sus obras.

Sin duda, "*Wahreit und Methode*" (1960)[200] ha sido un trabajo que hemos de comprender como imprescindible en cualquier investigación circunscrita en el perímetro conceptual de la *Teoría de la Historia* de nuestros días.

El proyecto de Gadamer gira en torno a la idea de rescatar a las *ciencias del espíritu* de la crisis epistemológica y metodológica que las sacude. Por esta razón, situamos a Gadamer entre esos autores que, aun reconociendo que la Historia convencional ha llegado a su ocaso, existen nuevos modos de recuperar su *cientificidad* (aunque eso exija un nuevo modo de entender la propia *cientificidad*).

En "*Das problem des historischen Bewusstseins" (*1966)[201] nos advierte Gadamer de que, ante los peligros que presenta un mundo inmerso en la "*atomización de los saberes*" y la dispersión de la persona en formas culturales "*anónimas y a-históricas"* (como la *tecnológica*), el hombre occidental debe emprender de

[200] En 1960 se publicó el primer volumen de "*Verdad y Método*", pero en 1986 apareció una segunda versión, en la que Gadamer incluyó algunas circunstancias relativas a la creación de la obra, se ampliaron o desarrollaron algunos aspectos, y se incorporaron textos y artículos en los que se respondían a diversas críticas que se habían hecho a su trabajo.

[201] GADAMER, H.G. *El problema de la conciencia histórica*. Op.cit., p.117.

manera urgente el camino de la compresión de la «*conciencia histórica*» (un concepto éste que en el pensamiento *gadameirano* resulta decisivo). En esta obra, Gadamer retoma y amplía sus reflexiones sobre la *ciencia histórica*, reafirmándose en la imposibilidad de seguir entendiendo la historia desde una clave de «*objetividad*». Habla en esta obra, de las "*ilusiones históricas*" que han devenido a partir de las posturas historiográficas propias del "*historicismo-objetivista*" (es decir, *positivista*, *cientista*).[202]

> "*El objetivismo es una ilusión. Incluso como historiadores, es decir, como representantes de una ciencia moderna y metódica, somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros*".[203]

Pero que no podamos tener pretensiones de objetividad en la Historia, no significa que no las podamos tener de «*verdad*». En este punto, Gadamer se adscribe a la noción *heideggeriana* de *verdad*, entendida como «*clareamiento*» [*Linchtung*], «*aperturidad*» [*Erschlossenheit*] o «*desvelamiento*», a la manera de la *aletheia* griega [*άλήθεια*]. «*Verdad y comprensión*» vienen a ser en Gadamer ideas inseparables.

Pero, según Gadamer, para que el hombre pueda acceder a esa suerte de *comprensión*, resulta imprescindible que nos comprometamos de una manera *auténtica*, *radical,* con nuestra *conciencia histórica*[204]. La razón reside en que ese compromiso pasa por un profundo *interrogarse* sobre qué es la *conciencia histórica*: un indagar que nos permitirá llegar a ella mediante la «*comprensión*», para luego poder alcanzar la *comprensión del mundo* (es decir, de la realidad histórica) desde ella. De este modo, *comprensión* y *conciencia histórica* fluyen en

---

[202] Ibid., pp. 114-115.

[203] Ibid., p. 96.

[204] "*Comprender es operar una medición entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros. En este sentido radical y universal, la toma de conciencia histórica no es el abandono de la tarea eterna de la filosofía, sino la ruta que nos ha sido dada para acceder a la verdad siempre buscada. Y veo, en la relación de toda comprensión al lenguaje, la manera en la cual se ensancha la conciencia de la productividad histórica.*" (Ibid., pp. 115-116).

un permanente *círculo hermenéutico*. Para Gadamer, la tarea fundamental de la *historia-ciencia,* consistirá, por tanto, en recuperar, potenciar y comprender la *conciencia histórica*.

Así, por ejemplo se refiere a la importancia decisiva que tiene en nuestra vida la *conciencia histórica* y la *ciencia histórica*:

> "[…] *De estos análisis estimamos que la conciencia histórica no es ya un proyecto libre. Es indispensable que la conciencia rinda cuenta de sus prejuicios seculares y de sus anticipaciones actuales. Sin esta purificación, la luz que recibimos de la conciencia histórica no es más que una luz velada, inoperante. Sin ella nuestros conocimientos de lo «históricamente otro» no son más que simples reducciones; un procedimiento cognitivo que implica prejuicios o anticipaciones, ideas preconcebidas sobre el método y sobre aquello que debe ser un dato histórico, nivela la experiencia y conduce inevitablemente a traicionar esto que es específicamente «otro»*".[205]

Leemos en el fragmento de arriba dos ideas relevantes para el presente capítulo: la primera es la afirmación de que la *conciencia histórica* "*ya no es un proyecto libre*", pues ésta, según Gadamer, ha sido opacada o sometida a lo largo del siglo XX. La segunda idea es la afirmación de que si no es «*desde*» y «*en*» la *conciencia histórica*, resulta imposible alcanzar ningún verdadero conocimiento histórico.[206]

[205] Ibid., p. 106.

[206] Podemos encontrar las mismas ideas descritas en el siguiente fragmento: "*El historicismo objetivista es ingenuo porque no va nunca hasta el fin de sus reflexiones; se fía ciegamente en las presunciones de su método, olvida totalmente una historicidad que es también "suya". Una conciencia histórica, que se ha propuesto la tarea de ser verdaderamente concreta, debe considerarse ya ella misma como fenómeno esencialmente histórico. Sin embargo, definir o plantear la conciencia como conciencia histórica es algo puramente verbal en tanto que la conciencia histórica no esté realizada; es decir, que es preciso interrogar, e interrogar radicalmente.*". (Ibid., p. 114).

Cuando Gadamer se cuestiona a cerca de las *causas* más directas que han provocado la *crisis de la historiografía,* señala, como muchos otros autores[207], al gran nudo de lo que llama "*la aporía del historicismo"*. Tal *aporía* consiste en cómo es posible una pretensión de verdad sobre cuestión alguna si todo pensamiento está sujeto a su propia *situación* histórica[208].

Esa aporía del *historicismo*, que nos hace pensarnos históricos y al tiempo finitos, es según Gadamer, el origen del «*relativismo histórico*». En el siguiente fragmento expresa con toda la potencia posible, la urgencia que como civilización tenemos de resolver el gran problema sobre el *fin de la Historia*.

> "*Saberse a sí mismo histórico, con la conciencia de poseer un ser condicionado, esta es la verdad del relativismo histórico, que si no se piensa sólo académicamente sino políticamente, se traduce en una inmediata y terrible seriedad vital. El relativismo histórico tensa la existencia histórica de la humanidad de manera que parece romperse. Por muy grandes que sean sus logros, lo que las ciencias significan para el destino del hombre sobre este planeta no depende sólo de su propia evolución, sino de cómo finalice esta revolución histórica en la que nos encontramos*". [209]

Frente al *fin de la Historia*, Gadamer no se queda en el plano crítico, sino que se implica de lleno en la cuestión y ofrece un sólido proyecto de reconstrucción, apuntalado mediante la red de ideas que teje su sistema hermenéutico.

Habla de la necesidad una «*hermenéutica de la comprensión histórica*», vehiculada mediante la «*interpretación lingüística*», como condiciones de posibilidad a la hora de acceder de una manera originaria y veraz a la

[207] El «*historicismo»* (que será abordado en la segunda parte de la investigación, en la sección sobre la «*Revolución del dominio*») ha sido señalado por la mayor parte del pensamiento del siglo XX, como el principal causante de la crisis de la historia-ciencia.

[208] El mismo problema lo encontraremos tras la tesis de Foucault, que veremos más adelante, pero a diferencia de éste, Gadamer no intentará en absoluto derrumbar los planteamientos *historicistas*, sino reinterpretarlos e integrarlos a partir de intentos anteriores como los de Dilthey o del propio Heidegger.

[209] GADAMER, H.G. *El giro hermenéutico*. Op. cit.

comprensión de la Historia y al resto de *ciencias del espíritu*. En definitiva, el objetivo de la *comprensión*, de la integración entre *conciencia histórica* y la «*historia-efectual*» o «*historia-realidad*», sólo puede ser acometida mediante lo que, denomina, la "*tarea hermenéutica"*.

Para Gadamer, la "*tarea hermenéutica"* será capaz de devolver (de un modo muy concreto) las *pretensiones de universalidad* a la *historia-ciencia*: la «*hermenéutica narrativa*» (como arte de interpretación lingüística) y la «*experiencia estética*» (como integradora de experiencias intersubjetivas), permiten una «*fusión de horizontes*» [*Horizontverchmelzung*], es decir, abren una puerta a la *intersubjetividad*, y al diálogo con el *pasado, presente* y *futuro*.[210]

Gadamer se niega a entender de manera antitética a la historiografía y la ciencia después de la crisis epistemológica que *puso fin* al pensamiento moderno[211]. Su intención, en definitiva, es la de ofrecer una posibilidad de profunda renovación a la *ciencia histórica* (así como al resto de disciplinas científicas) mediante la *hermenéutica*, y posibilitarle un nuevo modo de integración dentro del *estatuto científico*.

---

[210] Así explica Vicente Lozano Díaz la idea de «*fusión de horizontes*» de Gadamer: "*Cuando estamos comprendiendo un texto, cuando le hallamos un sentido o una verdad, se produce lo que Gadamer llama una fusión de horizontes, formamos parte de lo que estamos comprendiendo, nos estamos comprendiendo a nosotros mismos y encontrando nuestro sentido o verdad. Del mismo modo, esto no significa que el texto no tenga un sentido en sí, que tenga tantos sentidos como personas lo comprendan. Lo que significa es que su sentido no está dado o cerrado, sino que se va conformando a partir de esas sucesivas y diferentes comprensiones que forman parte del discurrir histórico en general del que todos los seres humanos participamos.* [...] *Ni al mundo ni a la historia los podemos tratar como si fueran simples objetos externos opuestos a nosotros en tanto que sujetos, sino que los experimentamos siempre desde dentro, encontrándonos ya en ellos y siendo un momento de su continuo discurrir como lugar de la verdad*". (LOZANO DÍAZ, *Vicente. Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. EDICEP, Valencia, 2006, p. 98).

[211] Respecto a este asunto, afirma: "*En el conjunto de nuestra investigación, se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos. Esto vale muy especialmente para las ciencias del espíritu, pero no significa en modo alguno mengua de su cientificidad, sino más bien la legitimación de la pretensión de un significado humano especial que ellas vienen planteando desde antiguo. El que en su conocimiento opere también el ser propio del que conoce, designa ciertamente el límite del método, pero no el de la ciencia. Lo que no logra la herramienta del método, tiene que conseguirlo, y puede hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad*". (GADAMER. H.G., *Verdad y método*, Op.cit., p. 585).

En cualquier caso, más allá del valor o veracidad que puedan tener las ideas de Gadamer, fijémonos en que lo más decisivo a reseñar aquí es que él nunca deja de entender el ejercicio de la Historia como un relato, como una narración. Esa es la condición de posibilidad de su hermenéutica y de toda su filosofía.

II. Michel Foucault (1926-1984)

En "*L´archeologie du savoir*" (1969), obra insigne de Michel Foucault, la crisis del conocimiento histórico adquiere una posición central, y en ella el pensador francés defiende una serie de ideas que nos resultan ahora muy valiosas para testimoniar algunos de los aspectos que anteriormente se han indicado sobre el «fin de la Historia».

La tesis principal del libro es que los sistemas de pensamiento se constituyen a partir de una *estructura* de relaciones que determinan al pensamiento mismo y sus límites en una época y lugar concretos. Esas relaciones son harto complejas, y están compuestas por los juegos incesantes que realizan las diversas estructuras políticas, culturales o económicas y que se relacionan en pares como, por ejemplo, los de «*continuidad-discontinuidad»,* «*ruptura-unidad*», «*sistema-experiencia*» o «*ruptura-transformación*». Cada modo discursivo o de pensamiento, más allá de estar condicionado por el marco lingüístico (las reglas semánticas y sintácticas) o por las «*cosmovisiones»* imperantes en un momento concreto (pues no dejan de ser ideaciones que poseen un carácter *parmenideo* y, por tanto, falsificador de la realidad social), lo está por la manera en la que esas estructuras relacionales se articulan dentro de cada contexto, dando lugar a una *arquitectura* concreta. Pero la *estructura* de Foucault debe comprender como *heraclitiana*: dinámica,

polémica, caótica.[212] Todo ello puede ser considerado una suerte de «*a priori histórico*».[213]

Ante la cuestión de la fundamentación de la historia, la respuesta que ofrece Foucault en esta obra es una respuesta del «*espacio*», de la «*arquitectura*», de la «*estructura*» (aunque a lo largo de la obra insista, como también hará en otras[214], quiere quitarse la vitola de "*estructuralista"*), frente a la propuesta temporal que había dominado el pensamiento filosófico occidental desde el *historicismo* decimonónico y que culminó en Heidegger. Dice Foucault que el *discurso temporal* es "*una llanura monótona e indefinidamente prolongada*", una visión que se termina por morir ante nuestros ojos, que se torna estéril.

> *"Más que invocar la fuerza viva del cambio (como si fuera su propio principio), más también que buscar sus causas (como si no fuera jamás otra cosa que puro y simple efecto), la arqueología trata de establecer el sistema de las transformaciones en el que consiste el cambio; tratar de elaborar esa noción vacía y abstracta, para darle al estatuto analizable de la transformación. Se comprende que ciertos espíritus, apegados a*

[212] "*Un conjunto resueltamente heterogéneo que comporta discursos instituciones, ordenamientos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, propuestas filosóficas, morales, filantrópicas, en resumen, tanto lo dicho como lo no dicho*". (Extraído de FOCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*. Tomo III, p. 299, por: VEYNE, Paul. *Foucault, pensamiento y vida*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 21).

[213] Aunque pertenece a otra de sus obras, creemos que el siguiente fragmento es una perfecta síntesis de "*La arqueología del saber*" y de la noción de *Historia* de Foucault: "*El problema consiste al mismo tiempo, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros. De aquí el rechazo de los análisis que se refieren al campo simbólico, o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y determina es belicosa, no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene sentido, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias, de las batallas"*. (FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Planeta, Barcelona, 1994, p. 179).

[214] "[…] *nunca he usado la palabra estructura. Búsquenla,* […] *no la encontrarán*". FOUCAULT, Michel. *¿Qué es un autor?* El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010. En "*Estética ética y hermenéutica*" (Espasa, Barcelona, 1999, p.764) Foucault dice: "[…] *no soy estructuralista, nunca lo he sido y espero no serlo*". O en "*Microfísica del poder*" (Planeta, Barcelona, 1994, p. 178) dice, "*no veo quien pueda ser más antiestructuralista que yo*".

> *todas esas viejas metáforas por las cuales, durante un siglo y medio, se ha imaginado la historia (movimiento, flujo, evolución), no vean en ello otra cosa que la negación de la historia y la afirmación burda de la discontinuidad, y es porque realmente no pueden admitir que se ponga al desnudo el cambio de todos esos movimientos adventicios, que se les arrebate a la vez su primacía universal y su estatuto de efecto general, para sustituirlo por el análisis de transformaciones diversas".*[215]

Foucault achaca principalmente esa crisis a la incorporación de los nuevos métodos y herramientas incorporados a la *historiografía* (y nociones como las de serie, continuidad y discontinuidad, estructuras,…), así como a los *nuevos modos* de *hacer* Historia ("*Historia de las ideas"*, "*del pensamiento*", "*de la ciencia*" etc.). Afirma que se trata de elementos que (para muchos) han terminado por fragmentar al conocimiento histórico. Por ello, habla de la nueva forma de entender la Historia, a la que contrapone a la historiografía tradicional. Nos explica Foucault como ni el «*documento*» ni el «*archivo*», por exhaustivos que sean, nunca son suficientes para garantizar por sí mismos la *comprensión histórica*. Su propuesta discursiva de renovación, pasa por la interpretación y la debida atención a lo que denomina «*la positividad de los aprioris históricos*».

> *"Digamos, para abreviar, que la historia en su forma tradicional, se dedicaba a memorizar los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y hacer hablar a esos rastros que, por sí mismos, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio algo distinto de lo que en realidad dicen. En nuestros días, la historia es lo que transforma los documentos en monumentos y que allí donde se trataba de reconocer pos su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos. Hubo un tiempo en el que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos, de los rastros inertes, de los objetos sin contexto, y de las cosas dejadas por el pasado, tendía a la historia y no adquiría sentido sino por la restitución de un discurso histórico; podría*

[215] FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Op.cit., p. 290.

> *decirse, jugando un poco con las palabras que, en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento".*[216]

En definitiva, Foucault no entiende el «*fin de la Historia*» como ninguna tragedia que haya que lamentar. Carga contra quienes insisten en preservar la visión conservadora de la Historia (que ya está *muerta*) y al tiempo entienden como un ocaso de la misma la asunción de los nuevos modos -especialmente el suyo-[217] de pensarla. En el siguiente pasaje, empleando la ironía, hace toda una declaración de intenciones al respecto:

> *"Se denunciará por ello un atentado contra los derechos imprescriptibles de la historia y contra el fundamento de toda historicidad posible. Pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberbia de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo; lo que se llora es la posibilidad de reanimar por el proyecto, el trabajo del sentido, o el movimiento de la totalización, el juego de las determinaciones materiales, de las reglas prácticas* [...] *lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por el cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, desde hace más de un siglo, no ha cesado de escaparle".*[218]

En conclusión, Michel Foucault *desproblematiza* el *fin de la Historia*, y hace un llamado a que sea aceptada la condición *acientífica* o *paracientífica* de la Historia,

---

[216] Ibid., pp. 10-11.

[217] Si bien es cierto, Foucault se apoya en las críticas de Nietzsche a la historiografía de su tiempo (como posteriormente también lo hará Vattimo, suponemos que muy influido por este filósofo francés) para explicar sus presupuestos y enfoque. Véase el capítulo (aunque realidad, toda la obra es de gran importancia para comprender la *idea de Historia* de Foucault) titulado "Nietzsche, la genealogía y la historia" de "*Microfísica del poder*" (Op.cit., pp. 7-29).

[218] FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Op. cit., pp. 23-24.

entendiéndola principalmente como *discurso*[219]. Esta visión (por completo *antimetafísica*) *foucaultiana* ha sido desde entonces muy compartida por historiadores y filósofos.

III. Jean François Lyotard (1924-1928)

Resulta Jean François Lyotard, un filósofo muy *inferior* a Gadamer y Foucault, respecto a la hondura y potencia de su aparato crítico, aunque como éstos, también ha tenido mucha influencia durante las últimas décadas (no en vano fue quien popularizó el término *posmodernidad*), a la par que ofrece a nuestro análisis una perspectiva distinta a las ya abordadas.

En "*La condition posmoderne*" (1979), Lyotard expone su punto de vista ante la «*fragmentación*» del mundo actual. Para Lyotard, esta *fragmentación* de la que *se habla*, es una manera despectiva que empleamos a la hora de describir o denominar al proceso *natural*[220] e incluso *positivo* que está aconteciendo. Es más, afirma que la sociedad occidental en realidad ya ni espera grandes relatos (esto es, «*explicaciones*» unitarias del mundo y la existencia que los doten de «*sentido*»), ni tampoco los desea.

Según los postulados de Lyotard, por tanto, la *fragmentación posmoderna* no supone en sí misma amenaza alguna, sino al contrario: este autor la entiende como signo de la "*pluralidad cultural*" que debe ser buscada y protegida. Para Lyotard el principal problema de nuestras sociedades reside en que corremos el riesgo de tender hacia modelos *pragmatistas* o *hiperburocratizados* que «*deshumanizan»*.

---

[219] Tal como lo explica Paul Veyne: "[Para Foucault] "*El discurso es simplemente el hecho de que cada hecho histórico se revela como una singularidad a la penetrante mirada del historiador. Es singular* [...] *porque posee una forma extraña, la de un territorio cuyas fronteras históricas no tienen nada de natural, ni de universal*". VEYNE, Paul. *Foucault, pensamiento y vida*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 20.

[220] Lyotard incluso llega a negar que se haya producido tal fragmentación, pues afirma que afirmar que la sociedad se haya disuelto "*no es más que una representación obnubilada por la representación paradisiaca de una sociedad «orgánica» perdida*". (LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 2008, p. 36).

En la citada obra, Lyotard se ocupa de manera especial de la *crisis de las ciencias*, haciendo alguna mención (como se indicará ahora) a la ciencia histórica. Indudablemente, afirma, el triunfo de la *mentalidad positivista* y el modelo de *operatividad tecnológica*, han corrompido la actividad científica, pero aclara que en realidad, el origen de la crisis hay que buscarlo en un sustrato más profundo:

> "*La crisis del saber científico cuyos signos se multiplican desde fines del siglo XIX, no proviene de una proliferación fortuita de las ciencias que en sí misma sería el efecto del progreso de las técnicas y de la expansión del capitalismo. Procede de la erosión interna del principio de legitimidad del saber*".[221]

El principal error que cometemos a la hora de entender las ciencias, piensa Lyotard, es el de emplear en sus enunciados las fórmulas de «*verificación-falsificación*», como si en ese dispositivo del lenguaje se desprendiese, por si mismo, una *adecuación* con la realidad. Al final, estos enunciados no son más que juegos internos de palabras que no están en correlación con la realidad misma, sino con el modo propio de «*narratividad»* que impera en un momento o situación determinada, y que dependen de una serie de individuos, grupos o instituciones que, a modo de "*decididores"*, son quienes los «*legitiman*»[222] (ciñéndose a la *lógica-discursiva* de cada ciencia).

Dice Lyotard que en el tramo final del siglo XX ya han quebrado en Occidente todos los "*metarrelatos de legitimación"*, filosóficos y políticos, que desde los albores de la *modernidad* se habían estado gestando. *Metarrelatos* que, al fin y al cabo, a su vez sustituyeron a otros anteriores como los propios del *cristianismo* y el *antiguo régimen* y así sucesivamente. Cada una de esas narraciones, eran los *árbitros* o *termómetros* que legitimaban o regulaban *los tiempos*. Lo característico de nuestra circunstancia, dice Lyotard, es que hoy, al carecer de ellas, nos

[221] Ibid., p. 75.

[222] "*La legitimación es un proceso por el cual un legislador se encuentra autorizado a promulgar una ley como norma.* […] *Aquí la legitimación es el proceso por el cual un «legislador» que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas (en general, condiciones de coherencia interna y de consistencia experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica*" (Ibid., p. 23).

encontramos en una profunda situación de "*deslegitimación"*. Esta es la tesis que le hace afirmar con rotundidad que "*lamentarse de la pérdida de sentido de la posmodernidad consiste en dolerse porque el saber ya no sea principalmente narrativo*".[223]

En esta fase de Occidente, por tanto, no existe un *relato legitimador unívoco*, sino una multiplicidad de los mismos, ya que tanto las ciencias como las esferas sociales buscan sus modos *legitimizadores* para encontrar su *propio* sentido. A priori, Lyotard entiende esta pluralidad discursiva que atravesamos como un fenómeno positivo, pues tiene el potencial de conseguirnos un *mejor* o *superior* modo de convivencia social.

Pero el problema, advierte el pensador francés, reside en que tras esa situación de apertura, de posibilidad de juego y diálogo, laten amenazas poderosas. Y es que aquellos que Lyotard llama "*los decididores*" o "*los programadores*" (esto es, las fuerzas fácticas que operan en la sociedad) tienden a dominar de nuevo esa multiplicidad de voces e imponer una visión unívoca sobre el cuerpo social, pero esta vez siguiendo una pauta dispar a la de antaño. En nuestro mundo, los grandes *programadores* siguen modelos *informatizados*, *tecnocráticos* e *hipercapitalistas*, por eso, todas las esferas de lo humano, incluida la científica y universitaria (sometidas por la necesidad de producción y el consumo), se ven marcadas por ese influjo *tecno-económico*.[224]

En consonancia con la tesis principal que defiende Lyotard, nos encontramos con su visión sobre la situación del «*fin de la historia*». Resulta novedoso y cautivador -aunque no lo compartamos- su enfoque en este punto, pues para él la «*crisis de la Historia»*, no es tanto de carácter *epistemológico* sino más bien a una crisis de capacidad de *legitimización*. Si en apariencia parece más acusada la crisis en la

[223] Ibid., p. 55.

[224] "*Los decididores intentan adecuar esas nubes de sociabilidad a matrices de imput/output, según la lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo. Nuestra vida se encuentra volcada por ellos hacia el incremento del poder. Su legitimación, tanto en materia de justicia social como de verdad científica, sería actualizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de ese criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto terror, blando o duro: Sed operativos, es decir, conmensurables, o desaparezcad*". (Ibid., p.10).

ciencia histórica, no es porque en realidad lo esté, sino porque en el ámbito *historiográfico* (como en el filosófico) no existen *decididores* que posean una clara posición de fuerza respecto a las normas o aspecto que debe tener el discurso.

Ante esta *deslegitimación* en la que se encuentra la Historia (fragmentada y desasistida por epistemología alguna, abandonada a la corrosión de su estatuto científico), Lyotard en absoluto persigue o reclama la llegada de una *nueva narrativa* que pueda suplir esa fase de carencia (ya que esta narrativa sería, según su enfoque, unívoca, "*totalizante*" y peligrosa). Muy al contrario, defiende la legitimidad de cualquier forma narrativa, pues cada una de ellas son producciones del estatuto plural de su tiempo.

Para este autor, por tanto, no existiría una *crisis* específica en el conocimiento histórico (al menos, no mayor que en el resto de ciencias), ya que indica que es esencial a la Historia estar compuesta por una diversidad de relatos y voces. En ese *relativismo*, radicaría, según Lyotard la propia *buena salud* del la ciencia histórica. El problema, comenta, radica precisamente en pensar que esas voces pueden o deben sistematizarse en una sola. Esto, aclara este pensador, se debe a una ilusión en la que hemos incurrido por culpa de una serie de errores del pasado como el *cientifismo* o el *historicismo*. Lo que es necesario, dirá, es el empleo de un modelo «*heurístico*» que permita la voz de esa pluralidad y el juego constante entre los sujetos que la componen.

IV. Paul Ricoeur (1913-2005)

Es, sin duda, Paul Ricoeur, uno de los pensadores que más y mejor se han ocupado de muchas de las cuestiones relativas a esta investigación. Un autor indispensable para nuestra tarea que, partiendo de sus esfuerzos por unir *fenomenología* y *hermenéutica* (y *hermenéutica* con *filosofía analítica*) destinó buena parte de su labor a la tarea de dotar a la historia de un nuevo aparato *epistémico-metodológico*.

En su monumental trabajo "*La mémorie, l´histoire, l´oubli*" (2000) exhibe erudición en el ámbito de la *Teoría de la Historia* y analiza desde múltiples perspectivas las relaciones entre muchos pares fundamentales como: «*historia-Historiografía»,* «*memoria individual-memoria colectiva»*, «*memoria-olvido*», «*tiempo-memoria*», «*mismidad e ipseidad*», «*ideología-identidad*», «*continuidad-discontinuidad*», «*conmemoración-rememoración»*, etc. Así mismo, Ricoeur también realiza disertaciones sobre la *historia de la historiografía*, sobre el oficio del historiador, sobre las políticas memorísticas de las naciones, sobre la historiografía como ejercicio ético…sin duda demasiados temas y racimos de ideas como para, ni siquiera, poder enumerarlos todos ahora. Por eso, debemos ser muy sintéticos y constreñirnos a algunos de sus comentarios sobre el *Fin de la Historia*, que, además, se trata de uno de los temas principales de la obra.

Por ejemplo, siguiendo en este punto los pasos de Lyotard, Ricoeur comenta la situación de *depreciación del pasado* debido a la fuerza del *multiculturalismo* que presenta Occidente hoy.

> "*La paradoja es temible por lo que se refiere a la idea de historia mundial, universal: ¿puede engendrar la unidad de la historia aquello mismo que la rompe? Para superar la paradoja, sería preciso que la fuerza de integración liberada por la energía de la novedad fuera superior a la fuerza de ruptura que emana del acontecimiento tenido por creador y fundador de tiempos nuevos. El desarrollo de la historia más reciente está lejos de satisfacer este deseo. En este aspecto, el empuje del multiculturalismo es fuente de gran perplejidad. Este fenómeno de depreciación del pasado presenta varios corolarios importantes. El incremento del sentimiento de distanciación que, a escala de la sucesión de varias generaciones, tiende a anular el sentimiento de deuda de los contemporáneos respecto a los predecesores* […]*; peor, los mismos contemporáneos pertenecientes a varias generaciones que viven simultáneamente sufren la prueba de la no-contemporaneidad de lo contemporáneo. Se observará después el sentimiento de aceleración de*

> *la historia* […] *un número mayor de fenómenos percibidos como cambios significativos que acontecen en el mismo lapso de tiempo*".[225]

Adviértase que en este fragmento aparecen combinados -mediante una forzada relación de causalidad- algunos de los elementos que en el capítulo anterior hemos señalado como patologías propias de la *dimensión histórica* de Occidente: 1) *fragmentación de la historiografía*; 2) *multiculturalismo* 3) *pérdida de la conciencia histórica* 4) *aceleración de la historia*.

Como el título indica, toda la obra realmente es un repaso por la naturaleza de la relación entre la «*memoria»* y la «*historia-ciencia»*, y el «*olvido»* como un factor que opera en ambos elementos. A lo largo de todo su prolijo análisis intenta demostrar cómo estos tres factores se necesitan, cómo se retroalimentan y destruyen en un juego incesante que requiere de un equilibrio armónico.

Respecto a las causas del problema de la crisis de la historiografía, ofrece el filósofo francés una perspectiva original (en el sentido más estricto del concepto). Retrocede hasta el "*Fedro*" de Platón y al "*mito de Thaus y Theus*", a partir del que Ricoeur señala que la raíz del problema de la escritura histórica habita en la *génesis* misma de la escritura: la escritura fue constituida como *pharmacon* [φάρμακον] o *remedio para la memoria*, pero sólo nos proporciona un reflejo alienado de la experiencia auténtica de la *memoria*.

> *"En efecto, este arte producirá el olvido en el alma de quienes lo aprendan, porque dejarán de ejercer su memoria (mnemes): en efecto, al poner su confianza en los escritos (graphes), serán traídos a la rememoración (anamimneskomenous) desde fuera, gracias a huellas ajenas (typon) a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo; así que has encontrado el remedio (pharmakon) no de la memoria (mnēmēs] sino de la rememoración (hypomneseos).* [...] *Ocurre lo mismo con el relato histórico escrito y publicado: es lanzado a los cuatro vientos; está destinado* [...] *a cualquiera que sepa leer. Vicio paralelo: cuestionado, no puede «ni defenderse» por sí solo, «ni socorrerse a sí mismo». Lo*

[225] RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido.* Trotta, Madrid, 2010, pp. 186-187.

> *mismo sucede con el libro de historia, como con cualquier libro: ha roto amarras con su enunciador; lo que yo llamé en otro momento la autonomía semántica del texto se presenta aquí como una situación de desamparo; la ayuda de la que esta autonomía lo priva sólo puede llegar del trabajo interminable de contextualización y de recontextualización en que consiste la lectura".*[226]

Pero el resultado de esta argumentación de Ricoeur no concluye en la imposibilidad de una Historia *viva,* de una *Historia* capaz de guardar vínculos *veraces* con los objetos de la realidad histórica. Sí que es posible una *historiografía* así, piensa Ricoeur, pero el ejercicio de la *rememoración* [*remémoration*] requiere de un esfuerzo constante por comprender cuáles son las limitaciones del texto y saber cómo aproximarse comprensivamente a él.

Ricoeur, a la hora de atender a las causas más inmediatas de la *crisis historiográfica*, señala de manera acusadora a la *historiografía* francesa que surgió con la *Escuela de los Annales*.[227] Si bien reconoce las grandes innovaciones metodológicas que acarreó, la entiende como responsable de haber fragmentado la *Historia*. Según su criterio, la *Escuela de los Annales* pensaba que la función de la *Historia* era ofrecer interpretaciones de los hechos a partir de sesgos temporales y conceptuales de la realidad histórica, quebrando a esta en una multiplicidad de relatos. Así, la propuesta historiográfica de "*los Annales"*, termina por fraccionarse en muchas "*historias*", como la de "*las mentalidades*", la *económica*, la *geográfica*, *política*, *sociológica* etc. De lo que Ricoeur acusa a "*los Annales*", en definitiva, es de fragmentar aun más la Historia, pues, como diría

[226] Ibid., pp. 186-187.

[227] *Esta corriente historiográfica, impulsada por Lucien Febvre y Marc Bloch, surgió como respuesta al historicismo y a la crisis epistemológica de la historiografía que se habían heredado del siglo XIX. Se desarrolló durante los tres primeros cuartos del siglo XX, y supuso una revolución en la manera de concebir la Historia como de escribirla. Logró ofrecer al historiador un nuevo utillaje metodológico que todavía hoy sigue empleándose . De ella, ha surgido toda una pléyade de magníficos historiadores, como lo propios Bloch y Febvre, Fernand Braudel, Marc Ferro, Jacques Le Goff, o Pierre Nora. Así mismo tuvo un poderoso influjo en historiadores de toda Europa, como por ejemplo Jaime Vicens Vives, maestro de Mario Hernández Sánchez-Barba.*

François Dosse, "*se desmigaja*" [228], se quiebra en una fragmentación que termina con toda pretensión de totalidad.

La repercusión de la corriente de "*los Annales*" sobre la *crisis historiográfica* ya fue abordada por Ricoeur, incluso con mayor amplitud, en otra obra anterior. En "*Temps et récit: l´historie et le recit*" (*Tiempo y Narración"*, 1985), también apuntaba al positivismo lógico como partícipe de la quiebra:

> *"En la historiografía francesa, el eclipse de la narración procede principalmente del desplazamiento del objeto de la historia: ya no es el individuo agente, sino el hecho social en su totalidad. En el positivismo lógico, el eclipse de la narración procede más bien de la ruptura epistemológica entre la explicación histórica y la narrativa*".[229]

Pero en esta obra seguirá profundizando hasta concluir que el origen del problema historiográfico de la *posmodernidad* radica en la *muerte de la «historia narrativa»*, a partir del hecho de que la *historiografía* actual se *ha separado* del *tiempo*, esto es, de la relación de interdependencia entre *memoria* (en tanto que texto, narración) y *tiempo*.

Son evidentes muchos puntos de conexión entre Gadamer y Ricoeur. Por ejemplo, como acabamos de ver en los fragmentos anteriores, Ricoeur, al igual que el filósofo alemán, considera la *Historia* esencialmente como un relato, un arte, que está íntimamente ligado a la *hermenéutica* del lenguaje[230]. También al igual que Gadamer, no priva en absoluto, a la Historia de que pueda tener un estatuto científico, pero exige una reformulación completa de lo que entendemos por ciencia y por *historia-ciencia*, de lo que se le *puede exigir* y de lo que se le *debe*

[228] DOSSE, François. *La Historia en migajas: de "Annales" a la "Nueva Historia*. Universidad Iberoamericana de México, México D.F, 1988.

[229] RICOEUR, P. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Op.cit., p. 170.

[230] Como el ejercicio historiográfico está para Ricoeur íntimamente ligado a la *hermenéutica del lenguaje*, le dice a los historiadores: *"*[...] *no dudo que el historiador tenga el privilegio de construir puntos de referencia temporales apropiados para su objeto y su método. Sólo sostengo que la significación de estas construcciones es prestada; que proviene indirectamente de las configuraciones narrativas* [...] *y, por medio de ellas, se enraíza en la temporalidad característica del mundo de la acción*"[230]. (Ibid., p. 167).

exigir a la Historia, de la manera de investigarla y de relacionarnos con ella. En este sentido ambos hablan (pero cada uno expresándolo de un modo propio) de la necesidad de que la *Historia* sea fundamentada desde una nueva relación con la «*conciencia histórica»* del hombre.

> "*Mi tesis descansa en la afirmación de un vínculo indirecto de derivación por el que el saber histórico procede de la comprensión narrativa, sin perder nada de su ambición científica*".[231]

Por último, vemos que en Ricoeur también hay abierta una posibilidad a "*la verdad*", que en el mismo caso que Gadamer, pasa por la «*comprensión*». Pero esa *comprensión* en lugar de una «*fusión de horizontes*» (como la denomina el filósofo alemán) será llamada por Ricoeur «*re-memoración*»: es decir, el acontecimiento de hacer vibrar en el texto el *sentido* más original que éste tuvo, y hacerlo además con los posibles *sentidos* -explicitados o no- que *en potencia* es capaz de tener.

En definitiva, para Ricoeur, el ejercicio de búsqueda de la *verdad histórica*, es una constante "*contextualización* y *recontextualización"*, una permanente evocación y búsqueda, un juego incesante de representaciones y signos, que *terminan* por germinar la *rememoración*.[232]

V. Gianni Vattimo (1936)

Siguiendo la estela *nietzscheana*, Vattimo fundamenta en "*Il pensiero debole"* (1983) que toda la *crisis posmoderna* radica en la muerte del *ser metafísico*. Nada nuevo hasta aquí. Sin embargo, para Vattimo (al igual que para Lyotard) esta

[231] Ibid., p. 166.

[232] Dosse, estudioso de Ricoeur, ha explicado el proyecto historiográfico de Ricoeur así: "*Frente a la fórmula provocativa de Roland Barthes, según la cual, «en ningún caso el hecho tiene otra existencia que no sea lingüística», le oponía lo que calificaba como «cuadrilátero del discurso»: el locutor que toma en cuenta la palabra singular como acontecimiento, el interlocutor que remite al carácter dialógico del discurso; el sentido, que es el tema del discurso y, finalmente, la referencia que remite a aquello de lo que se habla, a una exterioridad respecto sl discurso"*. (DOSSE, François. *Paul Ricoeur-Michel de Certeau. La historia entre el decir y el hacer.* Nueva Visión, Buenos Aires, 2009 Op.cit., p. 49).

crisis, no ha de ser entendida de manera catastrofista o como una *decadencia*. Por el contrario, la considera un evento equivalente "*a acompañar al ser en su ocaso y preparar así una humanidad ultrametafísica*".[233]

Para Vattimo, la *«verdad»* es «*verificación*». La *verdad* no posee una naturaleza metafísica sino «*retórica*» que sólo puede comprenderse desde una suerte de "*ontología débil*", cerrando la posibilidad a cualquier consideración *trascendental* o *totalizante*. El conjunto de verificaciones o acuerdos en los que, según Vattimo, se constituye *la verdad*, se dan dentro de determinados contextos formados por un tejido de factores sociales e *históricos* que interactúan de manera permanente entre sí, al tiempo que determinan su propia lógica interna. O dicho de un modo mucho más sencillo: lo que Vattimo (en esta y en el resto de sus obras) defiende de manera manifiesta es un «*relativismo cultural»*.

Avanzando en el tema que nos ocupa, Vattimo -en esta especie de *declaración de intenciones del debilpensador* que parece este libro- se aleja de las posiciones de Heidegger y de Gadamer (anteriormente comentadas), al menos en lo que respecta a la relación entre «*verdad»* e «*interpretación»*. Para él, la *verdad* no se alcanza mediante la interpretación, sino que es *interpretando* (*verificando*) como se forma la *verdad*.[234]

Reuniendo todo lo dicho hasta el momento nos encontramos con la siguiente idea principal de Vattimo respecto a la problemática del *fin de la Historia* que nos ocupa: según el pensador italiano, la *historiografía* no puede tener pretensión de *verdad* (más que de manera relativa a los *modelos de verificación* de cada momento).

---

[233] VATTIMO, Gianni. "*Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*". En: VVAA. *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1988, p .42.

[234] "*La verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero, como ocurre cuando la interpretación se concibe como desciframiento, desenmascaramiento etc., sino porque sólo en el proceso interpretativo -entendido principalmente en relación al sentido aristotélico de «hermeia», expresión, formulación- se constituye la verdad*". (VATTIMO, Gianni. "*Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*". Ibid., p. 39).

En "*La finne della modernitá*" ("*El fin de la modernidad*", 1985)[235] y en su artículo de "*En torno a la modernidad*" (1990), Vattimo habla -de modo ciertamente impreciso- de una "*crisis de la idea de historia*", que considera inevitable. Según el autor, tal crisis se produce a partir de la ruptura con el *proyecto moderno de progreso*, en el que "*desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como entidad unitaria*"[236]. Pero no se discierne con la suficiente claridad si cuando Vattimo habla en estos trabajos de la "*crisis de la idea de historia*", se refiere a la «*conciencia histórica*», a la «*memoria histórica*», a la «*historiografía*», o a todas al mismo tiempo.

De esta manera presenta Vattimo las líneas generales de su argumentación, de la que podemos deducir su postura respecto al «*fin de la Historia*» (en tanto fragmentación y quiebra):

> *"Lo que trato de defender es lo siguiente: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí, más «ilustrada», sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, c) que precisamente en este relativo «caos» residen nuestras esperanzas de emancipación".*[237]

Piensa Vattimo que tras la *muerte de la metafísica*[238]*,* los fenómenos sociales que han producido la crisis actual de nuestra "*idea de historia*" son: la desorientación

---

[235] VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1985.

[236] A lo que Vattimo añade: *"La crisis de las idea de historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso". (...) Filósofos de la Ilustración, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todo tipo pensaban más o menos todos ellos del mismo modo que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, de la forma del hombre europeo moderno".* VATTIMO, Gianni. En AAVV. *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1991. p.11.

[237] Ibid., p.13.

[238] Según lo vemos, el último capítulo (titulado "El nihilismo y lo posmoderno en filosofía") de "El fin de la modernidad", es en sí mismo un perfecto compendio de las claves principales de la filosofía de éste filósofo italiano. (VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Op. cit., pp. 145-158). Al mismo tiempo, el siguiente fragmento sintetiza las conclusiones de Vattimo: "*Creo que en esta situación se debe hablar de una ontología débil, como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la*

del hombre en el laberinto de la comunicación *posmoderna* (y la *fragmentarización* que provocan los *mass media)*[239], así el *multiculturalismo* propio de las actuales sociedades de Occidente. Sin embargo, aunque es consciente de la problemática que estos fenómenos presentan, los entiende como un proceso no necesariamente negativo, e incluso como un rasgo esperanzador: la «*pérdida de la memoria histórica*», a sus ojos, vendría a ser más bien como un *daño colateral* que deviene del conflicto «*pertenencia-desasimiento*», en el que se debate el hombre de hoy. Asegura que tal oscilación es un claro signo de la *libertad* en nuestros tiempos, y "*una oportunidad de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos*".[240]

VI. OTROS AUTORES

Sin duda, los que acabamos de nombrar sean, quizás junto a algunos otros, los autores del siglo XX más influyentes en la cuestión del «*fin de la Historia»* que ahora nos ocupa. En esa lista de *fundamentales*, por ejemplo, habría que incluir también Bergson[241] (a caballo entre el XIX y el XX), por sus ideas sobre la *memoria* y sus consecuencias sobre la historiografía; o a Derrida[242], por las suyas a cerca del *lenguaje* (y su conocida *differance*).

---

superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista, para el pensamiento posmoderno, la Chance de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo". (Ibid., p. 158).

[239] En estos términos se refiere a lo que considera un error de *previsión* de Adorno respecto al papel que desempeñaran los *mass media*: "[...] *Adorno, en obras como Dialéctica de la Ilustración, escrita en colaboración con Max Horkheimer) y Mínima Moralia, preveía que la radio (más tarde también la televisión) tendría el efecto de producir una homogenización general de la sociedad, haciendo posible e incluso favoreciendo, una especie de tendencia propia demoniaca interna, la formación de dictaduras y gobiernos capaces -como el Gran Hermano de George Orwell en 1984- de ejercer un control exhaustivo sobre los ciudadanos* [...]. *Pero lo que de hecho ha acontecido, a pesar de todos los esfuerzos de los monopolios y de las grandes centrales capitalistas, ha sido más bien que radio, televisión y prensa han venido a ser elementos de una explosión y multiplicación general de Weltanschauungen, de concepciones del mundo.* [...] *"Tal situación hace imposible concebir la historia según puntos de vista unitarios*" (VATTIMO, Gianni. En AAVV. *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona 1991.p., 16).

[240] Ibid., p. 13.

[241] Cfr. BERGSON, Henri. *Materia y Memoria*. Cactus, Buenos Aires, 2006.

[242] Cfr. DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989.

Pero la lista de autores que han trabajado de manera directa sobre el asunto del *fin de la Historia*, es inagotable. Casi con total certeza, es el tema del que existe un bibliografía más extensa de los tres presentados en este capítulo. Las cuatro últimas décadas ha sido especialmente prolíficas la escritura sobre la *descientificidad* de la historia, y de momento continúa siéndolo.

La gran mayoría de escritos sobre el *fin de la Historia*, giran en torno a dos cuestiones principales. La primera y más importante es la concerniente a la cuestión epistemológica y, por tanto, al grado de *objetividad* que puede ofrecer la *historiografía* (los trabajos anteriormente citados pertenecen a este grupo); la segunda cuestión más tratada es la que se centra en el papel que puede desarrollar el historiador dentro de esta crisis epistémica.

En menor medida, pero aun así muy abundantes, también podemos encontrar trabajos de gran valor en los que se afronta el *fin de la Historia* desde ámbitos específicos, como por ejemplo la *enseñanza* de la Historia, o bien se aborda el *fin de la Historia* aplicando sus bases a otras disciplinas, como derecho, politología, periodismo etc. (un trasvase del todo natural, ya que el *fin de la historia* se funda precisamente en otras disciplinas, especialmente la *filosofía* y la *lingüística*).

Ciertamente, la extensión bibliográfica es enorme, pero por lo general, hemos echado en falta más obras (aunque, por supuesto, las hay[243]) que ofrezcan un diálogo más intenso entre el *fin de la Historia* y los otros elementos que para nosotros constituyen la *deshistorización* (es decir, la *conciencia* o la *memoria histórica)*. De cualquier modo, en este como los dos subcapítulos anteriores, nos hemos encontrado con trabajos de enorme valor que nos han ofrecido una inestimable ayuda a la hora de poder afrontar con garantías nuestro estudio. Además de los ya comentados, algunos de los autores que mayor interés nos han suscitado son:

Edmundo O´Gorman, Josep Fontana, Reinhart Koselleck, Oscar Handlin, Richard Rorthy, Hayden White, Robin George Collingwood, Eduard Carr, Marc

[243] Por ejemplo: Cfr. RAMA, Carlos M. *La historiografía como conciencia histórica*. Montesinos, Barcelona, 1989.

Gaborieau, Jean Chesneaux, David Roberts, Elisabeth Ermarth, Ernst Breisach, Alun Munslow, Keith Jenkings, Miguel Ángel Cabrera, Josep Aurell, Elisabeth Fox-Genovese, Pablo Sánchez León, Jesús Izquierdo Martín etc. [244]

4.4 LA «*DESHISTORIZACIÓN*» EN PIERRE BOURDIEU y ALAIN TOURAINE

Hemos decidido dejar para el final a estos dos sociólogos franceses porque (además de que parecen haber ido siempre de la mano en las temáticas que abordaban y sus puntos de vista) han sido quienes pusieron en circulación la palabra "*deshistorización"*. Hasta dónde hemos podido indagar (el origen del término *deshistorización* no ha supuesto en ningún caso, un objetivo primordial para la investigación), parece que han sido los primeros autores de *relevancia* en emplearlo. Por esta razón, los ponemos al final de la presente sección y además juntos.

Alain Touraine (1925) advierte que en las sociedades occidentales se ha producido una *pérdida de la historicidad*, pero lo hace siempre partiendo de una

[244] Por orden de aparición: cfr. O´GORMAN, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. UNAM, México, D.F, 2006; cfr. FONTANA, Josep. *La historia después de la historia*. Barcelona, Anagrama, 1992. cfr. KOSELLECK, Reinhart. "*Historia magistra vitae*". *Futuro, pasado para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona, 1992; cfr: HANDLIN, Oscar. *La verdad en la historia*. FCE, México D.F, 1979.; cfr. WHITE, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. FCE, México. 2010; cfr. COLLINGWOOD, Robin G. *Idea de historia*. Op.cit; CARR, Eduard H. "*What is History?*", Pellican, Londres, 1961; cfr. BARTHES Roland. "*El discurso de la historia*" en VV.AA *Estructuralismo y Literatura*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1970); cfr. CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores*. Siglo XXI, Madrid, 1977; cfr. ROBERTS, David. *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphisics*, University of California Press, Berkeley, 1995; cfr. ERMARTH, Elisabeth. "*Sequel to History*", en Keith Jenkings (eds.) *VVAA. Posmodern historiy reader*. Routledge, Londres, 1997;cfr. BREISACH, Ernst. *On the Future of History*. Universitiy of Chicago Press, Chicago, 2003; cfr. MUNSLOW, Alun. *Decostructing History*. Routledge, Londres, 1997; JENKINGS, Keith *¿Por qué la Historia?* FCE, México D.F, 1999 (también del mismo autor, *The postmodern History Reader*. Routledge, Londres, 1997); cfr. CABRERA, Miguel Ángel. *Historia, lenguaje y Teoría de la Sociedad*, Cátedra, Madrid, 2001; cfr. AURELL, Josep. *La escritura de la memoria. De los dispositivos a los posmodernismos*. PUV, Valencia, 2005; cfr. VVAA. *Reconstructing History. The emergence of a new historical society*. FOX-GENOVESE, Elisabeth, y Lach-Quinn, Elisabeth (eds.) Routledge, Nueva York, 1999; VVAA. *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*. SÁNCHEZ LEÓN, Pablo y IZQUIERDO MARTÍN, Jesús (eds.) Siglo XXI, Madrid, 2008; etc. (en la "*Bibliografía*" puede consultarse una selección más amplia de las obras y artículos que hemos consultado respecto a este tema).

interpretación -extremadamente libre- del concepto de *historicidad*, [*historicité*], que relaciona con la "*capacidad de autoproducción*" de una sociedad[245]. Su singular interpretación de la *historicidad* está muy alejada de las significaciones que habitualmente se le otorgan a esta palabra y también de la que nosotros le hemos asignado aquí.

> *"He utilizado en mis primeros libros la palabra historicidad para designar esta capacidad de autoproducción, El uso que hacía de esta palabra era diferente que el habitual* […]*, quería demostrar que la sociedad tenía una conciencia creciente de producirse ella misma en lugar de ser definida únicamente por evoluciones cuasi naturales.* […] *El uso que hacía entonces de la noción de historicidad no fue bien acogida, pero lo mantengo, pues ahí está lo esencial: nuestras sociedades se han considerado como creadas por sí mismas, hijas de sus obras, no sólo poniendo medios materiales al servicio de grandes proyectos, sino proponiéndose como objetivo principal la construcción, la consolidación y la defensa en sociedades en las que el interés, entendido en el sentido más amplio, incluida la igualdad de posibilidades, constituye el principio más importante de evaluación de las conductas y de definición del bien y del mal".*[246]

Por lo tanto, para Touraine, la *historicidad* es un concepto en las antípodas de lo que aquí expresamos con él. Y como su idea de «*historicidad*», no tiene nada que ver con la nuestra, tampoco su noción de la «*deshistorización*» guarda relación con la que nosotros hemos presentado aquí. De hecho, salvo por algunas cuestiones en las que sí hay concordancia (por ejemplo, respecto a la idea de que la *globalización* es un fenómeno que *despersonaliza*), el «*proceso de*

[245] TOURAINE; Alain. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy.* Paidós, Barcelona, 2005, pp. 75. Para entender su visión de la historicidad ver también: TOURAINE, Alain. Crítica de la modernidad. Colección Ensayo, Madrid, 1993, p. 101-102.

[246] Ibid, p. 67.

deshistorización» para Touraine tendría un sentido casi completamente contrario del que nosotros le concedemos.

Vamos a hacer un somerísimo resumen del planteamiento que Touraine defiende en dos de sus obras: "*Crítique de la modernité*" (1992) y "*Noveau Paradigme. Pour comprendre le monde d´aujourd´hui*" (2005). Para él, lo que llama *historicidad* en la historia occidental, comenzaría justamente con la *Edad Moderna*, cuando el hombre europeo, ya desapegado del vínculo sagrado (y de la anulación de la libertad que este vínculo supone), es capaz de tomar las riendas de su propia vida, y, por tanto, es cuando según Touraine se hace propiamente *histórico*. En resumen, hasta aquí lo que hace es recrear en el siglo XXI la visión ilustrada sobre el pasado. Ahora bien, según Touraine, la "*polarización*" que trajo consigo la *modernidad* a partir del siglo XX y el proceso de *globalización* en el que estamos inmersos, ha supuesto una desintegración de las fuerzas sociales que, según él, caracterizaban a la *modernidad*: el diálogo, el intercambio intelectual, la búsqueda de ideales comunes, la apertura a un *sano* multiculturalismo etc. Ideas que sintetiza hablando de que en Occidente se ha producido una "*desociabilización"* y ha sobrevenido el fin del *pensamiento social o comunitario* provocado por el extremo *individualismo* que caracteriza al hombre occidental[247].

Este *individualismo*, piensa Touraine, es alimentado a su vez por las fuerzas impersonales que representan el *consumismo*, el *capitalismo*, la *tecnología*, la masificación de todas las esferas de comunicación. Todo este *cóctel*, según el autor, ha acabado por *deshistorizar* de nuevo a la sociedad occidental: expresión que para el autor significa que nuestra sociedad ha perdido las fuerzas creativas que la caracterizaba y la convertía en una sociedad que se "*autoproducía*", que se creaba a sí misma. La solución, viene a concluir Touraine, pasa por un regreso a la *mentalidad Moderna*, desde la mejor de sus posibles *versiones*. [248]

[247] TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*. Colección Ensayo, Madrid, 1993, pp. 339-345.

[248] TOURAINE; A. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy.* Op.cit., pp. 257-260.

Por otra parte, nos encontramos con Pierre Bourdieu (1930-2002), quien al igual que nosotros habla de "*proceso de deshistorización*" [*processus de déshistoricisation*], en su obra "*La domination masculine*" (1998)[249]. Para explicar su concepción de la *deshistorización*, seremos aun más breves que con Touraine, ya que (aunque distinto) resulta en lo esencial bastante similar.

El *proceso de deshistorización* para Bourdieu es comprendido desde una clave sexual. Nos dice el sociólogo francés, que la mujer (y por ende, el pensamiento femenino) ha sido descartada de la civilización occidental durante el transcurso de nuestra historia a causa de la primacía del *pensamiento masculino*[250].

Bourdieu achaca al *pensamiento masculino* dos rasgos que según él han perpetrado la *deshistorización*: la violencia propia del *pensamiento masculino* (su actitud de dominio) y lo que llama su "*esencialismo*", que podría ser definido como una tendencia milenaria al pensamiento abstracto. Este "*esencialismo*" es el causante, según Bourdieu, de la "*eternización*" de las estructuras sociales (de las que señala al Estado, Escuela, Familia, Iglesia, el periodismo, el deporte etc.), que sólo pueden ser quebradas por la acción directa de la mujer como agente histórico.

Dice Bourdieu que la visión *androcéntrica* de Occidente "*funciona como una inmensa máquina simbólica*"[251] que se aplica a todos los elementos de la realidad humana y que desemboca en una difusión y resignación de la acción femenina. En el sistema simbólico del hombre, la mujer queda *cosificada* y "*solo puede aparecer en él como objeto, o mejor dicho, como símbolo cuyo sentido se constituye al margen de ella*". [252]

La marginación de la mujer como agente histórico, impide que nuestra civilización se aproveche de la fecundidad del pensamiento femenino. Es este

---

[249] BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona, 2000.

[250] Aquí, Bourdieu parece haber seguido el programa de Lacan y su famosa afirmación "*la femme n`existe pas*" (LACAN, Jacques. *Le Séminarie*, Tomo XVIII, *D´un discours qui ne serait pas du semblant*. Seuil, Paris, 1970-1971. p. 21).

[251] BOURDIEU, P. *La dominación masculina*. Op.cit., p. 22.

[252] Ibid., p. 59.

sentido, alega este sociólogo francés, el pensamiento femenino vendría a adecuarse mejor al dinamismo y variantes que presenta la realidad histórica. En cualquier caso, señala que la civilización requiere del juego dialógico de ambas modalidades de pensamiento.

La *"eternización"* propia del "*pensamiento esencialist*a" del hombre ha petrificado la historia, afirma el autor, y como resultado ha sobrevenido la *deshistorización*. Se ha de aclarar que, como Touraine, también Bourdieu parte de un concepto de *historicidad* en una dirección muy distinta al que se le otorga *tradicionalmente* desde la filosofía. Por eso, la *deshistorización* se traduce también en este autor -aunque a nuestro juicio su tesis es más elaborada que la del primero- en una *pérdida de las fuerzas creativas* de la sociedad occidental.

Para solventar el problema, Bourdieu habla de la necesidad de una serie de medidas capaces de "*reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistorización*"[253], y en concreto de la necesidad de una "*Historia de las mujeres*", así como su inclusión activa en la modelación del imaginario colectivo.[254]

En conclusión, como hemos visto, la significación que ambos autores le otorgan a la palabra "*deshistorización"*, es muy distante a la nuestra. De cualquier modo, como se ha señalado, hemos considerado necesario aclarar este punto para evitar malentendidos, especialmente porque la palabra "*deshistorización*" hoy parece especialmente vinculada a la obra y pensamiento de ambos: un hecho fácilmente comprobable si se indaga en algún buscador de internet. Si bien, también podremos encontrar en *la red* la palabra *deshistorización*, empleada de muy diversas formas, atendiendo a alguna de las tres perspectivas que para nosotros

[253] Ibid., p. 109.

[254] Ibid., pp. 109-119.

constituyen el sentido del término o incluso con otros enfoques absolutamente dispares como el literario o lingüístico[255].

5. RESULTADOS DEL ANÁLISIS BIBLIOGRÁFICO

Tras la búsqueda de los antecedentes de nuestro objeto de estudio, y el posterior análisis de los distintos autores y obras que hemos examinado (los que aparecen de manera explícita y los que han sido descartados), podemos identificar una serie de ideas comunes y extraer algunas conclusiones. Veámoslas.

5.1 CONFUSIÓN EN LOS FENÓMENOS CONSTITUTIVOS DEL PROBLEMA

En las obras analizadas, es frecuente ver cómo se emplean de manera confusa los conceptos elementales que atañen a nuestro objeto de estudio.

Por ejemplo, como se ha podido apreciar, uno de los errores más comunes es el de confundir la «*pérdida de la memoria histórica»* con *la «pérdida de* la *conciencia histórica»*. Si volvemos a las descripciones de estos conceptos que hemos realizado con anterioridad (ver *Sección I*, de esta *Parte I*), podrá verse cómo se trata de dos elementos distintos: mientras que la *pérdida de la conciencia histórica* está relacionada con la experiencia del individuo de *saberse histórico*, la *pérdida de la memoria histórica* apunta al olvido de los *contenidos del pasado* histórico común.

Esta *confusión* obstaculiza la comprensión de la estructura interna que presenta la «*crisis de la dimensión histórica»* de nuestro tiempo, que está constituida por una serie de manifestaciones distintas. Por todo ello, entendemos que para atender el

[255] Por ejemplo, de este modo es atendido en la obra de Lázlo Scholz sobre el género del cuento en hispanoamérica. (Cfr. SCHOLZ, Lázlo. *Los avatares de la flecha*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2002).

problema que nos ocupa, resulta imprescindible una desambiguación de esos fenómenos constituyentes.

5.2 REDUCCIONISMO EN LA CUESTIÓN DE LOS ORÍGENES

El análisis de las obras trabajadas nos invita a pensar que aún no se ha realizado una labor lo suficientemente exhaustiva respecto a los orígenes del *proceso de deshistorización*

Por un lado, nos hemos encontrado con que, la mayor parte de los trabajos, suelen reducirse a ofrecer un diagnóstico en clave filosófica de la situación presente, más que a un *interrogar* histórico sobre la cuestión de los *orígenes*.

Muchas otras veces, nos hemos encontrado con que los distintos autores han trazado diversos recorridos de carácter histórico hacia las razones del problema, aunque haciéndolo de un modo demasiado parcial o ambiguo. Así por ejemplo, se han reconocido como causantes de la *deshistorización* al proceso de *industrialización*, al avance del *pensamiento técnico*, a la llegada de la *sociedad de consumo*, al *romanticismo*, al *nihilismo*, al *giro lingüístico*, al *relativismo* etc., pero estas señalizaciones no han pasado, en la mayoría de los autores, de ser herramientas de apoyo para sustentar sus teorías o argumentaciones principales de sus trabajos y no sus *objetivos* principales. Con todo, muchos de estos apuntes de carácter histórico (e incluso algunos de ellos que no pasaban del terreno de la intuición o primeras ideas) nos han resultado imprescindibles a la hora de afrontar este estudio.

En último lugar, también nos hemos encontrado con trabajos que sí ofrecen una sólida investigación histórica; pero con el *inconveniente* de que sólo se han centrado en alguno de de los fenómenos *deshistorizantes* y, por consiguiente, también se trata de recorridos insuficientes para arrojar la luz necesaria a la hora de aproximarnos a los «*orígenes de la deshistorización»*. Incluso los autores que más se han esforzado en encontrar las *causas* del problema, se han centrado en una o dos vías históricas, pero han abandonando otros caminos que -a nuestro

entender- también conducen al núcleo del problema. Sea como sea, su labor también ha resultado decisiva para nuestra investigación; por ejemplo, a la hora de hacernos comprender las relaciones radicales que algunos de estos fenómenos guardan con nuestro periodo de estudio (1750-1850).

5.3 DEBILIDAD EN LOS ARGUMENTOS DE CAUSALIDAD

Otro factor que se ha detectado es que en buena parte de los trabajos analizados los autores no presentan una argumentación exhaustiva a la hora de justificar la correspondencia entre los síntomas de las patologías o distorsiones que perciben y las *causas* que sobre estos esgrimen. Por ejemplo, este conflicto resulta evidente en los pensadores que intentan justificar la «*pérdida de la conciencia histórica*» que experimenta la sociedad actual, aludiendo a la razón de la crisis historiográfica o al llamado «*fin de la Historia*». Tal como se explicará en la presente investigación, se tratan sin duda de fenómenos relacionados, pero esa relación no puede justificarse como de *causa y efecto* del modo en el que a veces se presenta[256]. No puede obviarse una elemental distinción de ámbitos como son el *intelectual* o *académico* (en la que se forja la *historiografía*) y el *social* o *cultural* (en la que se desarrolla la vida de los hombres). Si la crisis de una afecta a la otra, es una tarea que hay que afrontar con el debido rigor, y en absoluto "*darla por hecha*" o "*pasarla por alto*".

De igual modo, debemos ser sumamente cautelosos a la hora de hacer depender de manera unívoca a alguno de los fenómenos determinados (por ejemplo, *el presentismo*) con un origen histórico concreto (por ejemplo, la llegada del *capitalismo*). Recordemos que en los antecedentes bibliográficos veíamos cómo muchos de los autores vinculaban los fenómenos relacionados con la «*distorsión de la experiencia del tiempo*», a los efectos de la sociedad de consumo o la tecnología. Y a nuestro juicio, en buena medida se trata de relaciones causales que han sido establecidas con demasiada ligereza.

[256] Véase por ejemplo, la ya citada obra de Manuel Cruz, "*Adiós, historia, adiós*".

Con esto, no afirmamos que entre unos y otros fenómenos no exista una relación, incluso tampoco negamos que esa relación pueda ser, parcialmente, de «*causa y efecto*». Más bien lo que pensamos es que ese tipo de *relaciones causales* son mucho más complejas de como a menudo han sido abordadas respecto a nuestro tema. Esta investigación nos ha hecho tomar conciencia de que en el plano de nuestra actualidad, resulta imposible discernir qué fenómeno ha provocado a otro, o si éste proviene de aquel. Cualquier intento en este sentido corre el riesgo de incurrir en una deformante simplificación del problema. Por ello, pensamos que un buen modo de afrontar esta problemática es el de agrupar fenómenos e intentar contemplarlos desde una vía de *causalidad circular*. Esto no significa que abandonemos la pretensión de buscar unos orígenes -algo, que por otra parte resultaría absurdo, ya que anularía por completo la *razón de ser* de la segunda parte de esta investigación-. Lo que significa es que debemos actuar con mucha cautela a la hora de establecer los criterios de «*causa y efecto*».

Como se verá más adelante, nuestra propuesta en este sentido, pasa por que, una vez distinguidos y agrupados los diversos fenómenos que se han detectado en nuestro análisis, intentemos encontrar las relaciones que guardan, como conjunto, con otro grupo de fenómenos anteriores a ellos. Es decir, más bien nos encargaremos de apuntar relaciones que nos faciliten la comprensión y no de asentar causalidades unívocas.

5.4 FALTA DE ATENCIÓN AL PROBLEMA

El trabajo con las fuentes y el desarrollo de la propia investigación, nos ha hecho tomar una conciencia, cada vez mayor, de la falta de atención que se ha prestado al objeto de estudio que nos ocupa.

Y es que, aunque sean muchas las ideas o referencias que hasta la fecha se han dicho y escrito y que apuntan hacia direcciones paralelas, aún la problemática generada por toda esa suerte de fenómenos señalados no ha sido afrontada –a nuestro juicio- ni con la perspectiva, ni con el método, ni tampoco con la exhaustividad adecuados como para hacernos comprender de una manera más

clara su dimensión y horizonte. Esta tarea exige, para empezar, que los fenómenos o *patologías* que afectan a nuestra *dimensión histórica* sean abordados de manera directa y no de forma transversal a otros fenómenos simultáneos que *vienen dándose* en el modo de vida *posmoderno*.

Nuestra investigación parte precisamente de esta *falta de atención* al problema. Como hemos dicho en los prolegómenos, no sabemos si alguien antes que nosotros ha podido realizar un trabajo de investigación sobre los fenómenos *deshistorizadores* que parta desde un enfoque como el nuestro. De lo que sí estamos seguros, es de que sí se ha hecho tal tarea, ésta no ha trascendido.

Según creemos, la *deshistorización* es un gigantesco *problema*, y lo es porque afecta de manera directa a cada una de las esferas de *lo humano*. *Deshistorización* es igual a *barbarización* o a *desnaturalización* de Occidente. No se trata en absoluto de un tema secundario (como ha sido tratado normalmente), ni pertenece de ninguna manera a *la liga de las curiosidades intelectuales*, sino que de las problemáticas a las que nos deriva depende en gran medida nuestro futuro como civilización. He aquí, la importancia de que la comunidad universitaria (acepte o no nuestra tesis sobre la *deshistorización*) preste a estos fenómenos que nos ocupan, mucha más atención todavía de la que se les ha otorgado hasta el momento.

5.5 NECESIDAD DE UNIDAD: *EL PROCESO DE DESHISTORIZACIÓN*

Como hemos visto, parece que desde la *filosofía* y la *Historia* (y también desde otras disciplinas como la *sociología* o la *psicología*) existe cierto consenso a la hora de señalar como rasgo común de nuestras sociedades actuales una serie de fenómenos vinculados con una nueva forma de relacionarnos con los elementos que constituyen nuestra *dimensión histórica* o que guardan relación con ella (como la propia ciencia histórica).

Además, la mayoría de estos diagnósticos (que además han sido realizados desde pensadores y posturas filosóficas enormemente distantes) suelen coincidir a la

hora de señalar a estos fenómenos como disfunciones que no sólo nos afectan negativamente a los seres humanos en lo que respecta a su *integridad cognoscitiva*, sino que además pueden resultar muy nocivos para la vida social (aunque cada uno haya comprendido qué es *lo nocivo* de manera dispar).

Así mismo, un trabajo comparativo de la bibliografía muestra que los distintos pensadores, intelectuales o investigadores que se han acercado a estos fenómenos, se han ocupado de ellos de manera independiente, sin tener normalmente en cuenta a otros fenómenos análogos o de igual índole.

Otro común denominador en este aspecto, lo encontramos en la falta de consenso a la hora de designar a estos fenómenos o de entenderlos de manera unívoca. Así, en muchos de los casos, es preciso *contextualizar* estas designaciones dentro de cada obra o del pensamiento de cada autor, para encontrar el significado exacto que se le concede a cada término o expresión. Por ejemplo, la expresión de Jameson "*pérdida de la historicidad*", dista mucho de lo que esta frase significaría para Heidegger (para quien vendría a ser *la muerte*).

Esta *polifonía* a la hora de designar a los distintos fenómenos, en sí misma, es un aspecto normal y positivo, propio de la pluralidad de voces y preferencias. Además, esas maneras de designarlos (siempre que sean oportunas y no incurran, por ejemplo, en incongruencias etimológicas o gramaticales) suelen expresar variantes de contenido que impiden que sean conceptos sinónimos: por ejemplo, «*atomización del tiempo*» no es *igual* a «*presentismo»*, ni «*presentismo»* a «*vida ahistórica*», ni esta «*atemporalidad*», y así sucesivamente.

Pero lo que también hay que tener presente es que la diversidad en las formas de llamar a estos fenómenos, presenta el peligro de que no los comprendamos en relación al sentido profundo que poseen y al *proyecto* en el que están tejidos. Es decir, que nos los aprehendamos como pertenecientes a un conjunto coherente de fenómenos que, a modo de «*proceso»*, actúan sobre nuestra forma de pensar y actuar.

Siguiendo el modo de comprensión que proponemos, veremos que a lo que se alude en todos los términos que acabamos de mencionar en el ejemplo anterior, es

a una transformación en la manera en la que el hombre se relaciona con el *tiempo*. Como esa *transformación* consiste en una *deformación* o *distorsión* de la percepción que el hombre tiene de su «*condición tempórea»*, podemos decir que el grupo de fenómenos que apuntan hacia este tipo de transformación vienen a representar una «*distorsión de la experiencia tempora*l» del individuo.

De igual modo, también nos encontramos con la posibilidad de que el grupo de fenómenos asociados en torno a la idea de «*distorsión de la experiencia temporal*», puedan ser sintetizados en un fenómeno más complejo, o conjunto.

Se trata, en definitiva, de emprender una labor hermenéutica que nos permita identificar el sentido y significado que vibran en un horizonte común a todos estos fenómenos, y luego trazar desde él un camino a seguir para poder representarlos, comprenderlos.

Como puede apreciarse en el epígrafe "*Sistematización de los fenómenos detectados*", hemos ordenado en tres principales grupos a todos los fenómenos que han sido señalados por gran cantidad de autores: el de la «*pérdida de la conciencia histórica*», el de la «*pérdida de la memoria histórica*» y el de la «*pérdida del valor del conocimiento histórico*» (llamado «*fin de la Historia*»).

Si se observa con detenimiento, se verá que existe una notable diferencia entre la *pérdida de la conciencia histórica* y la *pérdida de la memoria histórica* con el fenómeno del *fin de la historia*. Expresándolo de una manera sencilla, podemos decir que tanto la *conciencia histórica* como la *memoria histórica*, son esferas *naturales* al ser humano, mientras que la *historia-ciencia* es un *constructo artificial*. Ahora bien, una civilización, y en especial una civilización como la occidental, que atesora una historia tan larga, dinámica y compleja, necesita obligadamente del constructo historiográfico para poder comprender y administrar su proyecto vital. Es por esto, que un debilitamiento o deformación de la *historia-ciencia* puede ser para nosotros igual de grave o dañino como el que afecta a los otros dos elementos.

Por todo ello, de estas patologías que se expresan desde diversos frentes y que apuntan a diversas a direcciones, podemos inferir una lógica o coherencia interna

que les otorga unidad. Por eso, a todos estos fenómenos y grupos de fenómenos, los hacemos partícipes del que llamaremos a partir de ahora «*proceso de deshistorización*».

Si nos referimos a «*deshistorización*», es porque se trata de un conjunto formado por fuerzas «*deshistorizantes*», es decir, que *socavan* o *desgastan* los distintos constitutivos de la «*dimensión histórica*» del ser humano. Y si hablamos de la «*deshistorización»* como «*proceso*», es por el hecho de que ese conjunto no representa una estructura estática, sino una red dinámica que se proyecta hacia el futuro. No es algo que «*se da»*, sino que «*se viene dando*».

5.6 CONCLUSIONES SINTÉTICAS

En definitiva, entendemos como *proceso de deshistorizació*n *de Occidente* al conglomerado dinámico de fenómenos que actúan de manera simultánea a la *dimensión histórica* del hombre occidental, ya sea debilitando su experiencia de ésta, ya sea opacándola o deformándola.

El *proceso de deshistorización*, está constituido por tres principales grupos fenoménicos que se corresponden con patologías propias de la *conciencia histórica*, de la *memoria histórica* o de la *historiografía*. Como se ha intentado explicar a lo largo de toda la investigación hasta este momento, estos tres factores resultan fundamentales para el modo de vida y desarrollo de cualquier *civilización*. Así mismo, también hemos intentado explicar que los tres elementos están en una permanente relación de intercambio e influencia, de tal modo que las patologías que afectan a cualquiera de ellas, también repercuten en el resto y viceversa.

Entender los distintos fenómenos *deshistorizadores* a partir de estas tres vías, y además hacerlo como si fueran afluentes de un mismo *caudal* (o *proceso*), nos hace pensar en la posibilidad de *remontar* el recorrido de cada una de ellos con objeto de encontrarnos con el manantial desde el que parten o, al menos, intentar discernir qué aspecto ofrecen sus respectivos trazados.

En todo caso, ahora necesitaremos de la investigación histórica para poder aumentar nuestro conocimiento sobre cómo hemos llegado a la situación actual y poder, desde ahí, adoptar medidas.

6. OTRAS CONSIDERACIONES SOBRE LA DESHISTORIZACIÓN

Más allá de las exigencias académicas, consideramos apropiado apuntar ahora (y no en la "*Prospectiva*" ni a modo de *anexo*) algunas ideas sobre nuestro principal objeto de estudio, antes de proceder a la segunda parte de la investigación. Como podrá advertirse, en este capítulo nos moveremos en algunos momentos en el terreno de las hipótesis, o si se prefiere, en un ámbito ensayístico, alimentado por conjeturas abocetadas durante los últimos años. Se ha de aclarar que, en última instancia, ni el resultado ni el valor de nuestro trabajo dependen de lo aquí expuesto; pero creemos que esta serie de ideas pueden ayudarnos a compartir de una manera más eficaz qué entendemos por «*proceso de deshistorización*», así como a paliar algunas de las objeciones que el lector pueda albergar a estas alturas de nuestro recorrido.

6.1 ANÁLISIS DE LA PALABRA "*DESHISTORIZACIÓN*"

Pero *¿por qué se ha optado por la palabra "deshistorización" para expresar al conjunto de fenómenos al que nos queremos referir?* Es preciso, pues, que una de las primeras labores de nuestra investigación sea la de *deconstruir* la palabra "*des-historización*", para ver qué sentido y significado expresa.

En primer lugar debemos partir desde la estructura gramatical que presenta el término. De inmediato, distinguimos su dualidad, pues la palabra *deshistorización* está compuesta por la partícula *des-* y el término *historización*.

I. El "*des*-" de "*deshistorización*"

El prefijo "*des-" denota negación o inversión del significado del vocablo al que se articula.* En ese segundo significado, el *des*- nos indica que ya no hay *algo* en la misma medida en la que antes ese *algo* estuvo (en este caso, la *historización*). Aquí, la partícula "*des*-" trae consigo un factor temporal inherente. Lo que se "*des-hace"*, es que "*ya ha sido*". Por tanto, el «*cambio*» forma parte de su *naturaleza* como palabra, pues lleva consigo el paso de un momento a otro. Una dinámica interna ésta, que, en el título de nuestra investigación, se ve por otra parte reforzada con el sustantivo "*proceso*", que pone énfasis en el análisis de la serie de momentos que implica el cambio acontecido en el "*des*-".

II. La "-*historización*" de "*deshistorización*"[257]

"*Historización"* es un verbo sustantivado. El verbo que contiene sería "*historizar*". La *historia* "*historiza*", es "*historizante*". Se dice con acierto que la *historia* es un continuo [*continuum*]. Por esto, cuando los seres humanos utilizamos la palabra "*historia*", lo hacemos para referirnos a una parte o al todo de ese *continuum*, y por lo tanto, lo que hacemos es un intento de «*re-tener*»[258] o *paralizar* el significado de *lo móvil*, de lo que no cesa.

Si la palabra "*historia*" es un intento por darle unidad a la verdadera naturaleza de lo histórico -que, *per se*, pertenece a una dimensión dinámica, inestable- el vocablo "*historización"*, por tanto, nos remite al efecto que sobre el ser humano surte el paso de ese intento *retentivo*: es decir, la manera en la que el hombre queda *marcado*, y no simplemente *pasado*, por la historia. Podemos concluir la

[257] En este punto quizás sea conveniente recordar que la "*des-historización*" de la que hablamos, no es un concepto sinónimo de *des-Historización* (que, si somos coherentes con la distinción que anteriormente hemos hecho entre "*historia*" e "*Historia*", sería una pérdida progresiva del conocimiento histórico-científico), aunque sí contendría a esta última y en nuestro trabajo así lo contemplamos. Es decir, cuando hablamos de *des-historizació*n también lo hacemos de la *des-Historización*.

[258] La palabra castellana *Re-tener* nos habla volver a tener lo que ya se tuvo. Podemos relacionar esto con la visión de la historia como «*re-presentancia»* (Ricoeur), es decir, el ejercicio de re-presentar lo que ya estuvo presente. (Cfr. RICOEUR, P. "*La Memoria, la historia, el olvido*". Op.cit.).

argumentación, diciendo que la *deshistorización* hace referencia a la desaparición progresiva de la huella que *la historia* o *lo histórico* plasma en el ser humano.

La palabra "*deshistorización*", en definitiva, expresa la pérdida dinámica y progresiva, de los factores *historizantes*, que son aquellos que patentizan, refuerzan o actualizan en nosotros, los elementos de la «*dimensión histórica*» que nos constituyen: es decir, la «*conciencia histórica*» y la «*memoria histórica».*

Todo lo dicho, nos hace confiar en que el vocablo "*deshistorización*" resulta lo suficientemente válido para denominar a ese mismo proceso.

III. Otras matizaciones

Por otra parte, resulta conveniente distinguir entre *des-historización* y *a-historización*. La partícula "*a-*" de "*ahistorización*" indica la ausencia por completo del sustantivo al que acompaña. A nuestro juicio, yerran quienes para referirse a la pérdida de la *conciencia* o de la *memoria histórica*, hablan de "*ahistoricidad"*, ya que "lo *a-histórico*" hace referencia a algo en lo que hay una completa ausencia de lo histórico. Por eso, no es posible la *a-historización*. *Stricto sensu*, nada ni nadie puede vivir por completo al margen del *flujo histórico* o pretender que el *flujo histórico* no le afecte; y por este motivo, no es un término que nos parezca oportuno para nombrar al fenómeno con la debida precisión.

Al igual, no hay que confundir «*des-historización»* y «*a-temporalidad»* (ausencia de *temporalidad*). Como en el caso anterior, el concepto de «*atemporalidad»* nos resulta inadecuado, ya que, por mucho que nos empeñemos, nunca podremos vivir *fuera del tiempo*.

Como se ha indicado en el capítulo anterior, algunos autores han afirmado que existe un predominio del "*pensamiento atemporal"* en la sociedad *posmoderna*. Por supuesto, se puede aceptar esta tesis pero, como es obvio, sólo de modo metafórico. Entender el fenómeno de este *pensamiento atemporal* como aquel pensamiento que no se comprende dentro del flujo del tiempo, también resulta del todo imposible (el hombre siempre es consciente de la condición «*tempórea*,

sobre la que construye su vida). Un asunto distinto es que podamos calificar de *pensamiento atemporal* a aquel en cuyos procesos mentales el factor temporal está minimizado -que nunca completamente excluido-.

También, en otro sentido, podemos hablar de un modo de *atemporalidad* como herramienta retórica, que vendría a ser lo opuesto a un *historicismo radical*: sucede cuando alguien proyecta sobre el *pasado* o el *futuro* la mentalidad imperante en su momento *presente*. Es decir, consiste en incurrir en «*anacronismos*»[259].

Por otra parte, tampoco resultaría preciso el concepto de «*deshistoriación*» en lugar del de «*deshistorización*». Puesto que la *historia*, entendida como *la totalidad de lo acaecido* (como *proceso cósmico)*, no puede *des-historiarse*: podremos dejar de ser consciente de ella o que ésta se borre de nuestra *memoria*, pero no puede ni *deshacerse*, ni *desaparecer*. En cambio, como recién se ha advertido, «*deshistorización*» apela a la pérdida de los elementos que nos hacen conocerla y comprendernos en ella.

6.2 SOBRE SU CIRCULARIDAD CAUSAL

Como ya hemos apuntado**,** se dice que la «*sociedad posmoderna*» está fragmentada, que tenemos pedazos por todas partes, pero nos falta la visión integral de esos pedazos.

Ya no parece capaz el hombre actual de entender que el resto de pedazos de la vidriera forman, junto al suyo propio, parte de un mismo *mosaico*, de un mismo *relato*. Ya no es capaz de apreciar, que su fragmento adolece de *falta de sentido* sin el resto de pedazos. Ya no es capaz de ver que esos pedazos vienen a ser materia muerta si no son comprendidos en conjunto; se convierten en meros órganos pétreos al carecer de sus vasos comunicantes, en células sin vida.

[259] Es fácil encontrar este tipo de «atemporalidad», en la producción cinematográfica o en la *novela histórica*, -a modo de incongruencias, lenguaje y situaciones completamente fuera de contexto-. Se tratan, por tanto, de mecanismos de memoria más cercanos a la "*mítica*" (relatos encerrados en sí mismos, y de interpretación atemporal), que a la Historia.

Si no hay «*conciencia*» ni «*memoria histórica*», y si no hay «*relatos vertebradores*», el hombre se ve atrapado en alguno de los fragmentos de la realidad, y no es capaz de alcanzar una visión integradora de esa realidad ni de sí mismo en relación con ella. Quedamos encerrados en algún fragmento suelto de esa vidriera rota que es la historia. Vidriera compuesta por diferentes colores y tonos, por diferentes dibujos y geometrías, que antes permanecían unidas en un mosaico común. Ahora, con el lienzo en añicos, el mundo del hombre transita en el aislamiento que acarrea la inconexión de esa multiplicidad de momentos.

Como indica el propio título de nuestro trabajo, en esta investigación intentamos encontrar los orígenes históricos de esa ruptura, y tras ese motivo recorreremos los siglos XVIII y XIX. Nuestra hipótesis al respecto, que intentaremos demostrar aquí, es que el *proceso de deshistorización* se gesta principalmente en ese periodo, e irrumpirá con fuerza en el siglo XX. Para ello indicaremos algunas de las relaciones causales que los fenómenos que hoy día se identifican pueden tener con los hechos pretéritos de aquellos siglos que observaremos.

Mas resulta importante insistir ahora en la idea de que esas relaciones causales no pueden entenderse se manera unívoca, a modo de relaciones simples de causa y efecto[260], sino que forman parte de un juego incesante de influencias y tensiones que se extiende desde el mundo moderno a nuestros días.

Así comprendida, la *deshistorización* se nos muestra como un proceso que se alimenta y fortalece a partir de esa misma fragmentariedad del *mundo posmoderno* de la que anteriormente hablábamos, y al tiempo la propicia. Es decir, la crisis *multiambital* de la *modernidad*, ha traído la *deshistorización*, y a su vez ésta, es una de las causas que imposibilita al hombre la integración de las diferentes esferas de lo real.

Como hay una *circularidad* en ellas, es imposible señalar *causas* y *relaciones causales* completamente precisas y exactas. En este trabajo, como ya se ha

[260] "*No hay por qué renunciar a la idea de causa en la historia si se respeta su lógica particular*", dice Ricoeur (RICOEUR, P. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Op.cit., p. 217) a modo de conclusión en su preciso repaso por las problemáticas que la «*causalidad*» presenta en la labor historiográfica (Ibid., especialmente, pp. 209-241).

indicado, se intenta apuntar hacia algunas de las posibles relaciones causales, pero el resultado no pretende en absoluto mostrarse como definitivo. Al contrario, nuestro principal objetivo aquí es más bien abrir una nueva brecha en la que continuar pensando e investigando.

Pero, dejando ahora a un lado las competencias de nuestra investigación y los resultados que podamos obtener, sea cual sea el resultado de este trabajo seguirá latiendo una cuestión decisiva que no podremos abordar aquí -pues excede con mucho nuestros actuales conocimientos y nuestro marco teórico-: *¿qué es, en última instancia lo que posibilita la deshistorización?*, *¿qué factor humano permite en última instancia este fenómeno?*

Sin poder afrontar aquí semejante cuestión, solo podemos *garabatear* algunas ideas de carácter *antropológico*. A nuestro entender, el *proceso de deshistorización* del que hablamos se fundamenta sobre unas inclinaciones propias que están incoadas en el pensamiento humano, en tanto que es pensamiento. Las experimentamos como unas posibilidades inherentes a nosotros, que siempre están latentes en el horizonte de nuestro *pensar*, y que son las que han generado la serie de fenómenos históricos e intelectuales que constituyen la *deshistorización*.

Así mismo, manejamos la concepción de que la principal o más radical de esas *inclinaciones* o *tensiones* de nuestro pensamiento que generan la *deshistorización*, es la que llamamos «*pensamiento concéntrico*».

A grandes rasgos, podemos decir que el *pensamiento concéntrico* es aquel modo de pensar humano que está en tensión hacia al *ensimismamiento*, a la *autoreferencialidad*. El *pensamiento concéntrico*, es aquel que inclina al mundo intelectivo del hombre al "*para sí*".

El *pensamiento excéntrico*, por el contrario, sería el que se proyecta «*fuera de sí» o «más allá de sí»*. Busca la *comunidad*, el *diálogo*, el *encuentro* con «*el Otro»* y con «*lo Otro*». Es un pensamiento social, donador, abierto.

No hay que interpretar, por simplista, ambos pensamientos desde posturas éticas (es decir, a uno como *bueno* y al otro como *nocivo*), ya que ambos nos son *inherentes* y *necesarios*. La problemática reside en que uno predomine de manera continuada sobre el otro, como a partir de la *modernidad* ocurrirá con el *pensamiento concéntrico* sobre el *excéntrico*.

Por supuesto, esta tesis no es en absoluto nueva, aquí simplemente conjeturamos a partir de lo ya dicho por otros. De diversos modos, ya la hemos leído en varios autores, especialmente en Helmut Plessner[261], o en Luis Sáez Rueda que en "*El ocaso de Occidente*" (2015)[262] está siguiendo en buena medida las directrices de Plessner. También se encuentran planteamientos análogos en la ontología de Nicolai Hartmman[263], en la metafísica de Levinas y en la filosofía personalista de Martin Bubber. Incluso mucho antes que todos ellos, Schleiermacher se pronunció en esta misma dirección.[264]

[261] En la *antropología* o *biofilosofía* de Plessner, el concepto de *posicionalidad excéntrica* [*exzentrische position*] adquiere un valor crucial. El ser humano, explica Plessner, a diferencia de los animales no vive sólo *desde su centro*, sino también vive *en cuanto centro*. El ser humano, cuando desde su centro *sale de sí*, es cuando precisamente toma conciencia *de sí*. La tesis de Plessner, además de apoyar desde un punto de vista biológico nuestras conjeturas (sobre que la apertura de la *conciencia histórica* y la *memoria histórica*, suponen una verdadera conciencia de la propia identidad), demuestra la necesidad biológica del hombre por esa excentricidad. (PLESSNER, Helmut. *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Trotta, Madrid, 2007, pp. 54-58). Ver también: MENEGAZZI, Tommaso. "Helmuth Plessner: Antropología y Bio-filosofía a comienzos del siglo XX*". Themata. Revista de filosofía*. Vol. 5, Núm. 43, (2010).

[262] Sáez Rueda, dice que la cultura se gesta en la tensión de esa excentricidad y esa centricidad: "*La unidad discorde entre centricidad y excentricidad, vibra tensionalmente en la cultura viva*" (SÁEZ de RUEDA, Luis. *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona, 2015, pp. 54).

[263] Especialmente en los epígrafes "Expansividad y círculo vital de la persona" y "Distanciamiento interno y identificación" en HARTMANN, Nicolai. *El problema del ser espiritual: investigaciones para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu. Editorial Leviatán, Buenos Aires*, 2007, especialmente, pp. 205-212.

[264] Reproduciremos sólo un fragmento de toda su argumentación, demasiado larga para presentarla íntegra aquí: "*Toda alma humana no es más que un producto de dos impulsos opuestos. Uno de estos impulsos consiste en la tendencia a atraer hacia sí todo lo que le rodea, a implicarlo en su propia vida y, donde ello sea posible, a absorberlo completamente en su ser más íntimo. El otro consiste en el anhelo de ensanchar cada vez más, desde dentro hacia fuera su propio sí mismo interno, de penetrarlo todo con ello, de comunicar a todos de ello, sin agotarse nunca a sí mismo. Aquel primer impulso va dirigido hacia el goce, tiende a las cosas particulares, que se le someten, se muestra satisfecho tan pronto como se ha apoderado de una de ellas y no actúa nunca sino mecánicamente sobre la próxima. El segundo desprecia el goce y aspira a una actividad siempre creciente y más elevada* […]*; él quiere penetrarlo todo, plenificarlo todo mediante la razón y la*

Según pensamos, el *pensamiento excéntrico* es intrínsecamente *historizante*, pues además de a la sociedad de la que formamos parte, nos abre al tiempo, al pasado y al futuro, a la historia. Perder la tensión de nuestro *pensamiento-social* se traduce en la *pérdida de la identidad* y de la *historia*

En resumen, aunque no será un elemento determinante en nuestra investigación (pues no haremos descansar sobre ella toda nuestra argumentación), esta noción de pensamiento *concéntrico* y *excéntrico* –como podrá apreciarse- estará latente durante toda la segunda parte de nuestro trabajo.

6.3 SOBRE LA EXTENSIÓN DEL CONCEPTO

Como indica el título de nuestro trabajo, nuestro estudio se circunscribe al proceso de pérdida de la memoria histórica de Occidente. Ahora bien, la pregunta que nos debemos hacer es, *¿por qué Occidente?* Nuestra respuesta al respecto es doble:

Por un lado, porque nuestro punto de partida emana del estudio de los distintos fenómenos que se han vinculado con la sociedad *posmoderna* –que es esencialmente *occidental*. De ahí que nos preguntemos por «*los orígenes del proceso de deshistorización»* dentro de nuestra misma historia.

La otra razón -mucho más evidente- es que nos resulta imposible abordar el problema investigándolo a nivel global.

Pero dicho esto, ninguna de las razones opacan otra serie de preguntas que vibran detrás de ella, especialmente una: *¿la deshistorización sólo está aconteciendo en Occidente?*

Sin haber tenido la oportunidad de poder investigar esta cuestión de manera rigurosa, conjeturamos que, en efecto, el *proceso de deshistorización* es propiamente *occidental*, pero que se está *globalizando* desde las propias inercias occidentales que, al fin y al cabo, son las que *marcan los tiempos* de nuestro

libertad, y así procede precisamente hacia lo infinito, y busca y genera por doquier libertad y cohesión […]". (SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Sobre la religión*. Op. cit. pp. 6-10).

mundo global. Las razones que tenemos para pensar así, *a priori*, parecen consistentes.

De cualquier modo, estas razones en absoluto cierran la posibilidad de que no existan o hayan existido procesos *deshistorizadores* análogos en otras zonas del planeta o en otras épocas.

Sin duda, resulta de gran interés poder investigar si actualmente la *deshistorización* se ha expandido a culturas o naciones propiamente no occidentales pero influidas por nuestra civilización. Los casos de China y de los países musulmanes nos parecen especialmente interesantes.

Por último, acabamos este epígrafe con otra cuestión que resulta de gran interés y que alude a la manera en la que el *proceso de deshistorización* se presenta dentro de las propias fronteras de que conocemos como «*bloque occidental*». Sin duda, no puede comprenderse al *proceso de deshistorización* como un fenómeno que se presenta de manera homogénea en todas las naciones occidentales, siquiera en todas las regiones que conforman cada nación (es decir, no es igual en Estados Unidos que en España, ni en el País Vasco que en Murcia). No se trata de un fenómeno compacto, uniforme, sino que responde a distintas intensidades y que en cada sociedad (al igual que en cada persona) adopta un singular aspecto. Lo que aquí conocemos como *proceso de deshistorización*, no es más que un común denominador, pero *a posteriori* deberá ser abordado de una manera específica atendiendo a las características propias de cada singular concreto.

7. CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

En definitiva, lo que hemos intentado hacer hasta este momento de la investigación, -*al menos en parte*- es aclarar lo que estaba oscuro y desanudar lo que aparecía como confuso: el *proceso de deshistorización* y los fenómenos que lo componen.

Hemos querido demostrar que las múltiples significaciones y ocupaciones parciales que se han señalado o investigado en torno a nuestro objeto de estudio,

han evitado que las entendamos como constitutivas de un fenómeno mayor que las abarca y que nosotros hemos denominado «*proceso de deshistorización»*.

Así mismo, la forma en la que se ha tratado este proceso que *viene aconteciendo* en Occidente, ha estado sujeto a la marcada problemática que suele presentar el lenguaje en el terreno de la *Teoría de la Historia*, y la falta de consenso existente en el uso de muchos de los conceptos fundamentales (como «*historicidad*», «*memoria histórica*» o «*conciencia histórica*») [265]. Todo ello, ha favorecido a que el proceso que es -según pensamos- la «*deshistorización»*, haya terminado por oscurecerse y convertirse en una madeja aparentemente inconexa de interpretaciones.

Por todo ello, creemos que la labor de análisis y posterior síntesis que hemos hecho en esta "*Parte I*", pueden facilitar la comprensión de las patologías que se están produciendo en nuestro modo actual de relacionarnos con el tiempo y la historia, así como ayudarnos a identificarlas dentro de un mismo flujo procesual.

A pesar de que el *proceso de deshistorización* parece desintegrarse en una multiplicidad de manifestaciones que afectan a todo el espectro de nuestra *dimensión histórica*, es pertinente pensar que existe un sustrato común del que se alimentan las zarzas que sobre él se han originado. Y en la manera que seamos capaces de aproximarnos a ese *sustrato*, lo seremos también de conocer mejor en qué consiste el fenómeno que aquí nos ocupa.

Por este motivo, debemos entender al *conocimiento historiográfico* como imprescindible para encontrarnos con los momentos originarios de nuestro problema, así como para discernir la naturaleza fenoménica en la que se funda. Necesitaremos, por tanto, de un recorrido histórico, capaz de aproximarnos a tales objetivos.

[265] Como se ha advertido en el capítulo anterior, en el ámbito intelectual y académico existe una acusada falta de consenso de carácter terminológico que, por lo general, dificulta mucho el estudio o investigación en esta área de conocimiento y en sus resultados prácticos. Por eso, (como también advertíamos unas páginas atrás), resultaba tan necesario que esta misma investigación partiera desde la precisión semántica de algunos de esos términos clave; de lo contrario, la lectura del presente trabajo podría dar lugar a graves malentendidos.

PARTE II
APROXIMACIÓN A LOS ORÍGENES DE LA DESHISTORIZACIÓN

SECCIÓN I
PROLEGÓMENOS

1. INTRODUCCIÓN A NUESTRA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

La pregunta por los *orígenes del proceso de deshistorización*, nos obliga a indagar por las estructuras profundas de pensamiento de los siglos que nos han precedido, con objeto de ver si en ellos podemos encontrar algunos de los fundamentos que presenta nuestro objeto de estudio.

Los procesos desarrollados a nivel político, económico, técnico y artístico en Europa entre 1750 y 1850 se han mostrado como decisivos para el desarrollo del siglo XX y la conformación de la circunstancia histórica en la que actualmente estamos inmersos en Occidente. Por eso hemos elegido este periodo.

Sin duda, se trata de un intervalo de la historia de Occidente demasiado extenso, e intenso, como para poder adentrarnos ahora en él con una exhaustividad óptima; por ello tendremos que dirigir nuestro recorrido hacia los objetivos que nos mueven en la investigación. Pero el recorrido aquí propuesto, fruto de la investigación y análisis, ni es perfecto ni está exento de una serie de problemáticas que le son inherentes y que iremos explicando y matizando a lo largo de esta "Parte II" de nuestro trabajo.

1.1 OBJETIVOS Y ESQUEMA DE CONTENIDOS DE LA PARTE II

Como acabamos de decir, para la presente investigación hemos decidido delimitar el periodo de estudio al tiempo transcurrido entre 1750 y 1850.

Con el recorrido de esta *segunda parte* tenemos dos propósitos principales:

- Encontrar posibles relaciones causales entre la «*deshistorización*» y los procesos históricos del periodo de estudio que hemos acotado, en el que (según nuestra hipótesis de partida), la «*deshistorización» se* comienza a extender por Occidente.

- Aproximarnos a una mejor comprensión del contexto *posmoderno* y del fenómeno de la «*deshistorización»* que en él acontece, a partir de los nexos que éste guarda con nuestro periodo de trabajo y las fuentes documentales que hemos empleado.

Con la finalidad de alcanzar estos dos objetivos, hemos diseñado el siguiente esquema de contenidos para esta segunda parte del trabajo.

- **SECCIÓN I. Prolegómenos:** La primera sección, a su vez, estará compuesta por tres capítulos.

  - ***Prolegómenos*:** En donde presentaremos los componentes fundamentales de esta segunda parte de la investigación, como son sus *objetivos*, *recorrido* y la *justificación* del periodo de estudio seleccionado.

  - ***La burguesía*:** Por otra parte, también en esta *primera sección* hablaremos a muy grandes rasgos de la «*burguesía*» y de su «*mentalidad*», puesto que, según nuestra hipótesis de partida, de la *mentalidad burguesa* es desde donde se originan las transformaciones históricas que acontecerán en nuestro periodo de estudio, y por tanto, suponen también en cierto modo, el *germen* de la *deshistorización*.

  - ***El contexto europeo de 1750 a 1850:*** En donde veremos de manera panorámica algunos de los elementos más destacados del periodo histórico que hemos seleccionado desde el punto de vista del *número*, las *estructuras* y las *ideas* propias de la época, con objeto de aproximarnos más certeramente a la comprensión de los acontecimientos que en ella se dieron.

- ***SECCIÓN II. "Tres revoluciones"*:** En la búsqueda de los orígenes, realizaremos un triple recorrido por nuestro periodo de estudio. Hablaremos de *tres revoluciones* ("de la *Retórica"*, "de la *Técnica"* y "del *Sentimiento"*), dedicándole a cada una de ellas un capítulo. Como veremos, estas revoluciones se tratan de tres nuevas *líneas de pensamiento* que se desarrollan en el siglo XVIII y cuyas consecuencias se volverán críticas a lo largo del siglo XIX. Intentaremos analizarlas, extraer algunos de sus rasgos más característicos y luego trataremos aproximarnos a las relaciones causales que puedan mantener con el *proceso de deshistorización*.

- **SECCIÓN III. *Conclusiones*:** Por último intentaremos esclarecer posibles causas entre los fenómenos que hemos señalado en la primera parte de la investigación, a partir de los *hallazgos* que logremos en cada una de las líneas históricas estudiadas aquí.

1.2 CUESTIONES RELATIVAS A NUESTRO PERIODO DE ESTUDIO

I. Aclaraciones previas

Antes de que hablemos de los motivos por los que consideramos idóneo el periodo escogido para nuestro estudio, es necesario recordar que cualquier tipo de periodización siempre es irrespetuosa con la *realidad histórica*.

> *"La división del tiempo histórico carece de sentido, en primer lugar por su simpleza, en segundo término porque en una «edad» o «era», no es posible captar ni los límites, ni las fronteras de cambio y la complejidad categorial del mundo real que imprime en la historia la condición esencial del hombre que es la libertad, en rigor, lo que obliga al historiador a periodizar para estar en disposición de comprender el fenómeno más importante de la historia que es el cambio, y, en consecuencia conseguir una primera instancia comprensiva de la*

> *existencia de una situación histórica, así como de los procesos -series de hechos movidos por una idea o pensamiento capaz de crear una estructura- característicos en el planteamiento formal de un conjunto cristalizado sobre un eje histórico".* [266]

Las categorizaciones del tiempo que en este trabajo expresamos, nos vienen impuestas por necesidades metodológicas. Sin duda, en el ámbito académico nos resulta absolutamente imprescindible centrarnos en un periodo concreto, y ofrecer unos esquemas temporales que sean conocidos por todos y que nos sirvan como *campo de juego* común. Pero que estas *secciones* del *tiempo histórico* nos resulten necesarias no las exime de los peligros que pueden generarnos a la hora del estudio y comprensión de la historia.

Y es que las divisiones temporales, no dejan de ser un intento artificial de *enlatar* o *atrapar* lo que es estrictamente *inasible* (el *tiempo* mismo); por eso nos pueden conducir con facilidad a distorsionar «*lo acaecido*»[267], haciéndonos pensar que un proceso puede desligarse auténticamente de su *pasado* y su *futuro*[268]. Cualquier abstracción que escinda a la realidad de su condición dinámica, presenta el peligro de *engañarnos* y hacernos pensar en un *estatismo* del mundo y de la realidad que nos constituye. En definitiva, confundir cualquier modelo de periodización de la *realidad histórica*, conlleva a erradicar el carácter dinámico de la realidad, y a confundir la comprensión que el hombre tiene de su propia *historicidad*.

Por ello, como ha apuntado Helge Kragh, son necesarios modelos historiográficos que nos permitan presentar la *diacronía* o *sincronía* de la *historia* sin forzar la

---

[266] HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, M. *Las independencias americanas (1767-1878): Génesis de la descolonización*. Universidad Francisco de Vitoria. Madrid, 2009, p 40.

[267] O empleando vocabulario de Heidegger (traducción Jorge Eduardo Rivera), diríamos que esas divisiones esquemáticas intentan eximir a lo que es «*tempóreo*» [temporal] de su «*temporeidad*» [*temporaltität*]; es decir que pretenden arrebatarle el tiempo a algo que inexorablemente está abierto a la *dimensión temporal*. Para aproximarse más de cerca al pensamiento de Heidegger sobre esta cuestión, consultar el "*Sección II, Capítulo IV*" de "*Ser y Tiempo*". (HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Op.cit., pp. 324-357).

[268] Dice Dilthey: *"Cada época contiene su referencia con la anterior, contiene la repercusión, la acción persistente de las fuerzas que se desarrollaron en ella y, al mismo tiempo, contiene también el afán creador que prepara la que sigue"* (DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*. Op.cit., p. 211).

realidad[269]. Especial importancia cobra esta necesidad en la enseñanza de la *Historiografía*, donde es crucial no olvidar que ese tipo de *clasificaciones clásicas* pueden producir (y de hecho producen), graves confusiones si no son presentadas con sumo cuidado a la hora de ser transmitidas. En este sentido, y reconduciéndonos hacia nuestro objetivo, diremos que los archiconocidos modelos *braudelianos* de periodización[270] (tiempos de "*corta"*, "*media"* o "*larga duración"*), que aquí los contemplamos bajo el concepto de «*procesos*», nos parecen sin lugar a dudas una excelente herramienta a la hora de expresar el *sentido interno* que puede guardar una serie limitada o ilimitada de acontecimientos o momentos de lo real. Según como lo concebimos, un proceso es aquel conjunto *diacrónico* y *sincrónico* de hechos que se proyectan en una misma «*dirección*» u «*horizonte*».

II. *Un periodo abierto*

La *deshistorización* es un «*proceso de larga duración»* que comienza a arraigar en el inicio de la *modernidad* y que sigue desarrollándose en nuestros días, de ahí que digamos que es un proceso «*abierto»*, puesto que no está constreñido al periodo de estudio que hemos delimitado.

Ahora bien, nuestra hipótesis de partida en lo que respecta a la *periodización* que presentamos, es que el «*proceso de deshistorización»* guarda una relación *nuclear* con el periodo indicado. Es decir, que la fase crucial de su desarrollo coincide con

[269] KRAGH, Helge. *Introducción a la Historia de la Ciencia*. Crítica, Barcelona, 1989, p. 142.

[270] A diferencia del «*tiempo corto*» (el afectado por los acontecimientos singulares), o del «*tiempo medio*» (afectado por la «*coyunturas*» dentro de un intervalo también corto de tiempo, por ejemplo el de una *generación*), un «*tiempo largo*» de análisis historiográfico, es aquel proceso en el que se desarrollan y mutan las «*estructuras»* sociales. No está por tanto, modificado por ningún acontecimiento concreto, sino por una prolija y compleja sucesión de estos. Su duración es «*larga*», porque se manifiestan durante muchas generaciones de hombres y se extienden durante siglos, resultando difícil discernir de manera precisa su principio y conclusión. Estos modelos de periodización son una aportación del historiador francés Fernand Braudel, que fueron aplicados por él con absoluta maestría en su obra cumbre "*La Mediterraneé et le monde mediterraneén á le époque de Philippe II*" (1949). (Versión castellana; BRAUDEL, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. FCE, México D.F, 1993).

los años que hemos acotado. Como, por ejemplo, para Koselleck[271], también a nosotros nos resulta el de 1750 a 1850 un periodo decisivo, pues contiene todas las claves elementales de la *modernidad* y de lo que acontecerá tras ella.

Así mismo, tenemos que entender que, *de facto*, el objeto de estudio al que nos dirigimos con esta investigación ("*Los orígenes del proceso de deshistorización de Occidente*") se presta a varias posibles periodizaciones.

Entre ellas, las que nos resultaría más satisfactoria sería la de 1492-1945, pero (por los evidentes motivos de economía que demanda un trabajo como el presente) no podemos abordar una tarea semejante; además, aunque lo hiciéramos, la cuestión de los orígenes continuaría sin estar del todo resuelta. Delimitar la génesis de cualquier proceso histórico es inexorablemente problemático[272]. El historiador que de manera exhaustiva sigue el caudal de un río con el propósito de encontrar su fuente, tarde o temprano termina por ver que éste se expande por una interminable cordillera.

A nuestro juicio, los modelos cronológicos más abiertos a ese dinamismo que es en sí misma la *historia*[273], y que al tiempo son capaces de presentar *guías* de orientación sencillas, resultan más idóneos para el trabajo historiográfico.

---

[271] Koselleck llama a nuestro periodo (1750-1850) "*Sattelzeit*", y lo entiende como una suerte de «*periodo bisagra*» en el que se produce una profunda transformación y ruptura conceptual en la historia del pensamiento occidental. (KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo. Estudios sobre historia*. Paidós, Barcelona, 2001, p.125). Al respecto de este concepto *koselleckiano* también puede consultarse el artículo: PALTI, José Elías. "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate entre modernidad y temporalidad", *Ayer*, 53, (2004), pp. 63-74.

[272] Ver cómo se plantea Benedetto Croce esta cuestión en *La historia como hazaña de libertad*, (Op.cit., p. 216).

[273] Vemos un buen ejemplo de esta clase en algunos modelos de *periodización generacional* que han sido ideados por intelectuales como Ortega (Ortega, José. "*El tema de nuestro tiempo*" en Obras completas, Tomo III, Revista de Occidente/Alianza, Madrid, 1996). Marc Bloch (*Introducción a la Historia*. FCE, México D.F, 2006, pp. 178-180), o Julián Marías (*El método histórico de las generaciones*. Revista de Occidente, Madrid, 1967). Por su parte, Mario Hernández Sánchez Barba durante los últimos años también ha estado trabajando en uno de estos modelos generacionales. Su propuesta resulta valiosa a la hora de ayudarnos a entender el dinamismo procesual en el que se desenvuelve la existencia histórica de ser humano. Sánchez-Barba sostiene que -en lo que todavía él reconoce como un modelo de necesario de desarrollo-, un siglo está compuesto por cuatro periodos intrínsecamente relacionados y en permanente diálogo, pero distinguibles en su «*función histórica*». Estas etapas, no coinciden con la misma temporalidad de los siglos calendarizados, sino que están *encabalgados* sobre ellos. La interpretación *generacional* y no *periodizada* del devenir del hombre de Sánchez-Barba, nos posibilita mirar la

Por eso, durante el resto de nuestra investigación, hemos de intentar tener siempre presente que nuestro objeto de estudio se proyecta hacia un *pasado* más remoto que el que indica el periodo que hemos seleccionado. Y por esta razón, también hemos de hacer mención a las dinámicas históricas que posibilitaron el contexto en el que nos vamos a manejar.

Por otra parte, se ha de indicar que la decisión de redondear la acotación a 1750-1850 se debe a que nos parece –aparte de más *estética*- más cómoda o sencilla desde un punto de vista explicativo o didáctico. No olvidemos que estas fechas no dejan de ser meras referencias, por eso, como se verá durante el estudio, habrá cierta flexibilidad de maniobra e incluiremos dentro de nuestro estudio acontecimientos anteriores o posteriores a él.

En definitiva, nuestra propuesta no puede entenderse como la de una periodización *cerrada*, sino íntegramente *abierta* al pasado y al presente: el *proceso de deshistorización*, mientras escribimos estas líneas, se desarrolla y muta, pues, como *proceso inconcluso* que es, se proyecta activamente «*en*» *y «desde*» nosotros.

Una vez hechas estas matizaciones, podemos comenzar nuestro recorrido. Nuestro siguiente objetivo, será acercarnos a la historia de la *«burguesía»*.

historia desde la siguiente división secular: etapa «*primiceria*», «*intersecular 1*», «*intersecular 2*», y «*finisecular*». Esta última, que está encabalgada sobre la división *clásica* de los siglos, es la que impulsa y proyecta, pero no determina, el modo de pensar la realidad del hombre en el siglo siguiente. Cada siglo, así, adopta unas *mentalidades* concretas que le son transmitidas por la generación anterior (este concepto está muy vinculado con la noción de "*transmisión tradente*" de la que habla Zubiri), y modifica y propone nuevos «*modos de existencia*» a la generación siguiente.

2. LA *BURGUESÍA*

2.1 *Introducción: ¿qué es la burguesía?, ¿por qué aquí?*

A partir del «*giro moderno»,* acontecen y se entraman una larga y compleja serie de sucesos que darían pie a una nueva *Era* de la *historia occidental*. No vamos a relatar ahora pormenorizadamente estos sucesos, pero sí a intentar dilucidar algunos de los rasgos comunes que presentan y que se muestran como fundamentales para la presente investigación.

Detrás de ese nuevo tramo que se teje en la rueca de la historia, y que conocemos como *Edad Moderna*, existen algunas hiladas maestras a partir de la cuales la tela cobra vida y -a nuestro juicio- el papel de la *burguesía* es el más determinante de todos. Como se verá a lo largo de su desarrollo, toda la presente investigación camina, de uno u otro modo, de la mano de la *burguesía* y de su historia. Es una relación tan estrecha, que nos induce la idea de que el origen del «*proceso de deshistorización*» radica, en última instancia, en el *modo burgués de pensar*. De ahí, que nos detengamos por unos momentos a intentar comprenderlo mejor.

La *historia de la burguesía*, se extiende en un *proceso de larga duración* que comienza en la *Baja Edad Media*, y que va creando una serie de hombres que comparten unos rasgos comunes en su manera de vivir y entender la existencia. La *burguesía*, en su larga aventura, fue haciéndose cada vez más fuerte en la mayoría de naciones europeas, e influyendo de manera notoria en todas las dimensiones de *lo humano*: culturales, artísticas, económicas, científicas, filosóficas y, por supuesto, políticas. De este modo, relata la evolución de la *burguesía* Jürguen Kocka:

> *"Comerciantes, empresarios y capitalistas, catedráticos, jueces, periodistas, pastores protestantes y funcionarios de alto nivel, se diferenciaban en muchos aspectos, pero todos compartían un sentido de distancia social respecto a la aristocracia privilegiada y, en el continente, a la monarquía absoluta. Al enfatizar los principios del éxito y de la educación, del trabajo y de la confianza en uno mismo, emergió*

> *una visión de una «sociedad civil» moderna, secularizada, superadora del orden corporativo, autorregulada e ilustrada, que sostenían muchas personas de la «clase media» y se oponía a los privilegios y la autocracia del «ancient régime».* […] *Fue éste un proceso complicado con muchas excepciones. Las familias burguesas no sólo se apartaron de la nobleza; también adoptaron algunos de sus principios. Los funcionarios eran bienes* del *Estado, pero simultáneamente formaban parte de la burguesía emergente. Aún así, a los varios subgrupos de la burguesía emergente les unían hasta cierto punto sus oponentes comunes: la nobleza, el absolutismo ilimitado y la ortodoxia religiosa. Desarrollaron intereses y experiencias comunes, así como un cierto grado de conciencia compartida de sí mismos y unas ideologías comunes. De este modo, la burguesía se constituyó como una formación social que englobaba a varios grupos de ocupación, sectores y posiciones de clase".*[274]

En efecto, la *mentalidad burguesa* (a pesar de las dificultades que los burgueses se encontraron, como el recelo y el desprecio de la aristocracia[275]), se fue permeabilizando en la sociedad europea y expandiendo su particular manera de *estar en el mundo*. Por eso, hay que comprender que la *burguesía* europea *aburguesó* paulatinamente a toda la sociedad occidental, incluidas la *aristocracia*[276] y buena parte del *clero*[277], que fueron participando en las reglas de

[274] KOCKA, Jürgen. *Historia social y conciencia histórica*. Marcial Pons. Madrid, 2002, p. 111.

[275] Desde la Baja Edad Media hasta muy avanzada la modernidad, la aristocracia trató con desprecio a la burguesía: *"La mentalidad nobiliaria tendía a ver al comerciante, no únicamente como un tipo distinto e inferior en la jerarquía social, sino también contrapuesto. Se le consideraba inspirado por el lucro «vil y sórdido», situado en las antípodas del honor nobiliario. En los países latinos se desarrolló en concepto de la «derogance», según el cual los nobles no podían dedicarse al comercio sin perder su condición. En realidad, los nobles comerciaban los productos agrícolas de sus dominios, y en los grandes puertos la relación entre comerciantes y nobles era bastante fluída*". (RIBOT GARCÍA, Luis. "*El mundo estático*" en VVAA. *Historia del mundo moderno.* ACTAS, Madrid, 1998, p. 85).

[276] BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo III "*El tiempo del mundo*". Alianza, Madrid, 1984, p. 450. Resulta interesante ver el proceso de aburguesamiento de la nobleza española en ARTOLA, Miguel. *La burguesía revolucionaría* 1808-1869. Alianza, Madrid, 1973, pp. 129-136. A su vez, podemos ver la consolidación y primacía de la *burguesía* en España en el docto trabajo –aunque, a nuestro gusto, demasiado recargado por el «*número*»-, de MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel. *La burguesía conservadora*.

juego que dictaba la *mentalidad* de la nueva clase y, aceptando -ya desde un espíritu de supervivencia, ya desde el reconocimiento de sus virtudes- las directrices de su *lógica interna*. La ola expansiva burguesa no dejó de crecer desde el *giro moderno,* y en el siglo XIX se constató definitivamente su primacía[278]. A nuestro juicio, hoy Occidente piensa completamente en clave *burguesa*.

I. Brevísima historia de la burguesía

Uno de los fenómenos históricos más decisivos de toda la historia de Occidente, sería la aparición, en la Baja Edad Media, de una nueva clase social aparecida en las ciudades de Europa (*burgos*), que estaba compuesta por comerciantes y artesanos (*burguesía*) y que disfrutaba de un notable grado de independencia administrativa y judicial respecto a la autoridad de los señores feudales.

A partir del Renacimiento, la colaboración entre la *burguesía* y las *nuevas monarquías* que comenzaban a emerger se mostraría como un hecho de máxima relevancia. Por un lado, gracias a la protección que les proporcionaban los monarcas, los *burgueses* pudieron desarrollar un extraordinario crecimiento mercantil y manufacturero al tiempo que fueron conformando una serie de oligarquías capaces de controlar políticamente los burgos. Además, desde ese periodo, los burgueses se postularon como los *portavoces* y *guías* del denominado "*Tercer Estado*" o "*pueblo llano"*. Por su parte, gracias a las particulares habilidades de la caracterizaban, la *burguesía* contribuyó poderosamente al triunfo de las *monarquías modernas* y la *centralización* sobre el modelo feudal. En este proceso, los intelectuales burgueses proyectaron todo un *corpus* teórico, que tenía

(1874-1931). Alianza, Madrid, 1974 (por ejemplo, puede resultar de interés el capítulo dedicado a la estratificación de la sociedad española, para examinar cómo se produjo el incremento de la clase burguesa en España; pp. 227-291).

[277] LORTZ, Joseph. Historia de la iglesia desde la perspectiva de Historia del pensamiento. Tomo II, "*Edad Moderna y Contemporánea*". Cristiandad, Madrid, 2008, pp. 60-67.

[278] DÍEZ, Luis Gonzalo. *La barbarie tras la virtud. Galaxia Gutemberg*. Barcelona, 2014, p. 65.

al *derecho natural* como clave de bóveda y sede en el nuevo *humanismo* desmarcado de la *escolástica*.

Ya en los siglos XVI y XVII, la victoria definitiva de los *absolutismos* en Europa, los cuantiosos beneficios generados por el *colonialismo* y la nueva forma (*globalizada*) de comprender el *comercio*, fueron factores que reportaron beneficios ingentes a la *burguesía*, cuyo enriquecimiento en ese periodo solidificará el espíritu *mercantilista* en la Europa *moderna*.

Pero ese maridaje entre *burguesía* y *monarquía* tenía *fecha de caducidad* -que marcaría la propia lógica burguesa-; un ocaso que llegaría a partir del siglo XVIII. Las crecientes exigencias mercantiles y las consecuencias de las ideas *reformistas* e *igualitaristas* (de las que luego hablaremos) que se promoverían, terminarían llevando a la *burguesía* a enfrentarse abiertamente con la sociedad estamental del *Antiguo Régimen*; con el clero y la nobleza primero, y con las *monarquías* después. De este modo, surgieron las llamadas "*revoluciones burguesas"*, que desencadenaron en toda Europa la caída de las *monarquías absolutas*, y dieron origen a los Estados de régimen *constitucional parlamentario*, inspirados en principios como los de «*libertad*» o «*democracia*».

El siglo XIX, que estaría condicionado por la "*Revolución Francesa*" y por las transformaciones socioeconómicas generadas por la "*Revolución Industrial*", la *burguesía* alcanzaría la cúspide del poder político. Fue entonces cuando (y ante los efectos sociales más perniciosos desencadenados por ella misma), la *media-alta burguesía* (ya afianzada en el más estricto *capitalismo*), se desentendió de que se aplicaran *de facto* a toda la ciudadanía las *libertades* y *derechos políticos* que anteriormente había proclamado con tanta vehemencia en sus retóricas constitucionales. De esta manera llegaría la decepción de la "*clase obrera"* determinante (para comprender el mundo actual), que cristalizaría en actitudes combativas (como las que produjeron las llamadas "*Revoluciones de 1848*"[279]),

[279] Hemos encontrado una buena explicación (breve, pero rigurosa y bien estructurada) de la "*Revolución del 48*" en el capítulo "Orígenes de la Revolución" de: POUTHAS CH., GUIRAL P., BARRAL P., REGERMORTER, J.L. *Democracia, Reacción, Capitalismo.* Akal, Madrid, 1993, pp.10-31.

así como en la formación de movimientos *socialistas* o *marxistas*, que fueron severamente reprimidos por las *fuerzas burguesas* desde sus plataformas firmemente establecidas en el poder.[280] Para concluir este intenso compendio, podemos decir que, desde entonces y hasta nuestros días, la situación se mantiene igual en sus líneas generales.

II. Tipos de *burguesía*

Desde el siglo XVII europeo, era posible distinguir en el cuerpo social tres clases principales de «*burguesía*». A ellas, nos referiremos de manera puntual en algunos momentos de nuestro trabajo:

- **La *«alta burguesía»:*** Se trataba del estamento más poderoso de la *burguesía*, compuesto por grandes terratenientes y oligarcas que fueron enriqueciéndose a partir del paulatino empobrecimiento de buena parte de la nobleza, e incluso apropiándose, en muchos casos, de los títulos nobiliarios de ésta. Era ésta una *burguesía aristocratizada*[281], que gozaba también de privilegios reales y que ejerció, como el caso francés, una gran resistencia a las medidas liberales que suponían una amenaza a sus intereses.

- **La «*media burguesía*»:** Se trataba de un grupo social compuesto por individuos que disponían de una formación que les capacitaba para realizar

[280] Croce ofrece una brillante explicación de las motivaciones del inicio del comunismo y los obstáculos que se encontraron en el capítulo llamado "Progresos del movimiento liberal" en: CROCE, Benedetto. *Historia de Europa en el siglo XIX*. Ariel, Barcelona, 1996, pp. 81-126.

[281] Braudel acuña el concepto de «*traición de la Burguesía*» [*trahison de la bourgeoisie*], refiriéndose al cambio que se produce en los comerciantes y artesanos del siglo XVI cuando cambian a una actitud de imitación de la nobleza y se acomodan. Según el historiador, los burgueses "*traicionan su destino*", mediante la compra de títulos nobiliarios y de tierras, así como de sus valores, aficiones y códigos de conducta. (BRAUDEL, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. FCE, México D.F, 1993, p. 99). A su vez, tanto Braudel como Lawrence Stone, hablarán de que en los siglos XVI y XVII se produjo una "*crisis de la aristocracia*", surgida de la inadaptación de la nobleza a la nueva *economía de mercado* que ya imperaba en estos siglos, así como a las posteriores transformaciones que la "*Revolución industrial"* iría introduciendo en todas las esferas socioeconómicas. (Cfr. STONE, Lawrence. *Crisis de la aristocracia. 1558-164*1. Alianza, Madrid, 1985).

profesiones de *alta cualificación* (como médicos, abogados, intelectuales, ingenieros), así como mercaderes (e incluso podríamos incluir a campesinos acomodados). También puede ser identificada la *media burguesía* como el *núcleo* o principal fuerza política del conocido como "*Tercer Estado*". Esta clase, representa la fuerza social más influyente (económica política y culturalmente) de nuestro periodo de estudio.

- **La «*baja burguesía*»:** Estaba compuesta por ciudadanos artesanos, pequeños comerciantes, *manufactureros*, tenderos o funcionarios de un nivel económico *medio-bajo*, pero que imitaban las ideas y estilo de vida de *media burguesía*[282]. Junto al campesinado, fueron un agente social muy activo en las revoluciones liberales del siglo XIX. Pero a lo largo de este siglo, la *baja burguesía*, se fue distanciando progresivamente de esa *clase media* burguesa, manteniendo hacia ella una postura crítica, que devenía principalmente de las diferencias económicas[283].

De cualquier modo, a lo largo de la *historiografía* podemos encontrar múltiples clasificaciones de *burguesía*[284] mucho más completas que la nuestra aquí. Así mismo, en una aproximación más exhaustiva sería necesario distinguir entre el carácter y desarrollo histórico de la *burguesía* en las distintas naciones europeas.

[282] Existe un debate sobre si se puede hablar de una *burguesía "campesina"* o "*rural"*. Luis Miguel Enciso, sí acepta esta posibilidad y comenta que sí se pueden encontrar "*ecos capitalistas*" en una parte del campesinado europeo del siglo XVIII. (ENCISO, Luis Miguel. *La Europa del siglo XVIII*. Península, Barcelona, 2001, pp.128-127).

[283] Cfr. BRAUDEL, Fernand. *Civilización material y capitalismo.* Tomo II, "Los juegos del intercambio*"*. Alianza, Madrid, 1984.

[284] Por ejemplo, Luis Miguel Enciso, sintetiza distintos prototipos de *burguesía*, atendiendo al sector o ámbito económico en el que el burgués desempeña su labor. Así, por ejemplo, distingue entre "*burguesía financiera*", "*burguesía industrial*" o "*burguesía intelectual*". (ENCISO, Luis Miguel. *La Europa del siglo XVIII*. Op.cit., pp.119-134).

III. Significado de la palabra "*burgués*"

La noción de «*burgués*» se presta a distintas lecturas y se verbaliza de maneras dispares según el contexto. Todo ello dificulta una comprensión uniforme del concepto.[285]

Como hemos visto, en la Edad Media, el *burgués* era el habitante de los *burgos* o ciudades, dedicados por lo general al comercio o a un oficio de cierta especialización y que paulatinamente se establecieron en un escalafón intermedio entre la *aristocracia* y el *campesinado*. Pero con el paso del tiempo, la palabra "*burgués*" se ha enunciado en distintas direcciones. Por ejemplo, en el siglo XVII la expresión francesa "*bourgeoisie*", hacía mención a la *clase media* acomodada, compuesta por terratenientes y comerciantes adinerados[286]. Mientras que Marx, ya en el siglo XIX, define como "*burguesía"* a la clase dominante que posee los medios de producción, en contraposición del *proletariado*, formado por quienes sólo desarrollan el trabajo. Así mismo, en Europa se han empleado diversas voces para referirse a clases sociales análogas o emparentadas a la que en Francia se llamó «*burguesía*», como la *gentry* británica o los *kulak* rusos[287].

Todas las definiciones que hoy podemos encontrar de *burguesía*, por lo general apelan de alguna manera a las ideas mencionadas en la clasificación anterior. La

[285] Jürgen Kockca, ha hecho hincapié en el uso indiscriminado del término «*burguesía*» desde el siglo XVIII hasta la actualidad: "*En los últimos años, la historia de la burguesía se ha convertido de nuevo en un tema destacado, particularmente en Europa Central. No obstante, generaciones de inocentes estudiantes han considerado la expresión burguesía como una ciénaga, un campo de minas, incluso una verdadera caja de Pandora. Se trata ciertamente de una definición camaleónica. La «middle class» inglesa no equivale a la bourgeoisie francesa, al Bürgertum alemán o la borghesia italiana. Más se alejan todavía los conceptos Mieszcaństwo (en polaco) y mescane (en ruso). En algunos idiomas (por ejemplo, en alemán) el concepto entraña diferentes niveles de significado: desde «burguer» (en el sentido de un habitante legalmente privilegiado en las ciudades medievales y de comienzos de la edad moderna) hasta «ciudadano», pasando por «clase media» o «burgués». Los significados han cambiado a lo largo del tiempo. Las funciones descriptivas, analíticas y normativas del concepto se solapan; una y otra vez no ha servido sólo como una categoría «neutral» utilizada por observadores e historiadores, sino también como un código polémico o afirmativo en debates públicos, críticas sociales y visiones utópicas"*. (KOCKA, Jürguen. *Historia social y conciencia histórica*. Marcial Pons, Madrid, 2002, p.108).

[286] MARTÍN GALÁN, Manuel. "*El universo estático*" en VVAA. *Historia del mundo moderno.* ACTAS, Madrid, 1998, p.84 (véase también en las tres páginas siguientes a la señalada otras acepciones de la época que se usaban para denominar a los *burgueses)*.

[287] VVAA. *La transición del feudalismo al capitalismo*. Crítica, Barcelona, 1977, p. 122.

visión de la *escuela marxista*, que identifica al *burgués* con quien posee los medios de producción[288], es quizás, aunque del todo obsoleta, la más extendida y la que ha terminado por predominar.

En el lenguaje común de nuestros días, seguramente debido a esa influencia *marxista*, el calificativo de "*burgués"* ha adquirido un matiz peyorativo que lo vincula al conservadurismo *político-social* y a cierta mediocridad cultural y moral. Por ende, alguien "*aburguesado*" es hoy alguien apegado a la seguridad, *confort* y *bienestar* material, así como a la falta de compromiso con tendencias o movimientos sociales rupturistas o que supongan un cambio sensible de su estatus económico[289].

En cualquier caso, el concepto de «*burgués»* prototípico que aquí manejamos, está vinculado a una «*mentalidad»* y no a un rango de ingresos, social, ni a ninguna categoría profesional concreta, así como tampoco con una serie de contenidos o ideologías comunes que resulten perfectamente definidas y extensibles a todos los individuos de un grupo social al que llamamos "*burgueses*". No podemos pretender algo así por el mero hecho de que esta clase de contenidos han ido variando ostensiblemente desde el siglo XV hasta nuestros días, ya que, en tanto son *históricos*, nunca han dejado de estar sujetos a la dinámica, a la pluralidad y la contingencia.

---

[288] Esta interpretación, es la que, con matices entre los autores, sigue toda la historiografía *marxista*. Si bien, dentro de este grupo de historiadores se han ofrecido tratamientos agudísimos y enriquecedores de la noción de *burguesía*, lo normal es que ésta termine asfixiándose dentro del reducido hábitat ideológico en el que estos autores la ubican. Es decir, dentro del *marxismo* el de «*burguesía*» se convierte pronto en un concepto muerto, y por tanto, incapaz de ofrecer al investigador una suficiente luz comprensora. Eric Hobsbawm, por ejemplo, concibe a la *burguesía* desde un plano primordialmente económico y la identifica con "*la quintaesencia del capitalismo*". (HOBSBAWM, Eric. *La Era del Capital.1848-1875*. Crítica, Barcelona, 2014, p. 570). A nuestro juicio, en cambio, la *burguesía* no es el *capitalismo*, sino una *mentalidad* previa desde la que éste se crea, así como el resto de manifestaciones religiosas, culturales, artísticas, científicas etc. que son propias de esta *mentalidad*.

[289] A ese tipo de burgués es al que Jacques Droz se dirigió en estos términos tan severos: "*El periodo de 1815-1848 quedó marcado, en todos los países europeos por el ascenso constante del la burguesía. Los grandes escritores que se han acercado a la burguesía durante la primera mitad del siglo XIX, se vieron sorprendidos por el contraste entre el afán de ganancia y la misión de elevarse en la escala social que confieren a la burguesía un carácter conquistador, y frente a ellos, una ridícula vanidad, un conformismo riguroso y estrecho, y una desconfianza frente a toda novedad que la mantienen en una especie de mediocridad de la que es incapaz de liberarse*" (DROZ, Jacques. *Europa Restauración y Revolución 1815-1848*. Siglo XXI, Madrid, 1993, p.36).

Por el contrario (y resulta fundamental comprender este punto a la hora de seguir la investigación), aquí interpretaremos la *mentalidad burguesa* desde una perspectiva más nuclear: como una manera propia del individuo de *posicionarse en el mundo*, de relacionarse con él y con los demás hombres, de anhelar y trazar proyectos de vida, de entender la propia individualidad y, en definitiva, de comprender la existencia[290].

Pero, como veremos, este modo de desenvolverse en el mundo al que llamamos *mentalidad burguesa*, es *abierto* y no unívoco, está en permanente relación con la *dinámica histórica*, y por tanto también presto a sufrir múltiples adaptaciones y reactualizaciones, a distintos modos de pensarse. Y con todo, a pesar de esa amplitud, de ese haz polisémico que irradia, la noción de *mentalidad burguesa* está construida sobre unas notas que le son propias.

2.2 LA MENTALIDAD BURGUESA

Como se acaba de indicar, con *mentalidad burguesa*[291] nos referimos al conjunto de propiedades que conforman una *mentalidad* particular, a un modo propio de *estar en el mundo* que, aunque de origen *bajomedieval*, se comienza a imponer en Europa a partir de los siglos XV y XVI.[292]

---

[290] BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo III, "El tiempo del mundo". Op.cir. pp. 449.

[291] Resulta curioso, aunque la influencia radical de la *burguesía* sobre el devenir de la Historia Moderna ha sido un tema de absoluto protagonismo en la historiografía del siglo XX, existen muy pocos trabajos dedicados exclusivamente a la *mentalidad burguesa*; y menos aún trabajos que posean una suficiente amplitud y calidad (es decir, ocurre algo similar a lo acontecido con el proceso de *deshistorización*). He aquí una posible línea de investigación que animamos a seguir a otros investigadores. De hecho, esta carencia es la que nos ha obligado a idear una síntesis (de tintes fenomenológicos) como la que presentamos aquí, que a todas luces nos resulta insuficiente y requiere de mucha más hondura, orden y precisión.

[292] La obra del economista y sociólogo Werner Sombart "*Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*" (1911) fue un trabajo pionero en el tratamiento de la burguesía desde la perspectiva de su *mentalidad*. Y todavía hoy continúa siendo una obra de referencia -quizás en parte debido a lo comentado en la nota anterior y, en otra, a que realmente se trata de un trabajo formidable-. (SOMBART, Werner. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza, Madrid, 2006).

A nuestro juicio, un buen primer paso para comprender en qué consiste la *mentalidad burguesa* puede consistir en dejar a un lado, momentáneamente, el valor nominal que se le pueda otorgar a la propia palabra "*burguesía*" (en lo que respecta a sus posibles acepciones), así como eximirla de una localización *espacio-temporal* concreta: es decir, en pensar abstractivamente en la noción de *mentalidad burguesa* y centrarnos en qué *constitutivos* puede poseer la *idea* de *burgués*, para más tarde aplicarlo a la realidad histórica.

Entre esos elementos constitutivos, podemos destacar la predominancia que en la *mentalidad burguesa* adquieren cuatro de ellos[293]: el «*para sí*» (*egoísmo*, *individualismo*), el «*para qué*» (*utilitarismo*, *pragmatismo*), como modos *psíquicos*; y *la relación del burgués* con la «*ciudad*» y con el «*trabajo*» como modos *fácticos*[294].

I. El «para sí» burgués

La vida del *burgués* está íntimamente ligada con el sentimiento de independencia. Dice Löwith que "*Marx y Hegel analizaron la sociedad burguesa, entendida como un sistema de necesidades, cuya eticidad se pierde en los extremos y cuyo principio es el egoísmo*"[295]. Ciertamente, el del *burgués* es un *egoísmo sistematizado* y convertido en un *modus vivendi,* basado en el *individualismo* y la *independencia*. Se trata de un concepto vinculado con una forma de canalizar la existencia cuya fuerza motora reside en la propia *subjetividad*. Por eso, podríamos

[293] La justificación de nuestro planteamiento aquí la encontramos en buena medida en Dilthey, concretamente en la disertación que hace sobre "*las estructuras psíquicas*" de la historia y las "*unidades estructurales*" que de ellas se derivan: DILTHEY, W. *El mundo histórico*. Op. cit. pp. 7-28.

[294] Por supuesto, caben otros tipos de deconstrucciones de la *mentalidad burguesa*, similares o más lúcidas que la nuestra aquí. Por ejemplo, Groethuysen ha analizado la «*conciencia burguesa*» a partir de las tensiones que ésta mantiene con tres estructuras sociales: la concepción cristiana de la vida, el orden socioeconómico y el poder político. *GROETHUYSEN, Bernard. La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. FCE, México D.F, 1981, p. 143.

[295] (LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Katz, Madrid, 2011, p.321). A mi juicio, Löwith no escapa de la visión economicista que Marx le otorga a la idea de *burguesía*, que aunque cierta, sólo lo es parcialmente, puesto que es una noción que supera lo económico y se instala en estructuras más profundas.

decir que *burgués* es aquella persona que vive, trabaja, y se relaciona con los otros desde el más estricto «*para sí*».

Ese *para sí* del *burgués* se identifica con un «*ensimismamiento*» que, en el sentido que aquí se le otorga, viene a ser un modo genérico de entender el *egoísmo*. Al *burgués* parece repugnarle la idea de excesiva sumisión o dependencia y la tolera por necesidad u obligación, por eso los burgueses ya fueron los principales impulsores de las doctrinas políticas liberales, democráticas y jurídicas desde la segunda mitad del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, cuando ya se erigieron de manera íntegra y definitiva como la clase dominante[296].

El *pensamiento burgués* es eminentemente «*concéntrico*»[297], y opera desde la *autoreferencialidad*, que le hace tenerse exclusivamente a *sí mismo* en su horizonte de acción. O expresado de una manera más sencilla: *el burgués* se pone a sí mismo en el *centro del universo*[298].

En principio, su *individualismo* distancia al *burgués* de los *grandes ideales comunitarios*, a no ser que éstos le garanticen una mayor cuota de *libertad de maniobra*. Además, su *individualismo* le hace estar en tensión respecto a los demás miembros de la comunidad, con la que mantiene una relación de competitividad (económica, intelectual o técnica).

---

[296] La mayor parte de los grandes reformistas de la historia moderna han sido de origen *burgués*. Hugo Grocio, Jean Bodin, Copérnico, John Locke, Adam Smith, Leibniz, Kant, Voltaire, Diderot o Rousseau, provenían de familias burguesas. Otros provinieron de la *baja-nobleza*, como Maquiavelo, Galileo (aunque sus padres se dedicaban al comercio para poder vivir) Hobbes o Decartes.

[297] Recuérdese nuestra interpretación de pensamiento «*excéntrico*» y «*concéntrico*» que hemos explicado en el Epígrafe 6.2 de la presente investigación ("*Sobre su circularidad causal*") de la "*Sección II*", "*Parte I*".

[298] La cumbre filosófica de la *autoreferencialidad* la encontramos en Descartes y su "*cogito ergo sum*", pero de un modo u otro, este modelo es el que impregna el pensamiento de toda una época. Así lo explica Perelman: "*Un hombre, un medio, una época, se caracterizan por los modelos que ellos se proponen y por la manera en que los conciben. Para marcar la revolución intelectual que se produjo en Francia con el viraje decisivo del siglo XVII, es significativo constatar que Pierre La Ramée* [siglo XVI]*, para la elaboración de su dialéctica, buscará modelos en los poetas, los oradores, los filósofos y los juristas, mientras que Descartes se propone a sí mismo como modelo para los lectores*". (PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la argumentación*. Gredos, Madrid, 1989, p.556).

Profundizando un poco más, vemos en la *mentalidad burguesa* un afán de bienestar, que en *el burgués* se traduce en claves sensitivas: *comodidad*, *bienestar material,*[299]*placer sensible*, o *seguridad*; pero no exclusivamente en éstas. Si bien es cierto que especialmente a partir del siglo XX el *ateísmo* ha anidado en la *mentalidad burguesa*, el hombre *burgués* también puede cultivar la *religiosidad*, pero, eso sí, la interpreta y *vive* desde su propio prisma[300]. Por eso, de la *mentalidad burguesa* surge el *protestantismo* (más adaptado a las necesidades de ésta) como posteriormente lo harán el *deísmo* o los eclecticismos decimonónicos, aunque el propio *catolicismo* también suele transformarse en ella, debilitando y cosificando la experiencia de *fe*.[301] El profesor Luis Miguel Enciso nos lo explica de este modo:

> "*El burgués exalta la idea de un Dios personal, que rige la naturaleza respetando las leyes de la misma, y que no se anticipa a las decisiones de sus hijos, a las distorsiones, sino que deja libertad para obrar de un modo u otro.Expresado con simplismo, el burgués busca un Dios que no le haga sentir demasiado su poder y que le otorgue un amplio margen para la autodeterminación. En el mundo terrenal, al menos, los burgueses aspiran a instaurar un «reino» en el que, por decirlo así, Dios tiene una parte pequeña y, en cierto grado, supeditada. Por ese camino, algunos llegaron a la religiosidad natural y al deísmo. Para los que andan esa ruta y para otros, Dios sigue existiendo, se sigue creyendo en él, pero su poder está limitado a la ley natural y por la libertad humana.*

[299] Tocqueville, en el breve capítulo (de apenas dos páginas) de la "*Démocratie en Amerique*" (1831) titulado "*Sobre el gusto por el bienestar material en América*" –y que a nuestro juicio daría para una tesis doctoral en antropología-, el autor hace una radiografía del gusto burgués por el *confort*, así como se pregunta por su origen. Tan sólo leamos el comienzo: "*En América, la pasión por el bienestar material no siempre es exclusiva, pero está generalizada. El cuidado por satisfacer las menores necesidades del cuerpo, y las pequeñas comodidades de la vida, allí preocupa a las almas de manera universal. Algo parecido se observa en Europa cada vez más*". (TOCQUEVILLE de, Alexis. *La democracia en América*. Akal, Madrid, 2007, p. 669).

[300] Una manifestación que podríamos considerar *canónica* sobre este modo de burgués de concebir la *religión*, es el que presenta John Locke en "*An Essay on Tolerance*" (1666), así como también en su "*Epistola de Tolerantia"* (1685). Ambas obras publicadas en: LOCKE, John. *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Alianza, Madrid, 2014.

[301] *LORTZ, Joseph. Historia de la iglesia desde la perspectiva de Historia del pensamiento.* Tomo II, "Edad Moderna y Contemporánea". Cristiandad, Madrid, 2008. p. 67.

> [...] *se abre camino la imagen de un Dios* [...] *hecha a la medida de los deseos de los hombres*". [302]

Por otra parte, hemos indicado que el afán por el placer sensible, el *hedonismo*, también se trata de un rasgo propio del «*para sí*» de la burguesía; si bien, ésta búsqueda suele ser sistematizada y moderada ya que un exceso de placer puede destensar a este hombre en su afán y poner en riesgo su bienestar o, lo que es peor, su propia vida. En efecto, el *burgués*, suele evitar todo lo que le comprometa demasiado física o intelectualmente y prefiere la medianía, pues es en ella donde encuentra su "*zona de seguridad*". Así lo han expresado Adorno y Horkheimer:

> *"El espíritu ilustrado sustituyó el fuego y la tortura por el estigma con el que marcó toda irracionalidad por conducir a la ruina. El hedonismo era muy moderado: los extremos le resultaban no menos odiables que a Aristóteles. El ideal burgués de la naturalidad, no se refiere a la naturaleza amorfa, sino a la virtud del justo medio. Promiscuidad y ascesis, hambre y abundancia, son, aunque antitéticas, directamente idénticas en cuanto fuerzas disolventes".* [303]

También decíamos hace unos instantes que la *mentalidad burguesa* está estrechamente ligada con la búsqueda de la «*seguridad*». Al *burgués*, le cuesta dejar sus asuntos a la contingencia, es eminentemente *organizador*, *directivo*, cree que controlando todos los aspectos de su vida, podrá controlar su vida misma. ¿*Qué quiere asegurar el burgués*?: su propiedad, su estatus, su familia, su estado físico, su jubilación, su vejez, su misma muerte. La incertidumbre le hace sufrir sobremanera al hombre de esta *mentalidad* que se caracteriza por la «*previsión*», el «*control*», el «*orden*».

Desde el *para sí,* desde el *«pensamiento concéntrico»* del *burgués* también surgirá el concepto moderno de «*derecho natural*» así como el de «*propiedad privada*», que revolucionarán la Edad Moderna. La mutación en la justificación teórica que

[302] ENCISO, L. M. *La Europa del siglo XVIII*. Op.cit., pp. 143-144.

[303] ADORNO, Theodor y HORCKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009, p 84.

en la modernidad se hace de ambos conceptos resulta asombrosa. Si comparamos el *derecho natural* en San Agustín, Santo Tomás o Francisco de Vitoria con el de, por ejemplo, Jean Bodin[304], veremos que entre sus interpretaciones hay un océano[305]. Lo mismo ocurre con las concepciones antiguas y medievales de propiedad privada a las que postula Locke (quien, no en vano nació en una familia burguesa acomodada):

> "*En la Edad Media no había sido infrecuente suponer que la propiedad común era un estado más perfecto, y por ende, más «natural» que la propiedad privada, y atribuir ésta a los efectos del pecado sobre la naturaleza humana después de la caída de Adán. También existía en el derecho romano una teoría, muy distinta, de que la propiedad privada comienza con la apropiación de cosas que hasta el momento habían tenido un uso común, aunque no habían sido de propiedad comunal. Locke se apartó de ambas teorías afirmando que el hombre tiene un derecho natural a aquello con lo que «ha mezclado» el trabajo de su cuerpo, como por ejemplo al cercar y labrar la tierra*.[...] *el argumento por él empleado era el de que el derecho a la propiedad privada surge porque un hombre extiende, por así decirlo, por su trabajo, su propia personalidad a los objetos producidos. Al gastar su energía en ellos los convierte en parte de sí mismo*".[306]

Todo esto también le hará desenvolverse de una manera determinada por la *dimensión temporal*, en el que el tiempo pasa a individualizarse y a *medirse* respecto al propio proyecto de vida. El tiempo del *burgués* es, esencialmente, *su tiempo*.

---

[304] Nos parece excelente la disertación de Jacques Maritain al respecto de la evolución del concepto de «*derecho natural*» y sus implicaciones. (MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Encuentro, Madrid, 1997, p. 98-124).

[305] Cfr. SABINE, George H. *Historia de la Teoría Política*. FCE, México D.F, 2012.

[306] SABINE, G. H. *Historia de la Teoría Política*. Op.cit., p. 405.

II. El «*para qué*» burgués

Decimos que también la mentalidad del *burgués* se caracteriza por un «*para qué*», en tanto que su pensamiento es dirigido permanentemente hacia la «*utilidad*», la «*instrumentalización*», la «*manipulación*».

El *por qué* intrínseco a la mentalidad medieval, inseparable de una fuerte idea de trascendencia, se transformará en el burgués en un *para qué*, en tanto que el hombre que participa de esta mentalidad siempre está dirigido a la consecución de una finalidad práctica en forma de *beneficio* económico o *bienestar* inmanente.

Esa búsqueda constante del *para qué* de la *mentalidad burguesa*, se podría traducir (de manera simplificada) en la afirmación de que la burguesa es una «*mentalidad comercial*». Por ello, la *mentalidad burguesa* está dirigida al intercambio de mercancía y servicios, opera en torno a la venta y al beneficio, y su *para qué* siembre apunta hacia conceptos como los de «*rentabilidad*», *utilidad* y *pragmatismo*.

Como el *para qué* piensa en clave *cuantitativa*, el burgués será *cuantitativista*. Por esta razón, el *para qué* del burgués invita a éste constantemente a desconfiar o repudiar lo que no es valorado desde la propia perspectiva del *para qué*, esto es, de la finalidad de lo cuantitativo.

Como el «*para sí*» del burgués está, dentro de esta mentalidad, en convivencia con el «*para qué*», el «*sí*» del «*para sí*» se cosifica (es decir, el yo, se convierte en "*algo*", en objeto o mercancía). Y, a su vez, el *para qué*, se *individualiza* o *ensimisma*; es decir, el *para qué* se transforma en algo que siempre redunda en el propio beneficio.

La primacía del *para qué* en la *mentalidad burguesa* transformará en *negocios* la sanidad, la educación, el arte o la cultura[307]. Así mismo, por ejemplo, las formas

[307] "*El burgués, el hombre que se mueve y prospera en una sociedad dineraria, se ha emancipado, precisamente gracias al dinero, de los vínculos de sangre y de comunidad orgánica que identificaban al hombre medieval. El dinero, por su calidad abstracta y universal, emancipa al individuo". (*PRIETO, Fernando. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Unión Editorial, Madrid, 1996, p. 421).

de comprender la religión, las relaciones internacionales o la guerra, serán ya contempladas desde el prisma de la *utilidad*.

De igual modo ocurrirá con la idea de «*paz*», que también desde el *para qué* se instrumentalizará. En este sentido, muchas veces al *burgués* le interesará promover el «*irenismo»* o, para ser más exactos, no le interesará involucrarse de manera personal y directa en asunto bélico alguno. Su modo peculiar de *pacifismo*, no está tan sustentado en creencias religiosas sino *pragmáticas*, ya que, por ejemplo, la guerra desajusta los mecanismos del beneficio y aleja al individuo de la *vida tranquila*.[308]Esto no impide que, por ejemplo, si al *burgués* se le agrede en lo económico o se le conmueve por medio de un discurso amoldado a su mentalidad, no pueda adoptar actitudes violentas o encabezar revueltas. Como afirmó taxativamente Ortega, "*el burgués no es cobarde*".[309]

Se ha escrito mucho sobre cómo la *moral burguesa* se constituyó, desde sus orígenes, a partir de la reinterpretación -que no la supresión- de valores tradicionales del *cristianismo* y del mundo *grecorromano*. Es decir, esta nueva forma *burguesa* de adaptar tales factores a sus propios esquemas pasa por la valoración pragmática que al burgués le pueden reportar valores tradicionales como el de la *libertad individual*, la búsqueda del *bien común*, la *justicia*, el *compromiso social*, el *esfuerzo*, la *moderación*, etc. En este afán, la *mentalidad burguesa* hasta reconvirtió la religión cristiana en una religión más adaptada a sus necesidades y conveniencia. Sobre esta tierra creció, como hemos dicho, la nueva interpretación protestante, que transformaría la faz de Europa. Incluso las guerras

[308] "*Expresión del pacifismo burgués es su rechazo a la figura que encarna los valores de la cultura guerrera de la nobleza tradicional: el héroe militar. El Renacimiento, como época que todavía vive de la cultura medieval, tributa culto al héroe y el tema de "El Príncipe" son las acciones de los grandes hombres. Ahora el tema de la historia de Voltaire son las costumbres de los pueblos y, cuando dedica su pluma a alguno de los grandes monarcas, lo que admira y exalta es su contribución pacífica y civil al bienestar del pueblo*". (Ibid., p. 422).

[309] A lo que Ortega añade: "*El fascismo, que es un movimiento «petit burgeois», se ha revelado como más violento que todo el obrerismo junto*". (ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Op.cit., p. 345).

de religión que se produjeron en los siglos XVI y XVII a raíz de este cambio, fueron sofocadas (además de por el desgaste) por la preferencia del *beneficio*[310].

III. Las ciudades

Es posible, por otra parte, acceder a la comprensión de la *mentalidad burguesa* partiendo desde una perspectiva espacial, pues está fuertemente vinculada al entorno físico en el que se desenvuelve su vida: la «*ciudad*»[311].

Como hemos comentado, ya los *burgos* medievales gozaban de una considerable independencia (en mayor o menor grado) respecto a los señoríos feudales[312]. Desde ese momento se irá forjando en el *espíritu burgués* un sentimiento de victoria y superioridad, un regocijo por la independencia[313]. Dice Fernand Braudel

[310] Dice Fernando Prieto que las abundantes guerras del siglo XVIII, "*no rompieron la mentalidad cosmopolita. Eran asuntos de ejércitos profesionales. No luchaban empujados por las pasiones de las pasadas guerras de religión ni por las pasiones de las futuras guerras nacionales*". (PRIETO, Fernando. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Op.cit., p. 423).

[311] Sobre el condicionamiento que las ciudades ejercen sobre el modo de vida y pensar humano, existen numerosos y grandes trabajos, la mayoría de ellos escritos desde la sociología (aunque hay sociólogos que se refieren a una *neodisciplina* que denominan "*antropología urbana*"). Por ejemplo, son obras de referencia los ensayos de George Simmel al respecto (ver "*El individuo y la libertad*", Península, Barcelona, 1986; cfr. "*Metrópoli y la vida mental*", disponible *online* en www.bifurcaciones.cl; o también "Metrópolis y las mentalidades", en *Revista Ábaco*, núm. 6, 1989); así como, por supuesto, la obra Max Weber "*Die Stadt*", publicada en 1921 (*La ciudad*. Ediciones La Piqueta, Barcelona, 1987). Además, podemos señalar otras buenas investigaciones de las que también nos hemos ayudado, como: cfr. SENNENT, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza, 1997; cfr. DELGADO RUIZ, Manuel. *Ciudad líquida, ciudad ininterrumpida*. Universidad de Antioquía-Universidad de Colombia, Medellín, 1999; cfr. HANNERZ, Ulf. *Exploración de la ciudad*. FCE, México D.F, 1986; ó cfr. JOSEPH, Isaac. *El transeúnte y el espacio urbano*. GEDISA, Buenos Aires, 1988. O, si se prefiere, podemos encontrar una buena obra de introducción en: VVAA. *Antología de la sociología urbana*. UNAM, México D.F, 1998, o BETTN, Gianfranco. *Los sociólogos de la ciudad*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1982.

[312] Si bien, sería necesario, como por ejemplo ha hecho Rodney Hilton, matizar algunos aspectos sobre el grado de independencia que tenían las ciudades respecto a los feudos. (HILTON, Rodney. "*Introducción*" en VVAA. *La transición del feudalismo al capitalismo*. Critica, Barcelona, 1978, pp. 21-22).

[313] Nos parece acertado recomendar al respecto del sentimiento de orgullo de ciudades y burgueses (y la transformación en el modo de tratar a estos por parte de la nobleza), el capítulo de George Rudé "*Sociedad y Aristocracia*" en George. *Europa en el siglo XVIII*. Altaya, Madrid, 1998, pp. 96-112. En general, recomendamos toda esta obra de Rudé, que nos parece bastante *completa*, agradable de leer y precisa (como podrá apreciarse, nosotros, hemos recurrido bastante a ella durante la investigación).

que el "*milagro de Occidente*", no consiste en su reconstrucción a partir del siglo XI, sino precisamente en esa independencia que pudieron adquirir las ciudades en la Baja Edad Media en Italia, Alemania y Flandes. Según el historiador de los *Annales*, este hecho supondrá "*un colosal acontecimiento, cuya génesis no se capta con exactitud, pero que habría de tener consecuencias inmensas*". [314]

Pero, como también indica el propio Braudel, las ciudades medievales todavía son "*mundos cerrados*" [315], replegados tras murallas y fortificaciones. Será en la Edad Moderna cuando las ciudades se conviertan en *espacios abiertos*, en donde los ciudadanos estarán acostumbrados a la presencia de forasteros, con quienes se colabora, se hacen tratos y se intercambia información[316]. Esto repercutirá en la visión que se tiene del hombre y del mundo, que se torna más *universalista* y se adquiere una mayor comprensión de la complejidad y carácter relativo de los constructos humanos (los sistemas políticos, las lenguas, las religiones, las culturas, etc.).

Precisamente por ello, en quienes viven en las ciudades se irá generando cierto *cosmopolitismo*[317]. El *espíritu cosmopolita* acerca a los hombres en un sentido (pues los ciudadanos se sienten identificados en un mismo modelo social[318]) y en

---

[314] BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, "Las estructuras de lo cotidiano". Alianza, Madrid, 1984, p. 447.

[315] Por supuesto, habría que hacer matizaciones e incluir importantes excepciones tanto a la afirmación de Braudel como a la nuestra aquí a cerca de lo *cerradas* que pudieran resultar las ciudades medievales. Aunque aquí lo hagamos por la necesidad de simplificación, no hay que olvidar la existencia en el Medioevo de entornos urbanos de *naturaleza abierta* como, por ejemplo en España, de las "*Villas francas*", las "*Villas reales*", "las *Encartaciones*" del norte castellano etc. Para profundizar en las ciudades medievales, recomendamos la lectura de Henry Pirenne y uno de sus mejores trabajos: PIRENNE, Henry. *Las ciudades de la Edad Media*. Alianza, Madrid, 1983.

[316] Sobre la "*naturaleza económica de la ciudad*" y los "*tipos urbanos*" de personas que la habitan ("*consumidores*" y "*productores*)", véase: WEBER, *La ciudad*. Op.cit., pp.1-7).

[317] *"El burgués es ante todo individuo, y en este sentido, puede constituir una sociedad con cualquier otro individuo. Los vínculos locales y nacionales pierden mucho valor y, consiguientemente, sube a primer plano el cosmopolitismo, es decir, el ideal de una sociedad que esté por encima de los estrechos límites políticos y pueda ser establecida por los mismos individuos abstractos que son los agentes de las relaciones de mercado* [...] *Una tal naturaleza tendría que originar pautas de organización y comportamiento que fuesen auténticamente universales. Hasta el punto que la universalidad de la pauta, se convierte en criterio de verdad misma*". (Prieto, Fernando. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Op.cit., p. 421).

[318] Un perfecta consecuencia de ese *cosmopolitismo*, fue la obra de Voltaire "*Traité sur la tolerance à l´ocassion de la mort de Jean Calas*" (1763) -excesivamente demagógica, incuso

otro los aleja (del sentimiento de pertenencia a una comunidad, de las tradiciones, de la propia historia etc.).

En las ciudades, los límites de lo *privado* y lo *público* se establecen de un modo distinto, a menudo se tornan difusos. Y, con el tiempo, se volverán indistinguibles. Dice Löwith:

> "*La problemática del hombre de nuestros días, consiste en que el burgués moderno no es ciudadano, en el sentido de la antigua polis, ni tampoco hombre completo. Es, en una misma persona, dos cosas: por una parte se pertenece a sí mismo y por otra al «orden civil»*"[319]

Por otro lado, también se ha de señalar que es la *ciudad moderna* un entorno organizado racionalmente, pero organizado desde la *horizontalidad*. Es un espacio donde todo confluye de manera simultánea y al mismo nivel, en donde no hay claras jerarquías verticales sino relaciones funcionales. Se torna una *máquina*, en la que se distribuyen con precisión objetivos y roles, y en donde todo lo que no cumpla una labor concreta se vuelve *marginal*.

En este y en otros muchos sentidos, el espacio de las ciudades, «*despersonaliza»*. Y lo hace, por ejemplo, permitiendo un anonimato desconocido en las pequeñas poblaciones, en donde el hombre está más sujeto a la *comunidad*. Este anonimato es contemplado por el ciudadano como un factor positivo, pues posibilita una mayor *libertad de maniobra*. Algo que guarda también relación con la tendencia del hombre de las ciudades a escindir su «*persona»* en múltiples *personas*, a emplear «*máscaras» [πρόσωπον],* mediante las que proyectan distintas voces según sean el contexto, la necesidad o los interlocutores[320].

---

tratándose de Voltaire, pero de gran potencia retórica-. En ella, por ejemplo dice: "*La tolerancia nunca ha provocado ninguna guerra civil, la intolerancia ha cubierto la tierra de carnicería*" (VOLTAIRE. *Sobre la Tolerancia*. Espasa, Barcelona, 2015, p. 91).

[319] LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Op.cit., p. 310.

[320] Continuamos aquí esta reflexión sobre las *máscaras* a partir de un fragmento del premio Nobel de literatura Elías Cannetti en el que nos habla del *hombre-personaje*: "*La máscara es puesta, es externa. Como configuración material está separada nítidamente de aquel que la porta.* [...] *Mientras la representa, siempre es dos cosas: él mismo y ella. Cuantas más veces la haya llevado,*

De igual modo, como han indicado George Lefebvre[321] y Michel Vovelle, en la ciudad, la vida de los hombres se estrecha, surge fricción, hostilidad, violencia. Vovelle comenta que:

> "[…] *no hay que olvidar las colas, las filas de espera a la puerta de la panadería; en el marco de un consumo más diversificado, donde entrarían el azúcar, el café o el jabón, el tendero de ultramarinos es el que polariza la agresividad popular*".[322]

En efecto, los afanes ensimismados de sus pobladores, a veces convierten a *la ciudad* en un lugar inhóspito, agresivo, en donde la impersonalidad o la imagen cósica del otro predisponen al *dominio* o la *violencia*. Además, la vida social en las ciudades se *empasta*, se homogeniza en su horizontalidad estructural, por eso de ella también surgen las «*masas*»[323].

Además, de *despersonalizar*, *la ciudad* «*desterritorializa*», como han indicado Deleuze y Wattari:

> "*La ciudad es el correlato de una ruta, solo existe en función de una circulación y de circuitos* [...]. *Se caracteriza por entradas y salidas, es necesario que algo entre y salga de ella. Impone una frecuencia. Opera una polarización de la materia, inerte, viviente o humana, hace que el filum, los flujos, pasen de aquí a allá, en líneas horizontales. Es un*

---

cuanto mejor la conozca, tanto más de él mismo transmitirá el personaje de la máscara. Sin embargo, a pesar de ello, una parte de su persona permanecerá separada de ella: la parte que teme el descubrimiento, la parte que sabe que propaga un temor que no le corresponde. Ellos temen lo que no conocen, él teme el desenmascaramiento [...] *Es este temor el que no le permite abandonarse por entero.* [...] *Debe poner atención a no perderla. No debe caerse, no debe abrirse, de todas maneras está preocupado por el destino de la máscara. Así la máscara misma permanece aún fuera de su metamorfosis como un arma o instrumento que debe manipular. Su persona cotidiana se maneja con ella, mientras que como actor se transforma simultáneamente en ella. Es pues dos, y debe ser dos, mientras que dure la función*". (CANETTI, Elías. *Masa y Poder*. Alianza, Madrid, 2013 pp. 533-534).

[321] Véase por ejemplo: Cfr. LEFEBVRE, George. *El gran pánico de 1789. La revolución francesa y los campesinos*, Paidós, Barcelona, 1985.

[322] VOVELLE, Michel. *La mentalidad revolucionaria*. Crítica, Barcelona, 1989, p. 77.

[323] Esta idea forma parte de la tesis de Vovelle sobre el surgimiento de las *masas* violentas en la Francia Revolucionaria. (Ibid., pp. 73-92).

> *fenómeno de transconsistencia, es una red, puesto que está fundamentalmente en relación con otras ciudades. Representa un umbral de polarización, puesto que para entrar en la red […] es necesario que todo el material esté suficientemente desterritorializado*". [324]

La *ciudad* está *dentro y fuera* de cada entorno geográfico. Pertenece y no pertenece al hábitat, a *la tierra*. Ya no depende de la naturaleza, la domina y aparta. No necesita de ella para que sus funciones continúen, para que sus mecanismos engranen. Y es que en *la ciudad*, el verano o el invierno ya no son significativos; como tampoco la noche y el día. *La ciudad* posee su propio *tempo*, sus ritmos se marcan desde dentro (*los hombres*), ya no de fuera (*la naturaleza*).

Como es sabido, durante los últimos siglos la mayoría de ciudades de todo el mundo han seguido un proceso casi ininterrumpido de crecimiento[325] y masificación[326], en el que las características aquí presentadas se han ido paralelamente acentuando.

IV. El trabajo

La vida en el *Medievo* siempre fue realmente exigente. Por ejemplo, durante sus siglos, las hambrunas fueron comunes en Europa. El siglo XIV estuvo plagado de ellas: por ejemplo, la "*Gran Hambruna del Norte*" (1315-1317) fue una de las más terribles de las que se tienen registro.

Y aunque en la *Edad Moderna* también nos encontramos con una larga lista de grandes hambrunas[327], a partir del siglo XV podemos decir que éstas dejan de ser

[324] DELEUZE, G., y WATTARI, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Op.cit., p. 440.

[325] Aunque, como ha explicado en clave económica el historiador John Merrington, en muchas las ciudades libres que durante la *"Revolución Industrial"* seguían basadas en la artesanía "*se produjo un declive*". (MERRINGTON, John. "Ciudad y campo en la transición al capitalismo" en VVAA. *La transición del feudalismo al capitalismo*. Critica, Barcelona, 1978, p. 261).

[326] BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, "Las estructuras de lo cotidiano". Op.cit., pp. 461-490.

[327] Por ejemplo las de Francia en 1662, 1693 y 1709, o en Finlandia entre 1696-1697. (Ibid., p 52).

para los europeos una permanente amenaza (especialmente ya en el XVIII). Sin duda, intervienen muchísimos factores implicados, desde el comercio colonial al *hallazgo* de la patata; pero no es necesario comentarlos[328].

Si ponemos el ejemplo de las *hambrunas* es para ayudarnos a ilustrar la siempre fría afirmación de que durante la mayor parte del *Medievo* se desarrolló una "*economía de subsistencia*". Cierto es que esta expresión a menudo no nos ayuda a entender que el objetivo *terrenal* de la mayoría de los pobladores de Europa era de una sencillez abrumadora: sobre*vivir*. Por ello, las labores o trabajos (agrícolas, en una inmensa mayoría) estaban exclusivamente dirigidos a la denodada lucha por el alimento. La bandera del Medievo se llamaba "*Austeridad*".

Para la transformación hacia el sistema *mercantilista*, que comenzó lentamente a producirse a partir de los siglos XII y XIII, fueron imprescindibles los mercaderes que afloraron en los *burgos* de Europa. Al inicio de la *Edad Moderna*, esos mismos comerciantes ya eran un grupo social muy numeroso y disponían de un contexto mucho más propicio para sus querencias.

En todo ese proceso de cambio, sobre el que continuaremos volviendo de diversos modos, se produjo una transformación singular que es la que ahora nos ocupa. La relación que mantiene el hombre *burgués* con el trabajo, su forma de interpretarlo y de afrontarlo, es muy distinta a la generalizada en la *Edad Media*. El trabajo parece ofrecer *mucho más* al burgués que al campesino: además de permitirle escapar con mayor facilidad de la hambruna, también le abría un horizonte de posibilidades antes impensado: sanidad, cultura, placeres gastronómicos, ocio, moda, tabaco, bebidas espirituosas y un larguísimo etcétera de pequeños o grandes lujos que le hacían la vida más placentera.[329]

[328] Consultar, por ejemplo, en los capítulos III, IV, IV y VI de VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo IV, "La Economía en expansión en Europa en los siglos XVI y XVII". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid 1977. pp. 224-539.

[329] Nos resultan excepcionales los capítulos de Fernand Braudel "Comidas y bebidas" y "El hábitat, el vestido y la moda" en *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, "Las estructuras de lo cotidiano". Op.cit., pp. 147-285.

> "*Rico o menos rico, desde el momento en que se escapa a la pobreza más extrema, sabe que el trabajo es necesariamente la práctica de un arte mecánico o del comercio; conoce el precio de las cosas y está acostumbrado a manejar dinero. Su tipo de vida ha aflojado los lazos que le unían a la naturaleza".*[330]

Este fragmento del historiador Paul Zumpthor nos sirve para introducir dos cuestiones de gran importancia ahora: la *racionalidad* específica que le proporciona al *burgués* su tipo de trabajo, y la cuestión del «*dinero».* Comencemos por la primera.

En efecto, al igual que, por ejemplo, en otras épocas los hombres se dirigían por un pensamiento *militarizado* o *espiritualizado*, en el mundo moderno del *burgués* nos encontramos con (la expresión es de Jacques Maritain) una «*razón geometrizante»*[331].

Los *burgueses* son funcionarios, juristas, arquitectos, médicos, ingenieros etc., así como también comerciantes y artesanos. En mayor o menor grado están acostumbrados al trabajo intelectual, así como a la contabilidad, a aumentar la eficacia de los procesos y por tanto, a la *técnica*. Eso les trae, sin duda, efectos *positivos*; como acostumbrarles a la *sociabilización*, o alejarles de la *superstición* y del *pensamiento mágico*; pero con el tiempo también les aproximará más hacia un desbordado *racionalismo*, al *mecanicismo* y a la cuantificación de la realidad.

Su propio trabajo se *cosifica* y se vuelve *mecánico*. El trabajo *en sí*, ya no es tan importante en la *mentalidad burguesa* como el rendimiento que es capaz de proporcionar[332]. El valor del trabajo comenzará a residir más en el «*beneficio»*[333],

---

[330] ZUMPTHOR, Paul. *La memoria del mundo.* Cátedra, Madrid, 1994, p.128.

[331] MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Encuentro, Madrid, 1997. p. 99.

[332] MACPHERSON, Charles. *La Teoría de Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, 2005, pp. 177-178.

[333] De mucho interés resulta la reflexión de Michel Foucault sobre la transformación que, con el mercantilismo, se produce en la Edad Moderna respecto al "*dominio de la representación*" del dinero. Véase el epígrafe que le dedica al "*Mercantilismo*" en: FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 171-178.

que en la calidad de su resultado o en los medios que se han empleado para desarrollarlo.

Sin embargo, sería falso si dijéramos que los medios no le importan en absoluto al *burgués*; ya que en ellos pone verdadero tesón. Sabemos que la vida del *burgués* se mueve en una *alta competitividad*. La competencia hace al burgués esforzarse sobremanera en lograr la distinción y el reconocimiento -todo el mundo puede coger una azada, mas no el mallete de un juez-. Este tipo de hombre no pretende alcanzar la «*distinción»* por las armas, ni por el honor o la sabiduría, sino por el valor, precisión y confianza que ofrecen de sus desempeños profesionales, así como en el orden y premura que demuestra en éstos. Por esto, el *burgués* se prepara técnicamente a conciencia y cuanto más lo está, mayor será su estatus, su beneficio y, por supuesto, su *libertad de maniobra*.

La *distinción* también la consigue *el burgués* mediante la cultura, que demuestra un estatus. Nuestro protagonista aquí la *consumirá* y la *producirá* con gran ímpetu, revolucionándola. Es cierto que *el burgués* convertirá la cultura en un *negocio*, pero también lo es -o al menos nosotros pensamos así- que gracias a que irradió sobre la cultura las características propias de su *mentalidad* (libertad de maniobra, individualismo, competitividad etc.) el *espíritu artístico* de nuestra civilización pudo expresarse de modos inéditos y extraordinarios; al tiempo que situaría a Occidente en la cima mundial también en este ámbito. No hace falta dar ejemplos, la lista de *artistas* o *mecenas burgueses* que hoy son *inmortales* es tan extensa que no tiene sentido si quiera intentarlo.

Por otro lado, nos encontramos con la cuestión del «*dinero».*

Werner Sombart ha observado con brillantez cómo de la Edad Media a la Moderna, se produjo una significativa transformación en el modo en que los europeos tenían de valorar la riqueza. Para el hombre medieval (y de forma anacrónica, explica el autor, en lugares como la España del siglo XVI), la riqueza se identificaba con la *consecución de tesoros*. Dice Sombart que "*el valor del*

tesoro reside en su magnitud […] *y esa magnitud se concibe además como algo perceptible, como algo que se puede medir y pesar*".[334]

En cambio, a partir del siglo XIII, explica este autor, desde la *mentalidad burguesa* comenzará a producirse un fundamental cambio:

> *"A partir de entonces el interés se centró en la forma del metal noble, aun cuando su posesión siguiera ansiándole cada vez más; ahora los montones de oro y plata no se valoran ya al peso, independientemente de su aspecto, es decir, el metal precioso en su forma más común, en la de equivalente de mercancías, medio de cambio, y de pago".*[335]

En esa nueva forma que *el burgués* tiene de entender el dinero, éste pasa a convertirse en *un fin en sí mismo*.[336]. La *cosificación* del mundo que se produce en la *mentalidad burguesa*, permite que *el burgués* cuantifique la realidad y que además le ponga *precio*. El *dinero* se convierte en el mediador de las sociedades burguesas, de la moral, la política y las relaciones internacionales.[337]

Pero no podemos olvidar otros aspectos que generaba esta forma de entender el trabajo y del dinero; como por ejemplo el fomento del ahorro o la posibilidad de emprender proyectos comerciales a gran escala.[338] Como dice Charles

---

[334] SOMBART, W. *El burgués.* Op cit., p. 36.

[335] Ibid., p. 37.

[336] "*La burguesía no surgió por un desarrollo «natural» del mercado. Surgió porque impuso una concepción radicalmente nueva del mundo y del individuo, de lo justo y de lo injusto, de lo dichoso y lo desdichado. Hasta entonces el dinero jamás había sido lo primero. Sólo un desdichado, se pensaba antes de la modernidad, podían anhelar la ganancia por la ganancia*". (DE BENOIST, Alain. "*El burgués. Paradigma del hombre moderno*". Disponible *online* en: www.alaindebenoist.com).

[337] "*El burgués, el hombre que se mueve y prospera en una sociedad dineraria, se ha emancipado, precisamente gracias al dinero, de los vínculos de sangre y de comunidad orgánica que identificaban al hombre medieval. El dinero, por su calidad abstracta y universal, emancipa al individuo*". (PRIETO, F. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Op.cit., p. 421).

[338] "[…] *naturalmente no se trata ya de vivir al día, como los nobles, aumentando los ingresos aproximadamente al ritmo de los gastos, siendo éstos los que imponen la pauta, sin preocuparse del futuro. Los comerciantes no prodigarán su dinero, calcularán sus gastos según sus ingresos y sus inversiones según la relación entre gastos e ingresos. Se produjo un cambio positivo*". (BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo III Op.cit., p. 449).

Macpherson (refiriéndose al siglo XVII inglés) lo novedoso de la época no es que hubieran personas obsesionadas con el acopio de dinero (pues siempre las hubo), sino el modo en el que éstas eran pensadas por el resto de la sociedad[339]. Del desprecio originario hacia el burgués (recordemos, por ejemplo, el que se tuvo hacia los judíos por la usura), se fue pasando al reconocimiento y a la imitación.

De su trabajo se desprende una nueva manera de relacionarse con el tiempo, que *el burgués* intenta dominar para administrarlo de una manera más organizada y eficiente. Para los burgueses, como dice Braudel, "*el tiempo es oro*"[340], o como mucho antes dijo Benjamin Franklin en su "*Advice to a young Tradesman*" (1748), "*Time is Money*".[341]

Desde la *Antigüedad*, el tiempo de las sociedades estaba marcado por las necesidades sociales (como los tiempos de siembra y cosecha) y los ritos religiosos (de ahí, por ejemplo, que el vocablo inglés *clock*, venga del latín *clocca*, campana). La comunidad se ceñía a estos tiempos. No en vano, los primeros relojes mecánicos aparecen en Europa en las iglesias y monasterios de las ciudades del siglo XIII con objeto de que la grey pudiera atender puntualmente a los distintos servicios y plegarias. En el siglo XVII el tiempo se emancipará del *ordo cristiano* y comenzará verdaderamente la *Era de los relojes*.[342]

---

[339] MACPHERSON, Charles. *La Teoría de Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*. Op. cit. 176.

[340] BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo III, "*El tiempo del mundo*". Op. cit. p. 449.

[341] "*El tiempo es dinero*" de Franklin es el primero de los consejos que ofrece a "*un joven comerciante*", en donde el ilustre *padre de la patria* estadounidense insta a la juventud a no perder el tiempo, pues esto conlleva al derroche y, por tanto, a la pobreza. El resto de sus consejos financieros también resultan enormemente ilustrativos para todo lo que estamos indicando en el presente capítulo. Max Weber, los analiza en el segundo capítulo de "*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*". (Península, Barcelona, 1988, pp. 70-80). En esta obra, por cierto, dice Weber lo siguiente sobre la cuestión de la relación entre el *protestante* y el *tiempo*: [para el protestante] "*el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios. Por eso es también divaliosa e incluso moralmente reprobable* […] *la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional*". (Ibid., p. 214).

[342] (LANDES, Davis. *A revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*. Harvard Universitiy Press, Cambridge, Massachusetts, p. 518). Se trata esta obra de David Landes de uno de los mejores trabajos que se pueden encontrar sobre el intento del ser humano por dominar el

Con el *reloj mecánico*, el hombre no necesitará ni al sol ni a la luna, para medir el tiempo[343]. Enunciado de un modo quizás demasiado poético, pero que ofrece una mayor *anchura*, podemos decir que *el hombre moderno deja de necesitar al cielo para medir el tiempo*. Como se puede apreciar, este distanciamiento de la naturaleza marcha de manera acorde con el que (como hemos tratado anteriormente) también se produce en las ciudades. En ellas todo es más efímero, los acontecimientos se suceden muy rápido. De ahí la necesidad de controlar el tiempo, pues *hay que rentabilizarlo*.

Con el reloj, el tiempo se *fragmenta*, y se *atomiza*: literalmente lo hará a partir de 1947 con Frank Libbi y la primera generación de *relojes atómicos*. Se calcula que el "*NIST-F2"* (2014), una de las últimas versiones de relojes atómicos basados en el cesio, tardaría 300 millones de años en desfasarse un solo segundo[344] -no encontramos una imagen mejor para ejemplificar el tamaño de nuestra voluntad de dominar el tiempo-.

Los calendarios, las estaciones y los ciclos anuales dejarán, en cierto sentido, de existir. La *mentalidad burguesa* se caracteriza también por cartografiar sus planes sobre el plano temporal[345]. Secciona, organiza y proyecta sobre el tiempo, comprendiéndolo como *número* o *magnitud*, no como *dimensión* o *ámbito*[346]. De esta manera, *el burgués* programa su vida, y muchas veces *fuerza los tiempos* por su «*impaciencia»* (que, Alfonso López Quintás define brillantemente como "*no respetar el ritmo natural de las cosas*"). "*Tiempo de educación"*, "*tiempo de*

---

tiempo. Ha sido editada en castellano como: LANDES, David. *Revolución en el tiempo*. Crítica, Barcelona, 2010.

[343] Para una *Historia de la medición del tiempo*, véase la primera parte de: REDONDI, Pietro. *Historias del tiempo*. Gredos, Madrid, 2007, pp.17-136.

[344] Dato extraído del artículo "*NIST launches a new US time standard: NIST F2 atomic clock*" disponible *online* en www.nist.gov.

[345] Sobre lo que Vovelle ha denominado "*La batalla del Calendario*", consúltese: VOVELLE, M. *La mentalidad revolucionaria*. Op. cit., p. 212.

[346] No podemos dejar de recordar ahora el siguiente fragmento de Zubiri: "*Si el tiempo produce cierta desilusión cuando se filosofa sobre él, esto no es precisamente, culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad, es el menos real*". ZUBIRI, Xavier. *Espacio, tiempo y materia*. Alianza, Madrid, 1996, p. 196.

formación técnica", "*tiempo de trabajo"*, "*tiempos de esparcimiento* y *descanso"*, "*tiempo de jubilación"*. Con mano firme, *escuadra y cartabón*, el *burgués* diseña sus proyectos vitales; pero, curiosamente en sus afanes calculadores, a la nueva *mentalidad burguesa* que se adueñó de Occidente le queda *poco tiempo* para pensar en la *muerte*.[347]

2.3 RESUMEN Y CONCLUSIONES DE ESTE CAPÍTULO

Recordamos que en con esta parte del recorrido lo que hemos pretendido ha sido ofrecer, desde un enfoque teórico, el punto de partida desde el cual, consideramos, debe arrancar nuestro recorrido histórico. Y este punto de partida ha consistido en hacer una composición del tipo de hombre que protagonizará nuestro periodo de estudio, y por tanto, también del desarrollo del «*proceso de deshistorización*».

Para esa composición, hemos comenzado cuestionándonos en qué consiste la *mentalidad burguesa* desde un enfoque *psíquico*. En este sentido, hemos seguido a Dilthey y a su idea de que desde la *vivencia psíquica*, podemos comprender las "*relaciones internas*" entre los "*contenidos sensibles*".[348]

Como hemos comentado, desde el punto de vista *psíquico*, nosotros entendemos al pensamiento *burgués* como un «*pensamiento concéntrico*»; es decir, que tiende a plegarse sobre *sí mismo*. Como decimos que se trata de un *pensamiento ensimismado*, las ideas que en él se piensan son arrastradas por la fuerza del «*yo*», e interpretadas desde éste. Partiendo de éste enfoque decimos que la *mentalidad burguesa* (idealizada, teorizada, *arquetipizada*) se caracteriza por un «*para sí*».

De igual modo, ese *para sí*, coexiste con un marcado carácter *utilitarista* del *pensamiento burgués* que, por lo general, le hace tender a este tipo de hombre a

[347] Recordemos este pequeño fragmento de Tolstoi quien, mediante su personaje Ivan Illich, plasmó como nadie la mediocridad existencial de la vida burguesa. Al final de la obra, el narrador nos dice: "*Ivan Ilich vio que se moría y su desesperación era continua. En el fondo de su ser sabía que se estaba muriendo, pero no sólo no se habituaba a esa idea, sino que sencillamente no la comprendía ni podía comprenderla*". TOLSTOI, Leon. *La muerte de Ivan Illich*. Alianza, Madrid, 2012, p. 68.

[348] DILTHEY, W. *El mundo histórico*. Op.cit., p. 19.

buscar permanentemente el rendimiento o el beneficio en cada una de sus acciones.

Por otra parte, en nuestro intento por encontrarnos con los principales rasgos que pueda poseer una *mentalidad burguesa*, hemos retrocedido a sus orígenes para comprenderla desde dos factores originarios en ella como son la *ciudad* y el *trabajo*. Partiendo de ambos, hemos comentado de (manera epidérmica) algunas particularidades que presenta el modo en que esta *mentalidad* parece comprenderse en el *espacio-tiempo*.

En conclusión, a partir de este ámbito de relaciones que constituyen todos estos elementos, proponemos una clave interpretativa para comprender la «*mentalidad burguesa*», al menos durante nuestro estudio.

Para seguir adecuadamente la *hoja de ruta* de nuestra investigación, es necesario comprender que ahora tenemos la necesidad de *concretar* o *actualizar* ese modelo prototípico de burgués dentro del marco *espaciotemporal* del que nos vamos a ocupar. O dicho de un modo mucho más sencillo, hemos de aterrizar la *imagen teórica* a la *realidad histórica*.

Por eso, el siguiente paso que daremos será el de aproximarnos al «*contexto histórico»* concreto que nos hemos propuesto estudiar y que consideramos representa el momento nuclear tanto de la *modernidad* como del *proceso de deshistorización de Occidente*.

3. EL CONTEXTO EUROPEO DE 1750 A 1850

Como acabamos de ver, la mentalidad burguesa representa la principal clave de comprensión desde la que queremos abordar nuestra investigación histórica. Pero como se ha comentado, lo que hemos dicho de ella no es más que una reducción teórica del prototipo de hombre que protagonizará las tres líneas de pensamiento de las que más adelante queremos hablar.

Antes de entrar en las singularidades de las principales líneas de pensamiento que se dieron en la Europa del XVIII y el XIX, debemos introducirnos paulatinamente en este periodo, comenzando con una panorámica de la situación histórica en la que ésta líneas se desarrollaron.

A nuestro juicio, los procesos que se produjeron a nivel político, económico, técnico y artístico en Europa entre 1750 y 1850 son por completo decisivos para comprender el desarrollo del *proceso de deshistorización* (así como la circunstancia histórica en la que ahora estamos inmersos).

Como se trata este de un periodo demasiado extenso como para poder adentrarnos ahora en él de manera pormenorizada, nos detendremos sólo en aquellos aspectos que consideramos más relevantes para nuestra investigación.

Dividiremos el recorrido de este capítulo en tres pequeños bloques característicos de la *historia-analítica*, pero dirigiéndolos hacia el objetivo que en esta investigación nos mueve.

- el «*número*», en donde principalmente veremos algunos datos sobre la situación fronteriza, demográfica y económica de la Europa del siglo XVIII y XIX.
- las «*estructuras*», en donde comentaremos algunos de los mecanismos, instituciones o estamentos sobre los que se organizaba la vida social en nuestro contexto.
- y, por último, las «*ideas*» (en donde nos centraremos en una serie de ideas (representaciones, juicios, creencias, arquetipos etc.) que estaban por doquier en la atmósfera del momento y que eran proyectadas desde la *mentalidad burguesa*.

3.1 EL NÚMERO

El intervalo temporal que comprende entre 1750 y 1850 se caracterizó por ser una época de grandes transformaciones a todos los niveles, y creemos conveniente comenzar hablando de los que se produjeron en el ámbito *geopolítico*,

demográfico y *económico*[349]. Como hemos dicho, lamentablemente a lo largo de toda esta sección hemos de ser muy esquemáticos -quizás a veces pueda resultar que demasiado-, pero ha de entenderse que no se trata de hacer un repaso exhaustivo por todos los acontecimientos de la época sino en centrarnos tan sólo algunos aspectos que consideramos son los más relevantes respecto a nuestro objeto de estudio.

I. Fronteras y globalización

Lo primero que hemos de señalar respecto al *número* es la cuestión *geopolítica* de las fronteras que tenían las naciones europeas y recordar que las principales potencias económicas de la Europa del siglo XVIII eran básicamente colonialistas[350]. Como dice Braudel, en la *Edad Moderna* las *civilizaciones* se terminaron por imponer a las *culturas*, y entre esas civilizaciones, la *europea-occidental* era el *azote* de todas las demás. Para el historiador francés, los siglos XV al XVIII se identificaron como los de "*la conquista de los espacios*"[351], pues los europeos llegaron casi a todos sitios y lo hicieron desde la actitud de *dominio*.

Entre esos espacios *conquistados,* se contaban las rutas marítimas, como señaló el padre de la geopolítica moderna Halford Mackinder, en "*Democratic Ideals and Reality*" (1904)[352], por medio de estas rutas en Europa se pasa de un "*punto de*

[349] Para el análisis *demográfico* y, sobre todo, para el *económico*, hemos trabajado con la prestigiosa "*Historia Económica de Europa*" elaborada por la Universidad de Cambridge. Principalmente hemos examinado el "Tomo IV", ("*La economía en expansión en Europa en los siglos XVI y XVII*), la "*Parte II"* del "Tomo VI" ("*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico*") y el "Tomo VII" ("*La economía industrial: Capital, Trabajo e Industria*"). VVAA. *Historia económica de Europa*. Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977 (bis) y 1982 respectivamente.

[350] El capítulo "El escenario colonial en el siglo XVIII. Las áreas geohistóricas" es una excelente introducción a este respecto. (Véase en: HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. *Las independencias norteamericanas. (1767-1878).* Op. cit., pp. 69-129).

[351] BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, "*Las estructuras de lo cotidiano*". Op.cit., pp. 70-72.

[352] La explicación de Mackinder de los dos "*puntos de vista*", se corresponden con los capítulos tres y cuatro de la obra (MACKINDER, Harfold J. *Democratic ideals and Reality. A study in the politics of The Reconstruction*. Nacional Defense University Press. Washintong D.C, 1996, pp. 21-

vista terrestre" del mundo [*landsman´s point of view*], a un *"punto de vista marino*" [*seaman´s point of view*]; el mundo, dice Mackinder, se transforma en "*la Isla-Mundo*"[*The World-Island*][353], es decir, en un espacio cerrado y conectado por puntos.

Por otra parte, estaba la conquista de lo que Braudel llama los grandes "*espacios vacíos*" como, por ejemplo, los que se encontraron "*los europeos en las tres cuartas partes del continente americano, los rusos en Siberia,* […] *los ingleses en Australia o en Nueva Zelanda*".[354] Esto, dice Braudel, fue en parte problemático y en parte positivo para los países europeos. Si bien es cierto que "*tuvieron que construirlo todo*"[355], este hecho también supuso una gran oportunidad para ellos, ya que todo lo que edificaron era hecho *a su imagen y semejanza*.

A grandes rasgos, entre 1750 y 1800 las fronteras transoceánicas de las potencias europeas occidentales, estaban aproximadamente así: Inglaterra ostentaba posesiones en Norteamérica (hasta 1776), Caribe, Asia (Bengala, Bombay etc.) y Oceanía (Australia, 1788), su *talasocracia* fue en aumento durante todo el siglo XIX, sobre todo después de *Trafalgar*. Francia gozaba de posesiones en Norteamérica, el Caribe, el océano Índico, y las *Indias Orientales*. Holanda y su *Compañía Holandesa de las Indias Orientales*, ya en decadencia, expandía sus tentáculos por Asia e Indonesia, dirigiendo mediante la fuerza las economías de lugares como Java o Amboina. El *Imperio portugués*, contaba con colonias y protectorados en África, Sudamérica (Brasil, Misiones Orientales) Asia (Macao, Goa, Damán etc,) y África (Mozambique, Mombasa, Angola, Cabo Verde, Zanzíbar, Etiopía etc.), Oceanía y en diversos archipiélagos atlánticos (Azores, Madeira, Tristán da Cunha). La *Monarquía Universal española* alcanzaba los veinte millones de kilómetros cuadrados a finales del siglo XVIII, superando en extensión a todas las naciones anteriores, pero perdiendo, década tras década

83). Es posible descargar una versión digital en PDF de esta misma edición en la web www.mercury.ethz.ch.

[353] Ibid., p. 53.

[354] BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, Op. cit., p. 70.

[355] Ibid.

(desde esa segunda mitad del XVIII y durante todo el siglo XIX), cada vez más territorio e influencia.

Durante el primer tercio del siglo XIX y la llegada de las corrientes liberales a las colonias, la tierra dominada decreció, pero para luego dar paso a una segunda oleada colonial, mucho más feroz, en la que participarían prácticamente todas las naciones de Europa occidental y que se extendería durante la primera mitad del siglo XX.

Huelga decir, que tanto las fronteras coloniales como las del interior de Europa, se modificaron permanentemente durante todo nuestro periodo debido a numerosas guerras de naturaleza geoestratégica, como la "*Batalla de Trafalgar*" (1805) antes mencionada; pero de ninguna de ellas vamos a hablar, al menos de momento[356].

En "*Vorlesungen über die Geshichte der Philosophy*" (1837), Hegel dijo: "*El mundo está explorado, circunnavegado y, para los europeos, es una esfera. Lo que todavía no ha sido dominado por ellos es que no merece la pena o no está destinado a ser dominado*".[357]

Como ha dicho Luis Díez del Corral, la superioridad europea fue tan manifiesta a partir de la *modernidad*, que hacía que la historia universal quedara "*articulada, y esencialmente subordinada por el destino concreto de Europa*".[358] Con todo, hemos de descartar la idea de un *eurocentrismo* mundial, puesto que como el mismo Diez del Corral ha indicado, durante el periodo que estudiamos se produjo la ruptura "*de la centralidad de Europa*", en tanto que las naciones del viejo continente *europeizaban*, pero no eran ya Europa:

[356] Podemos encontrar un buen resumen de la situación del mapa político de Europa durante las *guerras napoleónicas* y tras éstas en: DUROSELLE, Jean Baptiste. *Europa de 1815 a nuestros días. Vida política y relaciones internacionales*. Labor, Barcelona, 1967, pp. 3-18. La versión con la que hemos trabajado, no ha sido reeditada, pero puede descargarse en varios sitios *web*, como www.historiacontemporánea.com.

[357] HEGEL, George W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1986, p. 201.

[358] DIEZ DEL CORRAL, L. *El rapto de Europa.* Op.cit., 1974, p. 70.

> " […] *las luchas entre los pueblos europeos se encontrarán justificadas por contraposiciones geopolíticas que quebraban hasta su raíz natural la noción de una comunidad europea, y partían el continente peninsular por la mitad adscribiendo la occidental al elemento acuático, la terrestre la otra*".[359]

En definitiva, el carácter expansionista de las naciones europeas, posibilitado por una clara superioridad *tecnológica-militar* respecto al resto del mundo, logró imponerse militarmente en aquellas regiones que le resultaban de especial interés geopolítico en base, sobre todo, a razones mercantiles. Pero al mismo tiempo, las necesidades económicas que tenían los *Estados* eran directamente proporcionales al tamaño que adquirían sus territorios. Por eso era también creciente la exigencia de nuevas redes comerciales, de mayor industria, burocracia, materias primas, consumo y riqueza para sustentar el sistema.[360].

De igual manera, las nuevas fronteras, unidas a los movimientos demográficos y al auge económico que se dieron (de los que hablaremos ahora) generarán un ingente desarrollo de las infraestructuras con objeto de agilizar las comunicaciones terrestres y marítimas[361]. Para los hombres de la época que estudiamos, el *transporte* se convertirá, como ha expresado Braudel, en un "*límite de la economía*"[362] (es decir, en un obstáculo para su crecimiento) por eso se consideró como urgente la tarea de su potenciación y mejora.

---

[359] Ibid., p. 178.

[360] En relación con este epígrafe nos ha resultado de una gran ayuda para comprender las dimensiones del problema el libro de David Landes "*The Wealth and Povery of Nations. Why Some Are Rich and Some so Poor*", de 1998. (LANDES, David S. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Crítica. Barcelona, 1999, especialmente pp. 69-217.)

[361] Para obtener una buena composición de la situación de las *comunicaciones* durante la época que estudiamos, recomendamos la lectura íntegra del siguiente artículo escrito por John Parry, profesor de Historia de la Universidad de Harvard: PARRY, John M. "El transporte y las rutas comerciales" en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo IV, "*La economía de expansión en Europa en los siglos XVI y XVII*". Op.cit., pp. 224-322).

[362] BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, "*Las estructuras de lo cotidiano*". Op. cit., p. 372.

Es nuestro periodo un momento crucial en la construcción de carreteras por el interior de Europa, así como el comienzo de una *nueva era* para la *industria naval*. Tanto con el *barco de vapor* como con la expansión del *ferrocarril* culminarán (ya en la segunda mitad del XIX) los gigantescos avances logrados dentro de este periodo en lo concerniente a la aceleración y eficiencia del transporte. Resulta muy sintomático que en estos nuevos medios de transporte (al igual que en todos los que vendrán después) la dependencia de la climatología para su operatividad se minimiza. La navegación ya no dependerá del viento, ni la lluvia o la nieve detendrán a las locomotoras.

Por otra parte, fijémonos también en que para el europeo la tierra -digámoslo así- se convertirá en la Tierra. Es decir, la percepción espacial que el europeo tenía del suelo que pisaba, de su región, de su país, su continente, su civilización así como de las tierras de *los otros* (los distintos, los paganos, los extranjeros), se desbordaría por los tres grandes océanos. La Tierra será ahora un mundo cerrado, más *pequeño*, una esfera completada y dominada por las naciones europeas que se derramaban por ella, en búsqueda de enclaves estratégicos y posibilidades de mercado. Tal transformación espacial, conllevará una transformación temporal. Para el europeo, el *tiempo* dejará de ser el de su tierra, el *natural* a su país, y pasará a ser el del orbe.

Desde otro prisma, mucho más sugerente, ha enfocado esta idea David Harvey[363], catedrático de *geografía* de la *Universidad de Harvard*, quien señala la importancia que tuvieron los mapas del Renacimiento (los que necesitaban las grandes potencias como España, Inglaterra o Francia para medir su poder) en la transformación que terminó por fraguarse en la Ilustración sobre nuestra manera de entender el *espacio* y el *tiempo*.

[363] Nos referimos aquí a la obra de Harvey "*The Condition of Posmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change"* (1990), en la que ofrece una visión -muy interesante y de grata lectura- de los orígenes de la *Posmodernidad* explicada a partir del fenómeno de la *distorsión temporal* (especialmente la *aceleración* del mundo) en Occidente a partir de la Edad Moderna y el capitalismo. Las reflexiones de Harvey están repletas de ejemplos pictóricos y arquitectónicos que la convierten en una obra verdaderamente original y enriquecedora para nuestra investigación.

> *"La historia de los mapas del Renacimiento, que adquirieron cualidades de objetividad, factibilidad y funcionalidad enteramente nuevas, resulta especialmente reveladora. La objetividad en la representación espacial se convirtió en un atributo valioso porque la exactitud en la navegación, la determinación de los derechos de propiedad sobre la tierra, las fronteras políticas, los derechos de tránsito y de transporte, etc. asumieron un carácter económica y políticamente perentorio".* [364]

Dice Harvey que en esos mapas, que trazaban el globo terráqueo en perspectiva, aprisionándolo en las dos dimensiones del lienzo, el hombre comenzó a pensar que el espacio podía ser conquistado, al igual que constreñido según principios geométricos o matemáticos. Esa imagen plana y unitaria del mundo y del tiempo, era proyectada por el espíritu dominador de los *monarcas*, los *burócratas* y los *estados*. Pero con la Ilustración, indica Harvey, esa misma tendencia continuó, pero con el siguiente matiz:

> *"*[…] *el pensamiento modernista consideró el dominio de la naturaleza, como una condición necesaria para la emancipación humana. La diferencia en este caso consistía en que el espacio y el tiempo tenían que organizarse, no ya para reflejar la gloria de Dios, sino para celebrar y facilitar la liberación del hombre como individuo libre y activo, dotado de conciencia y voluntad"* [365]

Es definitiva todo lo dicho, (al igual que sucedió con los elementos que hemos tratado anteriormente) supondrá para el hombre una nueva forma de relacionarse con el *espacio* y con el *tiempo*; magnitudes éstas que a partir de este contexto se comenzarán a entenderse como fronteras que es necesario rebasar: la «*velocidad*» se convertirá en un objetivo prioritario de la técnica.[366]

---

[364] HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes de cambio cultural*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012, p. 275.

[365] Ibid., 276.

[366] Al respecto, extraemos el siguiente fragmento de Sombart: *"La rapidez de cualquier acontecimiento, de la concepción y ejecución de un proyecto, interesa tanto al hombre moderno casi tanto como su carácter masivo y cuantitativo. Conducir un automóvil a 100 kilómetros por*

II. Crecimiento demográfico y migraciones

Viéndonos obligados a dejar a un lado la cuestión relativa a la delimitación de las fronteras de los países europeos, daremos paso ahora a la cuestión demográfica. A lo largo de todo el siglo XVIII Europa comenzó a experimentar un asombroso crecimiento de población que han llevado a algunos autores a hablar de "*Revolución demográfica*". Lo cierto, es que no se poseen documentos del todo precisos sobre las cifras de crecimiento en este siglo (por eso Braudel habla de "*cifras que hay que inventar*"[367]), ya que los censos más fiables comenzarían a realizarse especialmente a comienzos del siglo XIX[368], y por esta razón resulta muy complicado encontrar una uniformidad en los números esgrimidos por los muchos historiadores que se han ocupado de esta cuestión. Aun así, podemos emplear horquillas de aproximación y afirmar que la población Europea pasó de tener unos 100-120 millones de habitantes a comienzos de 1700, a unos 170-190 millones hacia 1800, para alcanzar los 240-260 millones hacia 1850 y comenzar el siglo XX con unos 380-400. Vemos como la tasa de crecimiento a partir del siglo XIX casi se duplicó. Así mismo, la población mundial pasó de unos 700 millones de personas en 1750 a 1200-1300 en 1850[369].

Si bien en las cifras resulta muy complicado encontrar un acuerdo entre los especialistas, las posturas están mucho más cercanas (aunque sin ausencia de

---

hora [Sombart lo dice en 1911] *es en efecto uno de los ideales supremos de nuestro tiempo. Y el que no puede remontar por sí mismo el vuelo, se deleita con las cifras de cualquier velocidad alcanzada en el lugar que sea: que el rápido de Berlín ha acortado en diez minutos la duración de su trayecto, que el último vapor gigante a arribado con tres horas de adelanto al puerto de Nueva York, que la correspondencia se recibe ya a las siete y media en lugar de a las ocho; que un periódico publicó a las cinco de la tarde una noticia (quizás falsa) de guerra, mientras que la competencia no pudo hacerlo hasta las seis: esto es lo que interesa al singular hombre de nuestros días, esto es lo que considera de capital importancia"*. (SOMBART, W. *El burgués.* Op. cit. 2006, p. 184).

[367] BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, "Las estructuras de lo cotidiano". Alianza, Madrid, 1984, p. 10.

[368] Según demuestra George Rudé, el retraso en los censos modernos en las principales potencias europeas no se debió tanto "*a una falta de conocimientos técnicos, como a la oposición de los que temían que un censo pusiera en peligro la seguridad nacional, la moralidad pública o la libertad individual o la combinación de las tres cosas* […]". (RUDÉ. George. *Europa en el siglo XVIII*. Op.cit., p.22).

[369] CIPOLLA, Carlo. M. *Historia Económica de Europa*. Tomo III, "La revolución industrial". Ariel, Madrid, 1983, pp. 430.

discrepancias) en lo que respecta a las diversas causas que generaron tal crecimiento. Así las resume el catedrático de la *Historia Moderna* de la *Universidad de Alicante*, Enrique Giménez López: "*un notable descenso de la mortalidad en los grupos inferiores de la pirámide de edad; la reducción significativa de la subalimentación crónica; y los avances médicos que descubrieron la etiología de numerosas enfermedades*". [370]

El crecimiento demográfico, convirtió a la Europa del siglo XIX en la zona con mayor densidad de población del mundo. Y sus consecuencias, lejos de ser anecdóticas, resultarían de enorme trascendencia para los movimientos políticos y sociales que se desencadenarían en el siglo XX. Malthus, en su insigne "*Essay on Population*" (1798), sorprendía a la intelectualidad europea advirtiendo que sin pestes, hambrunas, guerras, migraciones, y la abstinencia sexual, el mundo estaba destinado al desastre[371]. Así resume Malthus su postura en las conclusiones del libro:

> *"La constante tendencia en la raza humana a multiplicarse, rebasando los límites impuestos por los medios de subsistencia, es una de las leyes generales de la naturaleza animada, que no tenemos motivos para esperar vaya a cambiar. Sin embargo, por desalentador que sea, para quienes se entregan al loable propósito de mejorar la especie humana* […] *es evidente que muy poco podrán conseguir esforzándose por eludir el problema o postergándole en último lugar".*[372]

Centrándonos en los que van a ser nuestros países de referencia, nos encontramos con que Inglaterra, Alemania (Prusia) y especialmente Francia, estaban en el

[370] GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique. "Demografía y sociedad" en VVAA. *Historia del mundo moderno*. Actas. Madrid, 1998, 409-410.

[371] Como indica George Rudé: "*Malthus no fue el primero que mantuvo opiniones tan sombrías. En 1791, un economista escocés, Robert Wallace, expresó el temor de que si no fuera por las guerras y los vicios, la humanidad se duplicaría cada 30 años; y también, antes de Malthus, unos cuantos escritores italianos –Ortés, Ricci, Beccaria, Briganti y Filangieri- manifestaron preocupaciones similares. Otros sostenían, por el contrario, que una población en crecimiento, contribuiría a la felicidad humana y que era la disminución y no la expansión lo que debería preocupar*". (RUDÉ, G. *Europa en el siglo XVIII*. Op.cit., p. 25).

[372] MALTHUS, Thomas Robert. *Primer ensayo sobre la población*. Altaya, Barcelona, 1993, p. 248.

grupo de cabeza de ese incremento demográfico[373]. Como no podía ser de otro modo, la vida de en estos países comenzó a cambiar drásticamente.

En paralelo al del crecimiento, se produjo otro fenómeno de mayúsculas consecuencias: los *grandes movimientos migratorios* (*internos* y *externos*) *que se dieron* en cada país. Estas migraciones convulsionaron los modelos socioeconómicos tradicionales a la par que hicieron emerger nuevas problemáticas que desconcertaron a los hombres de aquel tiempo y que los economistas de la época ya intentaron explicar. Por ejemplo, así lo hizo Arthur Young en su obra "*Political Arithmetic*" (1774):

> "*Se dice que los trabajadores dejan ciertos pueblos y se van a las ciudades, ¿por qué?, porque no hay empleo en el primer sitio y sí hay empleo en el segundo* […]. *Van porque existe una demanda, esta demanda es auténtica y los alimenta.* […], *pero ¿por qué estas migraciones no han ido a otras ciudades, a York, a Winchester, a Canterbury? Porque el empleo no abunda en esas ciudades y, por tanto, no aumentan. ¿Acaso no prueba esto que el empleo es que el crea la población? Es una cosa imposible de discutir, y que lleva la investigación sobre la despoblación del reino al examen del descenso o el aumento del empleo*".[374]

Young, muy perspicaz, ya se percató (como luego ha sido corroborado por estudios más exhaustivos) de que no se trataba sin más de un transvase del campo a las ciudades (en Inglaterra, hubo zonas en donde la población rural llegó hasta triplicarse), sino que la mayor novedad consistía en que eran movimientos masivos de mano de obra que buscaba (bien como jornaleros en el campo, bien como obreros en la *industria*) un sustento que el lugar de origen ya no podía ofrecerles.

---

[373] GLASS, David V. y GREBENIK, Eugene. "*La población mundial*". VVAA. *Historia Económica de Europa*. Vol. VI. Parte II. *Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico*. Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977, pp. 57-86.

[374] Reproducido por PAYNE, Peter L., en "El trabajo en Inglaterra" en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII, "La Economía Industrial, Capital, Trabajo, Empresa". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid 1982, pp. 158-159.

Por otro lado, como dice Enciso "*el peso de los egoísmos mezquinos de toda índole se reflejaba en una emigración humana obligada: la trata negrera*"[375]. Sin duda, el mercado europeo de la esclavitud en este periodo habla por sí mismo sobre el tipo de hombre que se estaba expandiendo por el mundo, así como de la *lógica* de su *mentalidad.*[376]

Aunque las cifras son muy variables según el país del que hablemos, la Europa de principios del XVIII era eminentemente rural. A grandes rasgos, se puede afirmar que entre el 80 y el 90% de la población europea era campesina. De igual modo, según qué país, existía una gran diferencia en las obligaciones tributarias (estatales y eclesiales) que soportaba el campesinado así como en la situación general del mismo. Como señala Rudé:

> "*La incidencia de estas cargas,* […] *en años de mala cosecha y depresión resultaban –y esto se convirtió en un factor decisivo en el futuro- universalmente irritantes e intolerables*". [377]

El impulso económico de las zonas rurales fue de gran intensidad durante el siglo XVIII, y la velocidad de crecimiento comenzó a frenarse a partir del XIX (aunque

[375] ENCISO, Luis Miguel. *La Europa del siglo XVIII*. Península, Barcelona, 2001, p. 49.

[376] Como ha indicado Arnold Toynbee, a finales del siglo XVIII, la esclavitud (ya "*reducida a los bordes coloniales*") era una práctica acosada por las nuevas corrientes democráticas-liberales, pero "*la Revolución Industrial en Gran Bretaña estimuló inmensamente la demanda de la materia bruta que producía el trabajo del esclavo en las plantaciones. El impacto del industrialismo dio así un nuevo* [aunque breve] *impulso a la institución languideciente y anacrónica de la esclavitud*". (TOYNBEE, Arnold. *Estudio de la Historia*. Tomo I. Alianza, Madrid, 1971, p. 416). Pero además de la visión *clásica*, como la de Toynbee, se han escrito diversos trabajos sobre cómo entre los principales factores responsables del *abolicionismo* a lo largo del siglo XIX no estarían sólo componentes de carácter moral o filosófico sino también el del mismo desarrollo del *capitalismo*. El motivo es el siguiente: para el sistema *capitalista-industrial* resulta muy ventajoso que el trabajo sea remunerado, pues el consumo se multiplica. Además, la propia dinámica de la *industrialización*, requería cada vez más de movimientos laborales y migratorios. Sobre el tema consúltese, por ejemplo: cfr. GENOVESE, Eugene. *Esclavitud y Capitalismo*. Ariel, Barcelona, 1972.

[377] (RUDÉ. *Europa en el siglo XVIII*. Op.cit., p. 49). Por otra parte, las repercusiones sociales que esa situación de malestar del campesinado tendrían en el futuro, pueden leerse con mayor detalle en el capítulo que Luis Miguel Enciso le dedica a las revueltas campesinas de Inglaterra, Francia, Rusia y resto de Europa. (ENCISO, L. M. *La Europa del siglo XVIII*. Península, Barcelona, 2001, pp. 93.109).

no decrecerá significativamente hasta el siglo XX[378]). Por otro lado, las principales ciudades europeas no dejaron de aumentar de manera vertiginosa durante todo el periodo que estudiamos. Hacia 1800 "*había en Europa veintidós ciudades con más de 100.000 habitantes cuando en el siglo XVII no eran más que trece o catorce*", señala Rudé[379]. Berlín y Viena triplicaron su tamaño, San Petersburgo se sextuplicó, Londres pasó a ser la ciudad más grande de Europa (superando a París) y llegó hasta casi el millón de habitantes; en 1850 ya contaría con 2.3 millones[380].

En resumen, si proyectamos lo aquí indicado hacia la dirección que marca nuestro objeto de estudio, podemos detectar dos fenómenos que nos resultarán de especial relevancia: por un lado, el surgimiento de las masificaciones sociales y por otro, el desarrollo de intensos movimientos migratorios; ambos elementos muy relacionados con el que veremos en el siguiente epígrafe.

III. Riqueza

En nuestro periodo *despegó* el *capitalismo*, y por eso, la historia de Occidente podría ser entendida desde un *antes y un después* a la etapa que estudiamos[381].

Desde el principio de la historia, las diferentes culturas, pueblos o naciones del mundo han usado su *libertad* en virtud de varios criterios fundamentales, como por ejemplo, la *alimentación*, la *religión*, la *defensa*, o el *afán de conquista*. Aunque estas razones aparecieran de manera simultánea en su horizonte vital, normalmente entre ellas ha habido alguna que predominara sobre las demás y que marcaba a una sociedad su dirección a seguir.

---

[378] COLLANTES; Fernando y PINILLA, Vicente. "*Trazando la despoblación rural en Europa*", Universidad de Zaragoza. Disponible *online* en: www.biblioteca.ribei.org.

[379] RUDÉ. G. *Europa en el siglo XVIII*. Op. cit., p.79.

[380] FINLAY, *Roger. Population and Metropolis.* The demography of London 1580-1650. Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p.155; KAMEN, Henry. *El siglo del hierro.* Alianza, Madrid, 1977, p. 40.

[381] Para una visión panorámica de la situación económica del siglo XVIII europeo, véase: OGILVIE, Sheilagh. "La economía europea en el siglo XVIII", en VVAA. *El siglo XVIII. Historia de Europa Oxford*. Crítica, Barcelona, 2002, pp. 99-139.

Como sabemos, el dinero es *muy viejo*, y el deseo de tenerlo, siempre estuvo ahí. Pero a partir de la "*Revolución Industrial*" se consolidará una tendencia que venía adquiriendo creciente fuerza desde la Edad Moderna. Desde el surgimiento del *capitalismo* el motor de nuestra civilización será de carácter económico, pues la *economía* se convertirá en el elemento director. Es decir, con el sistema *capitalista* toda nuestra civilización y las estructuras que la componen (la educación, el ocio, la ciencia, el arte, etc.), pasarán a modelarse en función de conceptos como los de beneficio, rentabilidad o sostenibilidad financiera etc. Para el hombre de hoy, la necesidad de *dinero* es un factor tan predominante en su vida, como lo fue para el medieval alcanzar la *Salvación*.

Las *estructuras* y *procesos* económicos se multiplicaron y se tornaron extremadamente complejos en relación a los milenios anteriores. Una complejidad que a la par traería consigo una gran potenciación del conocimiento -digamos- *científico* de la *economía*: no olvidemos que en el siglo que estudiamos vivieron ilustres economistas como Adam Smith, Thomas R. Malthus, *los* Stuart Mill (James y John) o David Ricardo (y otros menos conocidos por tribunas no especializadas pero que resultan de gran importancia como por ejemplo, Jean Baptise Say o el suizo Jean Charles de Sismondi). Los mercados, los usos comerciales, los hábitos de consumo, los riesgos, los procesos de producción, y en definitiva, las mil variables que constituyen la dimensión económica de una sociedad, se matematizaron.

Pero dejando estos asuntos a un lado, para introducirnos mejor en la cuestión de la «*riqueza»*, puede resultar de gran ayuda que comencemos con el siguiente fragmento de los profesores William Cole (*Bristol University*) y Phyllis Deane (*Cambridge*).

> *"El hecho del crecimiento económico es la característica que distingue a la Edad moderna en la historia universal de otras edades pasadas. Comienza en Europa Occidental y primero se extiende a los países colonizados por Europa.* [...]. *Es la primera vez que en la historia humana es posible prever un aumento sostenido en el volumen de bienes y servicios producidos por unidad de esfuerzo humano o por unidad de*

> *recursos disponibles. Allí donde aparece esta ampliación del horizonte de la producción de hombre común, se produce una nítida trasformación de la economía en cuestión. Un sistema fundamentalmente agrario, basado en la estructuración familiar de la organización económica, comienza a ceder ante un sistema predominantemente industrial en el cual la unidad representativa de la producción será necesariamente más amplia que la familiar. La economía internacional comenzó a dar forma a los modelos nacionales de la actividad económica que hasta ese momento habían sido dirigidos, en gran parte, hacia las necesidades y oportunidades interiores. Los individuos y las naciones se especializan en una panoplia cada vez más estrecha de actividades e industrias para satisfacer una gama cada vez más amplia de las necesidades cotidianas".*[382]

El enriquecimiento de las principales potencias europeas fue una constante en la Europa de 1750 a 1850. Ciertamente, a pesar de que existían notables diferencias, por lo general la *media de renta per capita* aumentó en casi todas ellas[383] (algo muy distinto era cómo estaba distribuida esa riqueza). De igual modo, el producto interior de las naciones creció ostentosamente; de manera especial, a partir del primer cuarto del siglo XIX, cuando la *industrialización* se comenzará a abrir paso con verdadero ímpetu (un tema que trataremos en el capítulo "*La Revolución de la Técnica*").

David S. Landes muestra cómo entre 1830-1860 casi todas las naciones de Europa occidental doblaron su *PIB*[384]; y no deja de resultar esclarecedor cómo el "*casi*",

---

[382] Según aproximaciones estadísticas, véase: COLE, Walter A. DEANE, Phyllis. *"El crecimiento de las rentas nacionales"* en VVAA. *Historia Económica de Europa*. Tomo VI, Parte I, "*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: Renta población y cambio tecnológico"*. Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977, p. 2.

[383] Ibid., pp. 2-56.

[384] LANDES, David S. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Op.cit., p. 219. De cualquier modo, a este comentario se han de añadir las palabras del profesor de Cambridge Charles H. Feinstein, que respecto a este tipo de cifras dice que: "*no tenemos ningún registro de los datos reales de capital* […] *en casi todos los casos nos hemos tenido que basar en pruebas fragmentarias unidas por una multitud de suposiciones más o menos arbitrarias*" FEINSTEIN, Charles Hillard. "*La formación del capital en Inglaterra"* en VVAA. *Historia Económica de*

se debe a que (menos Francia) básicamente hay que exceptuar a las naciones *católicas-sureñas*: España, Italia y Portugal. Un dato más con el que Landes, siguiendo a Max Weber, refuerza la tesis de que las naciones protestantes eran más productivas.

Entre todos, el país más descollante fue sin duda Inglaterra. Nos dice el mismo historiador británico que los ingleses se hicieron *odiosos* a los ojos de los europeos continentales y especialmente los franceses, la entendían como una gran amenaza que era urgente sofocar:

> "*«La célebre avaricia de los holandeses -escribió un viajero alemán circa 1800- empalidece frente a la de los británicos, como la sombra ante la luz». Y un visitante francés –el conde de Mirabeu- añade: «acostumbrados como están a calcularlo todo, también calculan el valor del talento y la amistad*»"[385].

Tanto en el continente europeo como en América, franceses e ingleses desarrollaron un duelo por la hegemonía occidental que se extendería a lo largo de todo el siglo XVIII, pero durante el siglo XIX, el distanciamiento del poderío económico inglés respecto al de Francia (y del el resto de potencias europeas) fue *in crescendo*. Solamente los Estados Unidos, al otro lado del Atlántico, se podían equiparar a Inglaterra (hasta que finalmente, a partir del último cuarto, los norteamericanos superaron a los británicos).

Aunque habría que matizar[386] -muchísimo-, se puede afirmar que tanto la media de población -en las zonas rurales y urbanas- como las propias naciones, fueron haciéndose más ricas[387]. La *media poblacional*, al tiempo que vivía más

---

Europa. Tomo VII, Parte I, "*Capital, trabajo y Empresa*". Universidad de Cambridge-Edersa. Madrid, 1982, p. 125.

[385] Ibid., p. 221.

[386] Especialmente en el caso de Francia, que desde el primer tercio del siglo XVII venía lastrando una fuerte crisis inflacionista. (SOBOUL, Albert. *La Revolución francesa*. Orbis, Barcelona, 1981, pp. 29-37).

[387] "*La Historia Económica de Europa*" elaborada de la Universidad de Cambridge ofrece numerosas tablas pormenorizadas de los *ingresos medios por habitante* durante el periodo que estudiamos en Inglaterra (pp. 45-335), Francia (pp. 357-489) y Alemania (pp. 551-758), así como

cómodamente durante el siglo XVIII, disponía de más *lujos* y estaba mejor alimentada. Pero, por supuesto, como le es natural a la estadística, el número es capaz de ocultar realidades mayúsculas: por ejemplo las muchedumbres viviendo en la miseria que había en la Francia de la época. Y es que, en paralelo con ese crecimiento *general*, las diferencias sociales se fueron haciendo cada vez más pronunciadas, e igual que hubo un considerable incremento de las fortunas de la *clase media* y *alta*, también se multiplicó exponencialmente la presencia de mendigos y vagabundos por las calles de Europa.[388]

El aumento demográfico del que hablábamos anteriormente trajo consigo grandes movimientos migratorios dirigidos por la necesidad del sustento. Las zonas más industrializadas eran *receptoras* y, las menos, *emisoras* de población en busca de trabajo, el cual muchas veces se desempeñaba en condiciones infrahumanas.

También en este aspecto, tras el *número* palpitaban numerosos problemas, como los generados a partir de los movimientos migratorios del *proletariado* (por ejemplo, los conflictos entre ingleses y los irlandeses que iban a Inglaterra como "*mano de obra"*) o entre trabajadores de la industria especialmente despiadada del XIX. Nos cuenta el especialista en *Historia económica* John J. Lee que los trabajadores alemanes hacían una media de trece horas diarias en el último tercio del XVIII, y que a principios del XIX aumentarían a catorce[389]. Indudablemente, no era la de nuestro periodo una sociedad a la altura de las exigencias éticas de la emergente industria; se produjeron grandes abusos y una fuerte tensión social de

datos relativos a la inflación, la inversión pública y privada, y cifras de estratificación por sectores gananciales. (VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VI, Parte I, Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid).

[388] LANDES, D. S. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Op. cit., p. 219; ver también el epígrafe "*Aumento de la población y la migración*" en "La formación del capital en Inglaterra" de FEINSTEIN, Charles en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII, Parte I, "Capital, trabajo y Empresa". Universidad de Cambridge-Edersa. Madrid, 1982, pp. 158-193.

[389] LEE, John J. "*El trabajo en la industrialización de Alemania*" en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII, Parte I, "*Capital, Trabajo, Empresa"*. Op.cit., p.685.

los que surgieron numerosos conflictos que dotarían al proletariado de una «*conciencia de clase*»[390].

Entre las décadas decimonónicas de los 20 y los 50, se fraguarán los movimientos sindicales[391] (algunos dirigidos por ideólogos burgueses como Marx y Engels) por Gran Bretaña, Francia, Bélgica, España, Portugal y Alemania (el primer sindicato legal del país germano es de 1860). En 1864 se creará la primera *Asociación Internacional de Trabajadores* (*AIT*).

Una pregunta que sólo lanzaremos al aire es la de si acaso estos conflictos y movimientos sindicales no se hubieran producido si los trabajadores hubiesen gozado de mejores situaciones laborales y nóminas más generosas.

Junto al incremento del proletariado surgieron, como hongos, los suburbios en el perímetro de las ciudades. La vida en estos arrabales se tornaba realmente ardua; grandes literatos, como Dickens y su "*Oliver Twist*" (1839)[392] nos han aproximado a ella. Sería desde los suburbios desde donde, en buena parte, se catapultarían las grandes protestas *socialistas* y *comunistas* que brotarían por todo el siglo XIX y XX.

---

[390] Seguramente sea este el tema estelar de la historiografía marxista. Veánse, por ejemplo, las obras de Maurice Dobb, Giuliano Proccaci, Eric Hobsbawm, o Rodney Hilton. Así mismo, véase una obra clásica de la historiografía sobre la formación de la *conciencia de clase* como es la de Luckas (de gran influencia en el marxismo) "*Geschichte und Klassenbewusstein*" (1923). A nosotros, la parte que nos ha parecido de mayor valor han sido los capítulos III ("*Conciencia de clase*") y IV ("*La cosificación y la conciencia de clase de proletariado*"): LUCKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Editorial Orbis, Barcelona, 1986, pp.76-229.

[391] En Inglaterra, a pesar de obstáculos como las "*Combination Laws*" de 1799-1800, que tenían como objetivo prohibir el asociacionismo, los movimientos corporativistas de los trabajadores de la industria no dejaron de crecer. Dice Luis Palacios (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Rey Juan Carlos), que este tipo de movimientos *"partió de ciertos núcleos de artesanos y trabajadores cualificados, ante los espectaculares cambios tecnológicos que se estaban produciendo.* […] *El definitivo impulso del movimiento sindical se produjo en 1818 con la creación de la Philantropic Society, por parte de John Gast, que pretendió coordinar los sindicatos de toda Gran Bretaña. A partir de 1824 las presiones obreras provocaron la abolición de leyes antiasociacionistas* […] *En algunos casos, como las Trade Union, tuvieron amplia difusión, provocando un fuerte temor en los medios conservadores británicos"*. (PALACIOS BAÑUELOS, Luis. *Historia del mundo contemporáneo*. Dilex, Madrid, 2003, p. 208).

[392] DIKENS, Charles. *Oliver Twist*. Alianza, Madrid, 2008.

La *industrialización* igual favoreció a unos que perjudicó a otros. La entrada de las *máquinas* hizo a muchos prescindibles, al tiempo que facilitó la aparición de nuevos puestos de trabajo. En este tiempo se produjeron intensos trasvases laborales: del campo a la ciudad, del taller a la fábrica; los gremios artesanales se fueron diluyendo y se abandonaron oficios que habían sido heredados por varias generaciones de una misma familia[393]. Sin duda, los movimientos demográficos como y las transformaciones económicas traían consigo un *desarraigo*.

El crecimiento de la industria cambió el aspecto que presentaban las estructuras económicas de Inglaterra, Francia y Alemania cuyas economías pasaron de depender de la ella aproximadamente en un 15 ó 20% a mediados del siglo XVIII a hacerlo cerca de un 50% a principios del XIX [394].

En definitiva, el sistema *mercantilista* del XVIII fue en el XIX transformándose en un *capitalismo* de fuerte base industrial. Como sistema socioeconómico, el *capitalismo* deriva del usufructo de la propiedad privada sobre el capital, que como herramienta de producción se encuentra sujeto al par *inversión-beneficio* y las relaciones laborales que en torno a él se gestan. Desde un punto vista de las ideas, el *capitalismo* es una de las creaciones más reconocibles de la *mentalidad burguesa*[395]. Se construye sobre el «*para sí*», pues nace del *individualismo* y su exigencia de la *libertad de maniobra*; y también sobre el «*para qué*», que representa la lógica del *beneficio*. Por eso, con el *capitalismo*, el mundo también se termina por dividir, quedando seccionado en sociedades desarrolladas y en

[393] (VOVELLE, M. *La mentalidad revolucionaria*. Op. cit., pp. 44-45). También Vovelle analiza cómo las relaciones familiares entre los individuos de una familia fueron sufriendo "*una mutación profunda*". (Ibid., 145).

[394] LÉVY-LEVOYER, Maurice. "*La inversión del capital y del crecimiento económico en Francia*" en VVAA. *Historia del mundo moderno.* ACTAS, Madrid, 1998, pp. 446-448.

[395] Sobre la relación entre el comercio burgués de las ciudades y el capitalismo, nos ha resultado valioso el recorrido histórico que Hilton H. Rodney hace en el capítulo "*Capitalismo: ¿qué hay detrás de esta palabra?*" de la reputada obra de la que fue editor, "*The transition from feudalism to capitalism*" (1976). Aquí Rodney analiza las distintas problemáticas que presenta el vínculo mencionado entre el hombre de los *burgos* y el capitalismo, respondiendo las objeciones de quienes niegan tal vínculo así como matizando a quienes han apoyado de manera simplista y rotunda lo contrario. (VVAA. "*La transición del feudalismo al capitalismo"*. Critica, Barcelona, 1978, pp. 204-22).

otras atrasadas (*¿se reflejará esta división en el proceso de deshistorización que estudiamos?*, hablaremos de ello más tarde).

3.2 LAS ESTRUCTURAS

Veremos en este epígrafe, y también de un modo muy abocetado, algunos pocos aspectos relativos a los estratos y poderes sociales (especialmente vinculados a Francia, Inglaterra y Alemania) en el periodo que comprende nuestro estudio.

En primer lugar, hemos de recodar que en el XVIII europeo (aunque con muchas y notorias modificaciones que fueron dándose desde el siglo XIV en adelante), todavía imperaba el modelo medieval llamado despectivamente el "*Antiguo Régimen*" por los hombres *ilustrados* del momento.

En efecto, desde sus directrices teóricas más generales, el "*Antiguo Régimen"* respondía a un diseño piramidal de estratificación netamente medieval. En el "*poder temporal"* encontrábamos en la cúspide de la pirámide social a los reyes y sus monarquías, luego a la nobleza, después a la *alta burguesía* (compuesta principalmente por banqueros, oligarcas y terratenientes) tras ella, lo que podemos llamar "*media burguesía*" (alto funcionariado, profesiones liberales, mercaderes, etc.), para finalizar en el estrato de la base, constituido por (lo simplificaremos por puro pragmatismo) la *baja burguesía*, funcionarios de bajo nivel, manufactureros, y campesinos.

Hasta este punto, como acabamos de ver, no habría, desde un plano teórico, prácticamente diferencia alguna respecto a un modelo social de la *Edad Media*. Pero la práctica, el modo de vida de los hombres sobre ese modelo, demostraría que los contrastes eran enormes.

La principal razón es que, desde el punto de vista de su *mentalidad*, esos hombres ya eran muy distintos a los del *Medievo*. Como hemos advertido en el capítulo anterior, la *burguesía* principalmente representada por esa *clase media burguesa* que mencionábamos, presionaba permanentemente (con mayor o menor *conciencia de clase*, y con mayor o menor intensidad) las estructuras del modelo.

En 1750, las monarquías (ahora *ilustradas*) no eran ya las mismas, como tampoco los *estados*. La sociedad se estaba transformando a pasos de gigante. Por ejemplo, el modelo económico ofrecía un nuevo aspecto y exigía un nuevo tipo de profesionales. Luego, también estaba una diferencia fundamental que estribaba en el llamado "*Poder espiritual*". En los países *protestantes*, este poder había quedado *aislado* de la vida política o bien había sido tomado como en el caso del *anglicanismo*, por la persona del rey; en los católicos, con el *regalismo* y el *galicanismo*, también).

Veamos algunos de estos aspectos, con un poco más de detenimiento.

I. Del Rey Absoluto al Estado Absoluto

Nuestros modelos de *Estado* actuales, no han sido una conquista repentina que se alcanzara a partir de esa situación crítica que atravesaron los *absolutismos* de la época de la que hablamos: muy al contrario, fueron el resultado de una larga aventura intelectual, a veces contradictoria y siempre conflictiva, que comenzó en el Renacimiento[396] (incluso antes) y que continuaría hasta el siglo XX. Occidente pudo recorrer ese periplo por medio de nombres como los de Maquiavelo, Bodino, Grocio, Francis Bacon, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Hume, Adam Smith, Burke o Stuart Mill, entre otros; hombres que destilaron ideas capaces de cambiar el mundo. Aunque seguramente el hito más determinante de todo este proceso fue el que supuso el hundimiento de la *monarquía absoluta* a manos de la "*Revolución francesa"*.

[396] De gran trascendencia, como ha señalado Frederick Copleston (*Historia de la Filosofía. De Ockham a Suárez*. Ariel, Barcelona.1994.), resultarían algunos acontecimientos renacentistas que surgieron en el seno de la escolástica, como la controversia teológica entre dominicos y jesuitas que orbitó en torno a la cuestión de la gracia divina y la voluntad libre del hombre. Estas y otras cuestiones, se trasladarían al orden filosófico, jurídico y político, produciendo una transformación social relevante acontecida desde el ámbito teológico. Copleston no niega, aunque matiza, que "*la teoría jurídica y política de los escolásticos del Renacimiento, constituyó una etapa en la evolución de una perspectiva predominantemente teológica hacia una perspectiva positivista*" (Ibid., p. 336). Véase la explicación completa en "*La escolástica del Renacimiento*" en Ibid., pp. 321-361).

El modelo medieval estaba en siglo XVIII europeo entre sus últimos estertores, y lo estaba por múltiples motivos, y uno de los más fundamentales a destacar es el relativo a la *aristocracia nobiliaria*: el estamento de la nobleza se había convertido en un elemento obsoleto y decadente, cada vez más incapaz de resistir el empuje de los nuevos tiempos[397].

A mediados del siglo XVIII, nos encontramos en la Europa occidental con una nobleza muy alejada de las funciones y el sentido que la aristocracia había desarrollado desde el mundo *greco-romano* al *feudalismo* cristiano. Por entonces, la nobleza ostentaba un gran poder, pero un poder que, *a priori*, venía desde la *autoridad* y el *mérito*; llegaba desde el privilegio adquirido a golpe de espada, de sangre derramada, de honor férreo, de sentido de la responsabilidad común y, por supuesto, de *virtud*.

Pero a partir de los siglos XIV y XV, comenzaría un proceso mediante el cual las monarquías europeas fueron prescindiendo de las funciones administrativas y militares de la nobleza y centralizando el poder político en la persona del rey. Los linajes nobiliarios cedieron de manera paulatina a los monarcas el poder directo que ostentaban sobre sus feudos a cambio de una serie de privilegios. Abandonarían así, sus *señoríos*, para pasar a ser meros criados del rey.

Mediante esta tendencia, la nobleza que encontramos en las potencias europeas del siglo XVIII, era, en sus rasgos generales, muy distinta a lo que siglos atrás fue. Se trataba ahora de una nobleza *aburguesada,* porque pensaba más en términos de placer y beneficio que en los de *comunidad*, *gloria* o *salvación*. Esto la hacía una nobleza perdida de *sí*, alienada y decadente, en cuanto a los principios *culturales* sobre la que milenariamente se había asentado[398].

---

[397] Puede consultarse una sencilla y precisa explicación sobre la situación de la nobleza de la que aquí hablamos, en: DIPPER, Christof. "Órdenes y clases. La sociedad del siglo XVIII bajo presión" en, AAVV. *El siglo XVIII. Historia de Europa Oxford*. Op. cit. pp. 89-96.

[398] En el epígrafe "La corrupción del principio de la Aristocracia", de "*De L´Sprit des Lois*" (1747) argumenta Montesquieu que la degeneración de la nobleza de su tiempo se debe a la estructura hereditaria de la nobleza medieval: "*La suma corrupción llega cuando la nobleza se hace hereditaria. Entonces los nobles no pueden tener moderación: si son pocos, su poder aumenta, pero su seguridad disminuye; si son muchos, su poder disminuye, pero su seguridad aumenta* […] *La existencia de una gran cantidad de nobles en la aristocracia hereditaria dará al*

La consecuencia más significativa de tal cambio fue el paso de la relación de lealtad entre el señor feudal y el rey, a la de dependencia y adulación. Ese proceso de debilitamiento, unido al fortalecimiento de la *burguesía* y a sus exigencias, como ya ha sido indicado, allanaría el terreno para la llegada de las monarquías absolutas[399] características de los siglos XVI y XVII.

Situándonos ya en la primera mitad del siglo XVIII, seguimos encontrándonos con esos *absolutismos* en Europa, que, aunque limitados (no *de iure* pero si *de facto*), parecían gozar (en términos generales) de buena salud.

Según explica el historiador y politólogo Jean Touchard, el momentáneo fortalecimiento de los *absolutismos* en el siglo XVIII es en cierta medida una respuesta a las guerras europeas del siglo XVII, y a las convulsiones en forma de movimientos revolucionarios que se produjeron en ese siglo[400], de los que se deriva una necesidad de orden público.

Gobierno menos violencia. Pero como la virtud escaseará, los nobles caerán en el descuido, la pereza y el abandono, y así el estado se verá sin fuerza ni resorte". Más allá del valor que pueda tener su argumentación, fijémonos en lo más relevante de cara a nuestro objeto de estudio, y eso es comprobar cómo la «*herencia*», la «*tradición*», el «*pasado*», se tornan conflictivos para el autor. (MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. Tecnos, Madrid, 1985, pp. 81-82.)

[399] La profesora de la UCM Carmen Sanz Ayán ha explicado con suma habilidad y sencillez la justificación de las *monarquías absolutas* y los límites a las que estaban sujetas: "*El rey absoluto, ya no era superior feudal, sino el titular de un poder supremo que procedía de Dios y que ejercía de modo directo e inmediato sobre todos sus súbditos. Esto no significaba que el poder del príncipe y la acción que de él se derivaba careciera de norma, sino que todos los actos positivos de legislación, administración y jurisdicción se apoyaban en última instancia en su poder. Esta definición de poder absoluto no era incompatible con la existencia de unos límites también teóricos. De hecho los necesitaba para su propia definición, pues una vez marcados se podía saber en qué espacio ejercía su plena superioridad. Esos límites fueron invocados por teóricos de absolutismo como Hobbes* […] *o Juan de Mariana. Entre los más repetidos se encontraban el derecho privado y la propiedad, la representación corporativa y el papel de las asambleas"*. (SANZ AYÁN, Carmen. "El auge del absolutismo" en *Historia del Mundo Moderno*. ACTAS, Madrid, 1998, p. 345).

[400] Estuvo el XVII repleto de revueltas en las zonas populares, tanto urbanas como rurales. Palop Ramos (profesor de *Historia Moderna* de la *Universidad de Valencia*) resume los motivos de resistencia campesina en tres: "*el agravamiento del régimen señorial, el ataque a los derechos tradicionales del campesinado y las exigencias fiscales del estado en expansión*". Lo más destacable de estas revueltas (que se produjeron en Austria, Rusia, Italia, Francia o España) es la simbología que hay detrás de ellas. Como indica Palop Ramos, "*la crisis del mundo rural es el desmoronamiento de un modelo de vida ancestral*". (PALOP RAMOS, J. M. "La crisis del siglo XVII", en *Historia del Mundo Moderno*. Op.cit., pp. 315-3169).

> "[...] *la dictadura de Cromwell sigue a la revolución de 1649, y el absolutismo de Luis XIV, está profundamente marcado por el recuerdo de la Fronda. El tema de la paz civil domina el pensamiento político del siglo XVII, en especial el de Hobbes".*[401]

Por esas razones, a mediados del siglo XVIII, seguían predominando en Europa las *monarquías absolutas*, si bien existían grandes diferencias entre ellas, que dependían de factores relativos, principalmente, al tipo de restricciones que la aristocracia o el Parlamento[402] les impusiera.

Debido a esa diversidad, resultaban muy distintas las formas de gobierno existentes en España, Austria, Suecia y Dinamarca o Polonia, así como los roles que desempeñaban en ellos los reyes, la aristocracia y los estamentos populares y religiosos. Por otro lado, también estaban las repúblicas, como la de "*las Provincias Unidas*"[403] (Países Bajos), o la federación Suiza, dirigidas por la nobleza o la *alta-burguesía*. Pero en estas repúblicas no se gozaba de mayor democracia que en los *estados absolutistas*.

Respecto a los países en los que aquí nos centramos, encontramos hacia 1750 a Francia y Prusia sujetas a rígidos *absolutismos,* mientras que Inglaterra gozaba de una *monarquía parlamentaria,* única en su especie en ese momento.

Con la llegada de la corriente *ilustrada* llegó también el *absolutismo ilustrado*, que, desde el punto de vista político, se mostraría como un completo fracaso. Sus medidas sociales no llegaban o, si lo hacían, se convertían en verdaderos despropósitos, y solo lograba repercusión (y cuando lo hacían) en el aspecto administrativo. Como veremos más adelante con mayor detenimiento en el caso

---

[401] TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos. Madrid, 2013, p. 252.

[402] RUDÉ, G. *Europa en el siglo XVIII*. Op. cit. p.128.

[403] Aunque, en como dice Rudé, en Las Provincias Unidas: "*no se abandonó por completo la forma monárquica: El poder ejecutivo radicaba en los "Muy Poderosos Estados Generales", compuestos por diputados, tanto ciudadanos libres como nobles; y cada una de las grandes ciudades* […] *eran gobernadas por turno por los Regentes procedentes de un pequeño número de familias dominantes locales*". (RUDÉ, G. *Europa en el siglo XVIII*. Op.cit., p. 128).

de Francia, ni los monarcas *absolutos* ni el *Antiguo Régimen*, parecían a finales del siglo XVIII capaces de soportar las exigencias de los tiempos.

Los propósitos del *despotismo ilustrado, a priori,* no eran otros que dotar al sistema de mayor *razón*, y por consiguiente, también de *justicia social* y *equilibrio*. Se trababa de limitar los privilegios de las clases dominantes y contrarrestar los desajustes económicos y sociales que generaban. Pero los reyes *absolutistas* de toda Europa y las mismas monarquías, comenzarían a partir del último tercio del XVIII (y más tras lo acontecido en Francia en 1789), a verse en una verdadera encrucijada. George Rudé lo ha explicado con claridad meridiana:

> "*El despotismo ilustrado fracasó porque cuando llegó el momento, sus dos componentes resultaron irreconciliables. Debido no necesariamente a su mala voluntad, sino a las circunstancias de los tiempos, los déspotas reformistas se encontraron frente a un dilema. Tenían que fortalecer la monarquía con la ayuda de las clases privilegiadas, como ocurrió en rasgos generales en Prusia y en Rusia, o que buscar otros apoyos entre las demás clases, para fortalecer su autoridad a expensas de la aristocracia o de la Iglesia. Los dos caminos estaban plagados de problemas y dificultades. El primero significaba una cierta rendición ante los privilegios, que podía debilitar al estado (como en Prusia), al tiempo que la reforma ilustrada se condenaba casi con seguridad a la frustración. El segundo camino planteaba iguales problemas, a veces insolubles: el único apoyo alternativo posible habría tenido que surgir de las clases medias, que eran demasiado débiles para apoyarle (caso de Rusia y Austria) o estaban empezando a pensar en soluciones propias (como en Inglaterra y Francia). La mayor parte de los déspotas, obligados a elegir, se inclinarían por la primera vía, en lugar de la segunda, porque preferían el mal menor o porque no tenían alternativa práctica* [...]". [404]

[404] RUDÉ, G. *Europa en el siglo XVIII*. Op.cit., pp.134-135.

La justificada preferencia por la aristocracia de la que nos habla Rudé, provocaría que los *despotismos ilustrados* navegaran justo hacia la orilla contraria a la que se quería arribar: es decir, al fortalecimiento de los privilegios de la *aristocracia*, que se había convertido en una lacra. La -obligada- renuncia por parte de los reyes a un cambio coherente con las demandas de los tiempos, se reflejaría en un desgaste progresivo de los *absolutismos* hasta su total quiebra y la llegada de los nuevos modelos de *Estado* propios del mundo contemporáneo.

El *Absolutismo ilustrado* se basaba en la idea medieval de que el poder del rey estaba apoyado en el *derecho natural* para el gobierno de la «*Nación»,* que al monarca le venía directamente de Dios.

La idea de «*Estado*»[405], surge a partir de la de «*nación*» [*nasci*], que es un concepto esencialmente político, pues sus criterios estaban orientados hacia la organización *jurídico-política* del hombre en la sociedad: *libertad de expresión*, *propiedad privada*, *libertades individuales*, *igualdad ante la justicia etc.,* y en el que no se contemplaban consideraciones étnicas o culturales a la hora de considerar o no a un individuo dentro de esa idea "*comunidad de comunidades*".

Las ideas propias de la mentalidad *liberal-burguesa*, exigían una serie de mecanismos que impidiesen dar un paso atrás en el *progreso* que se había alcanzado. Por eso, en el *Estado liberal* el sistema se autorregulaba mediante una separación de poderes que al tiempo que los limitaba, requería de la "*observancia*" entre ellos. John Locke ya había presentado anteriormente esta necesidad, pero fue Montesquieu quien desarrolló una sistematización de la separación de poderes como remedio para garantizar la libertad individual y limitar al poder político.[406]

[405] Véase una notable síntesis de la teorización y desarrollo del *Estado Moderno* en: PRIETO, F. *Manual de las ideas políticas*. Op. cit., pp. 215-225.

[406] Basándose en el sistema representativo británico, Montesquieu propone una «*monarquia constitucional»* a partir de la separación de los poderes legislativo y judicial: "*Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente. Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de las personas será arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder*

En el siglo, XVII, como indica Jacques Maritain en "*L´Homme et l´Etat*" (1953), el concepto de *«Estado»* todavía era confuso:

> "[el Estado, se entendía como] *un todo que se imponía sobre el cuerpo político, o que lo envolvía, y que disponía del poder supremo en virtud de su propio derecho natural e inalienable, es decir, que poseía la soberanía*".[407]

Pero como continúa diciendo Maritain, esa «*soberanía»* no solo aludía al *derecho natural* que era irradiado desde el *poder supremo*, sino a *un derecho en sí mismo supremo*, es decir, separado de cualquier otro poder, incluso del de los propios súbditos o el de la misma teología que lo alumbraba en su génesis teórica.[408]

Hasta la "*Revolución Francesa"*, ese "*todo*" del que habla Maritain era identificado directamente con la figura del monarca (es decir, *Rey* igual a *Estado*) o se entendía al monarca como *el primero* de los hombres cuya función era la de canalizar los dictados de la *Nación*. En definitiva, en cierto modo, esta idea se mantendría tras la *Revolución*, como explica Maritain, pero profundamente modificada:

> *"La revolución francesa conservó este concepto del Estado considerado como un todo en sí mismo, pero lo hizo pasar del Rey a la Nación, identificada equivocadamente con el cuerpo político; desde entonces, Nación, Cuerpo Político y Estado se hallaron identificados. E incluso se conservó el concepto de soberanía (en cuanto derecho natural o innato e inalienable a un poder supremo trascendente), si bien transferido del Rey a la Nación. Al mismo tiempo, en virtud de una teoría voluntarista de la ley y la sociedad política, que la filosofía del siglo XVIII intentó consagrar, el Estado recibió los atributos de una persona* [...] *y se*

---

ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o el pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias particulares." (MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. Op.cit., pp. 107-108).

[407] MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Encuentro, Madrid, 1997. p. 28.

[408] Ibid., p. 29.

> *transformó en sujeto de derecho, de modo que el atributo de la soberanía absoluta, asignado a la Nación, debía ser inevitablemente reivindicado y ejercido de hecho por el Estado".* [409]

La "*teoría voluntarista*" a la que se refiere Maritain es, por supuesto, la de Rousseau, quien en el "*Contrato Social"* declara que el «*Soberano de la nación»* es la "*Voluntad General"*. La clave reside en que esa "*Voluntad General*", no es igual a la suma de voluntades de los particulares, sino una ambigua y -envenedada- abstracción.[410]

De este modo, tras la "*Revolución* Francesa" el *Estado* pasaría a entenderse a partir del periodo que estudiamos como una realidad en sí misma, una entelequia, una idea que parecía dotada de propia existencia y autonomía, y que además se transformaba en sujeto de derecho[411].

En teoría, el concepto de *Estado* era identificado como el órgano regulador del cuerpo político, gracias al cual, los hombres abandonaban su condición de súbditos y se convertían en soberanos. En efecto, el Estado, según la visión de *nación* que compartían, era el estamento, constituido *por* y *desde* la voluntad del pueblo, el organo destinado a administrar la *voluntad* de la *nación*.

Explica Maritain -de manera magistral-, que en esa transformación de la operatividad del *Estado* (o si se prefiere, de "*su puesta en práctica"*), éste comenzaría a "*cobrar vida propia*", se desplazaba hasta un grado máximo de abstracción y se comprendía como algo por completo ajeno de todo factor

[409] Ibid., pp. 29-30.

[410] Se puede encontrar una buena síntesis del concepto *voluntarista* de Estado de Rousseau en: TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos. Madrid, 2013, pp.326-333. También recomendamos la lectura de los comentarios de Copleston al respecto COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*, Tomo III, "*De la filosofía kantiana al idealismo"*. Ariel, Barcelona, 2011, pp. 58-60).

[411] Así mismo, como indica Holbwach, a partir de la Revolución Francesa, comenzaría una nueva forma de entender el concepto de *Nación*, que como concepto es relativamente muy reciente, pues se desarrolla (también desde una gran ambigüedad) principalmente entre la segunda mitad del XVIII y todo el XIX. (HOBSBAWM, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica, Barcelona, 2004, pp. 13-53).

humano. Se volvía de esta manera el *Estado* en un fin en sí mismo, dejaba de entenderse como una mera forma jurídica y adquiría un estatus cuasi metafísico.

Como se puede apreciar, el control del *Estado* y el anhelo burgués de *libertad* e *independencia*, pueden parecer contradictorios: resulta evidente la paradoja entre el concepto de «*ciudadanía*» tan propio de la *modernidad* (concepto íntimamente vinculado a la libertad y la soberanía popular), y el de Estado (como elemento subyugante que lo expulsa de la participación política y lo domina).[412]

Pero, no es menos cierto, que visto desde otra perspectiva, podemos encontrar con facilidad la coherencia interna que la gran máquina abstracta del *Estado* guarda con la *racionalización* de la vida social, la imparcialidad política y el afán *cuantitativista* propios del espíritu *burgués*. En el Estado Moderno, la *burguesía* depositará, a partir de nuestro periodo, las notas constitutivas de su propia visión del mundo y a él le encargará la regulación del cuerpo social y, por ende, la vigilancia de la seguridad, de los derechos, de la propiedad privada, la actividad económica o el bienestar de los ciudadanos[413].

El *Estado* no tiene rostro, pero necesita de ellos; es, por definición, impersonal, pero se sirve de la *«burocracia»*: mecano de hombres que le permiten subsistir, lo regulan y conducen[414]. Mientras que los *Estados modernos* se fortalecían, la *burocratización* de la sociedad Europea, también fue en constante aumento[415]. Las

[412] De ahí que Braudel se refiera a esta aporía que ha anidado de la vida social de Occidente y diga que "*siempre hay dos corredores, el Estado y la Ciudad* […] *y de ordinario gana el Estado*". BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo*. Tomo III, "*El tiempo del mundo*". Alianza, Madrid, 1984, p. 390.

[413] SWANN, Julian. "Política y Estado en la Europa del siglo XVIII", en VVAA. *El siglo XVIII. Historia de Europa Oxford*. Op. cit. pp. 19-58.

[414] Esos «*reguladores»* se pueden identificar tanto con los *políticos* como con los *funcionarios* de un país. Para ayudarnos a comprender mejor la mecánica del *Estado Moderno*, y los mecanismos por los que se rigen políticos y funcionarios, resultan imprescindibles las críticas que Max Weber hace contra la *burocratización* y *capitalización* de la vida política. (Véase, por ejemplo: WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México D.F, 2002; ó cfr. "La política como vocación" en *Ciencia y política*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991).

[415] Sobre el origen y mecanismos de la "*estatización progresiva*" que se fue produciendo durante la *modernidad*, recomendamos las reflexiones -aunque no estamos del todo de acuerdo con ellas- que hace Michel Foucault en su conferencia titulada "*La sociedad disciplinada y la exclusión*", en FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 2010, pp. 93-120.

necesidades por mantener el orden, recaudar impuestos, dirigir el comercio, incentivar la inversión, controlar la moneda, establecer las redes de comunicación, proteger las fronteras etc., eran todas tareas que requerían necesariamente de un aparato burocrático cada vez más poblado y sólido[416]. Y los *burgueses* parecían la clase llamada a dirigir estos trabajos de orden y control[417]. De este punto de vista, también vemos cómo el Estado es un constructo íntimamente relacionado con la *burguesía*, ya que, en definitiva, es ella quien lo dirige. A este proceso de *burocratización* burguesa de la estructura política, Werner Sombart lo ha llamado la "*economización de la administración*"[418].

Aunque la *gentry* de Inglaterra llevaba mucho más tiempo junto a los reyes, dirigiendo la administración, fue Francia la que durante el siglo XVIII poseía el cuerpo burocrático más ingente y complejo de toda Europa. De hecho, como veremos, también fue allí en donde se desarrolló un concepto de *Estado* más impersonal y abstracto.

Por otro lado, se pondrán en funcionamiento en toda Europa una gran cantidad de instituciones públicas encargadas de observar y solventar los posibles desequilibrios sociales a cualquier nivel, algunos de los cuales habían sido competencias casi exclusivas de la Iglesia: educación, salud, ayuda a la indigencia

---

[416] Dice Max Weber que la burocracia, al igual que el Estado, piensa como una «*máquina*», lejos de ser para la sociedad un órgano *liberador* lo es *deshumanizante*: "*Una máquina sin vida es la materialización de la mente. Este hecho le da poder de forzar a los hombres a su servicio y de determinar tan coercitivamente su vida cotidiana en la fábrica. También es una materialización de la mente esa máquina viviente que la organización burocrática representa, con su trabajo disciplinado, especializado, con su delimitación de áreas de competencia, sus reguladores y sus relaciones de obediencia estratificadas de forma jerarquizada*". (Fragmento extraído de MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Alianza, Madrid, 1976, p. 16).

[417] Aunque la *burguesía* normalmente ocupara los más altos cargos del funcionariado, este hecho ciertamente variaba según el país del que hablemos. Por ejemplo, en España, los altos puestos solían estar ocupados por los hijos de aristócratas que habían estudiado "*leyes*", mientras que los *hidalgos* y la *media burguesía*, formaban el grupo de "golillas" que se hacían cargo de los mandos intermedios. En cualquier caso, sobre la cuestión de si podemos considerar a la *burguesía* una *clase dirigente*, conviene leer la respuesta -que es afirmativa- que Hobsbawm proporciona en "*La Era del Capital"*. (Op. cit. pp. 571-572).

[418] SOMBART, W. *El burgués.* Op. cit. pp. 118-133.

etc. A mediados del siglo XIX nos encontramos con mecanismos altamente sofisticados que han seguido evolucionando hasta nuestro tiempo.

La *burocratización* de la sociedad se vigorizó de manera imparable; el cuerpo burocrático se convirtió en los ojos y las manos del Estado; siguiendo la analogía que hemos trazado anteriormente, los burócratas vendrían a sustituir al clero. Serían los nuevos ministros del *dios-estado*. Max Weber, en "*Dye Typen der Herrschatf"* (1921) hace una lúcida composición del pensamiento burocrático y de sus peligros. El ilustre sociólogo afirma que "*el tipo más duro de dominación legal es aquel que utiliza un aparato administrativo burocrático"*.[419]

II. Iglesia

En absoluto es su único nutriente, pero pensamos que las raíces del proceso de *deshistoriación* también se alimentan de la historia de la Iglesia cristiana en la Edad Moderna. Presentar con exhaustividad nuestras razones sería demasiado prolijo ahora, aunque creemos que con unas pocas claves bastará para demostrar el vínculo del que hablamos.

Ciñéndonos al contexto que nos ocupa, es posible detectar tres factores relacionados con el *cristianismo* de nuestro periodo que consideramos son elementales para nuestra investigación: el «*protestantismo»*, el «*proceso de secularización»*, y el «*anticristianismo»*.

En este epígrafe sólo vamos a hablar (y muy someramente, pues no nos podemos extender) de los dos primeros. Del tercero de los factores haremos mención cuando lleguemos al capítulo de la "*Revolución del Dominio*".

[419] WEBER, Max. *Sociología del poder*. Alianza, Madrid, 2012, p. 82. Véase toda su reflexión sobre "*la dominación legal con un aparato administrativo de carácter burocrático*" en: Ibid., pp. 77-94.

Comencemos con algunas ideas sobre el *protestantismo.* Al comienzo de nuestro periodo, en 1750, nos seguimos encontrando con una Europa partida esencialmente en dos bloques: la *católica* en el sur y la *protestante* en el norte. Aun estando ambas *europas* hermanadas por la historia, eran profundamente distintas desde el punto de vista de su *ethos* social.

El *cristianismo*, especialmente el *católico*, ya venía atravesando duras pruebas desde la escisión del siglo XVI. Por ejemplo, en el XVII la Iglesia Católica se encontró con los desafíos del *galicanismo*, el *jansenismo*[420] y el *quietismo*; pero al *luteranismo ortodoxo* también le surgieron problemas, como por ejemplo el que presentaba el *pietismo* de Phillip Jakob Spener[421].

Como ha sostenido Max Weber en "*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"* (1905)[422], así como en "*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehender Soziologie*" (1922)[423], el *protestantismo* y el *capitalismo* mantienen una relación causal férrea e incuestionable.

La tesis de Weber resulta de una sencillez aplastante: para el *protestantismo*, la buena salud de la economía de un hombre es fruto de que ha sido bendecido previamente por Dios. Es decir, en el *protestantismo* la riqueza es un síntoma de

[420] Las controversias del *jansenismo* con los *jesuitas* fueron de gran beligerancia. Blaise Pascal, que era militante del movimiento *jansenista* (que se caracterizaba por su habilidad propagandística), publicó entre 1656 y 1657 sus famosas "*Lettres Provinciales*", que ejercerían una gran influencia cien años más tarde (es decir, ya en *nuestro periodo*) sobre Voltaire y Rousseau. Dice el investigador de Oxford y la London School of Economics, Michael Burleigh, sobre estas "*Cartas Provinciales*", que en ellas Pascal "*vertió el creciente desprecio que le inspiraban sus adversarios jesuitas y que fueron la joya de un montón de obras polémicas*". (BURLEIGHT, Michael. *El poder terrenal. Religión y política en Europa*. *De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Taurus, Madrid, 2005. p. 52).

[421] Aunque más tarde, como ha relatado con gran habilidad didáctica Richard Tarnas (profesor de "*Historia de la Cultura"* en el *CIIS* de San Francisco), con el tiempo, al *protestantismo* su propio proceso se le volvería *en contra*, pues comenzaría a disolverse en él; además sería mucho más *debilitado* el *proceso de secularización* que el *catolicismo.* (TARNAS, Richard. *La pasión de la mente Occidental*. Atlanta, Girona, 1991, pp. 305-3013).

[422] A nuestro juicio la parte más sustancial de la obra es el primer capítulo de la segunda parte, titulado "*Los fundamentos religiosos del ascetismo laico*". WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Op. cit. pp. 111-207.

[423] Cfr. WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Op. cit. También se pueden consultar el conjunto de ensayos publicados con el nombre de "*Ensayos sobre Sociología de la Religión*" (en castellano fueron editados en tres volúmenes; Taurus, Madrid, 1983, 1987 y 1988).

la *predestinación*. Por eso, el *protestante* se esfuerza denodadamente en demostrar esa *bendición* sobre él mediante su trabajo. He aquí, pero en clave teológica, el mismo *leitmotiv* del capitalismo: la «*competitividad*». La *religión protestante* la incita y la premia.

Por su parte, el historiador de la economía David S. Landes, polemiza con autores que han negado la relación entre *protestantismo* y crecimiento económico, y le da la razón a Max Weber y a sus tesis al respecto. Según Landes hay dos factores que corroboran la presencia de este vínculo *religioso-económico*: la importancia que desde el *protestantismo* se otorga "*a la enseñanza y a leer y escribir*" y "*la importancia que se le concede al tiempo*"[424]. Ese último nos resulta un factor de importancia de cara a esta investigación (recordemos que de él que ya hemos comentado algo al hablar de la *mentalidad burguesa*) y volveremos sobre él más adelante.

A esto hay que sumarle otras actitudes en las que hace hincapié la *religión protestante* que favorecen el *enriquecimiento*, como la *sobriedad* y *templanza*, el *orden*, el *rechazo a la ostentación* o el *espíritu de ahorro*.[425]

En definitiva, la armonía que parece existir entre el *protestantismo* y el lenguaje del *capitalismo* fructifica y termina por escindir a Europa también en dos ritmos económicos además de los dos ritmos teológicos.

Ya en la *"Parte I"*, se han señalado algunas de las relaciones que distintos autores han establecido entre los fenómenos *deshistorizadores* y el *capitalismo*; de ahí que nos resulte tan relevante el factor *protestante*.

Pero además de este, hay otro aspecto del *protestantismo* y la *deshistorización* mucho más sutil, y que hemos podido ver gracias a Joseph Raztinger, quien desde un prisma teológico, hace casi cinco décadas, vino a apuntar el problema de la *pérdida de la conciencia histórica* en la vivencia del *dogma cristiano.*

[424] LANDES, D. S. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Op.cit., pp. 169-164.

[425] SOMBART, W. *El burgués*. Op.cit., pp. 268-270.

Cuenta Ratzinger en "*Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*" (1971)[426] que tanto el surgimiento del *protestantismo* como el propio "*Concilio de Trento"* (1545-1563) produjeron, cada uno por diferentes motivos, una desvinculación de la vivencia del *cristianismo* y la *historia*[427]. En el caso *protestante*, aclara Raztinger, el motivo radica en el predominio que hay en él de la idea de «*decadencia*».

> *"Por su parte, la idea de decadencia no es más que el lado negativo del principio de sola scriptura: si la Escritura se considera como lo único válido, entonces todo lo que viene después sólo puede ser corrupción y depravación de lo único decisivo. Las grandes obras protestantes sobre la historia de los dogmas, incluso aquellas que abandonan la ortodoxia de la reforma, han sido escritas bajo tal punto de vista".*[…] *sin embargo, al valorar todo «hacerse» fundamentalmente como decadencia, niega radicalmente una historia de lo cristiano como tal, siguiendo un camino distinto del católico*".[428]

Por su parte, explica Ratzinger, la respuesta *católica* a la reforma protestante, paradójicamente llevó al *catolicismo* también a esa ruptura de la «*conciencia histórica»*:

> *"La consecuencia fue que de los diversos elementos que hasta el concilio de Trento y aún durante él habían integrado el concepto de tradición, a saber, el de παράδοσις ἄγραφος de la tradición oral que, junto con la escritura, y a partir de los apóstoles, se ha transmitido sin cambio*

[426] Se trata de uno de las cinco partes que conforman el libro que ha sido publicado en español como "*Teología e Historia*" (Sígueme, Salamanca, 1972). Además de ocuparse de las relaciones que guarda el *cristiano* con la historia, la exposición que aquí realiza Raztinger de algunos conceptos elementales que hemos tratado en la "Parte I" de la investigación (como puede ser el de *historicidad*), resulta por completo magistral.

[427] Si bien señala Ratzinger que "*a partir del impulso pionero de Newman, en pro de una idea «evolutiva» del dogma, la concepción estática del mismo, al menos la extrema, ha ido perdiendo terreno, aunque sigue influyendo hasta nuestros días de muchas formas. Observemos, ante todo, que todavía no se ha elaborado una concepción positiva y satisfactoria del sentido y de la tarea de la historia de los dogmas, si bien es cierto que los muchos intentos que se llevan a cabo, parecen delinear poco a poco su contorno*". (RATZINGER, J. *Teología e historia*. Op. cit., p. 100).

[428] Ibid., pp. 101-103.

alguno. El plus católico frente a la escritura, se defendió mediante esta idea que, en su esencia, excluye la historia".[429]

En la serie de disertaciones que Ratzinger realiza en el capítulo "*La Aporía de la Historia de los dogmas en el campo católico y protestante*", termina por concluir que:

"El punto álgido de la cuestión, como en el campo católico, es también la postura que se tome frente a la tradición. Mientras que la afirmación católica postridentina de la tradición, llevó necesariamente a la negación del carácter histórico, así la crítica protestante de la tradición llevó igualmente a una crítica de la historia; la rechaza como historia cristiana y exige así, por otro camino, un concepto a-histórico de lo cristiano". [430]

Sin duda, son estos asuntos de sumo interés, y los recordaremos más tarde, pero ahora debemos señalar la segunda cuestión de relevancia para nosotros aquí: el desgaste del *cristianismo* y el consiguiente «*proceso de secularización»* de la sociedad occidental.

No haremos un recorrido por la historia del *secularismo*. Es un proceso complejo, de muy largo recorrido, y que además se ha producido a diferentes ritmos (precisamente en los países *protestantes*, como Inglaterra o Alemania la marcha fue mucho más rápida que en Italia o España[431]), pero desde el final de la Edad Media hasta nuestro periodo de estudio, Occidente (impulsado por distintos motivos en los que no vamos ahora a entrar) fue marchando con paso seguro hacia la *secularización* de sus sociedades. Al igual que el papel del *protestantismo*, los acontecimientos de nuestro periodo de estudio respecto a este divorcio entre el

[429] Ibid., p. 99.

[430] Ibid., p.104.

[431] Así explica Miguel Artola la resistencia estructural que ofrecía la Iglesia en España a las nuevas bases *liberal-capitalistas*: "*A diferencia de la nobleza, cuya integración en la sociedad burguesa se llevó a cabo sin mayores dificultades, la Iglesia hubo de sufrir un auténtico desmantelamiento, institucional y patrimonial, antes de conseguir su instalación sobre nuevas bases* […]" (ARTOLA, M. *La burguesía revolucionaria. 1808-1869*. Op.cit., p. 176).

poder político y la Iglesia, son imprescindibles para comprender la situación del credo cristiano de nuestros días, así como parte del problema de la *deshistorización*.

Durante la Edad Media, hasta el Renacimiento, el clero (o más exactamente, la esfera religiosa cristiana en sí) formaban parte natural de la vida política de una sociedad (entendiendo por política, la significación más amplia de las que permite el término, no simplemente la vinculada con el poder ejecutivo o legislativo de un país). Durante los siglos XVI y XVII, el Estado del que antes hablábamos fue paulatinamente sustituyendo a la Iglesia en muchas de sus funciones sociales, e incluso también (por los motivos anteriormente esgrimidos) como una alternativa religiosa: *el credo-estado*. Ya en el siglo XVIII el divorcio se consumará, sobre todo a partir de su segunda mitad y los acontecimientos culturales y políticos que en él se dieron[432].

Con la *secularización*, la Iglesia pasaría a ocupar un papel *secundario* en la vida cultural y política de las naciones occidentales[433]. De ser el principal referente moral, se transformará progresivamente en obstáculo y rival a los ojos de una parte significativa de los poderes establecidos, especialmente el económico. John Stuart Mill, explica en "*On liberty*" (1859) la necesidad de secularización de la siguiente manera:

> "*El mundo moderno, el tamaño mayor de las comunidades políticas, sobre todo la separación entre los poderes espiritual y temporal, impidió una interferencia de los asuntos de la ley en los detalles de la vida privada;* […] *la religión, el más poderoso de los elementos que han participado en la formación del sentimiento moral, ha sido casi siempre*

[432] El profesor de Cambridge Derek Beale, ofrece una buena síntesis de esta temática en: BEALE, Derek. "*Religión y cultura*", en VVAA. *El siglo XVIII. Historia de Europa Oxford.* Op.cit., pp.140-187.

[433] Pueden verse algunos datos del proceso de secularización del proletariado y el campesinado de nuestro periodo en: HOBSBAWM, Eric. *La Era de la Revolución. 1789-1858.* Crítica, Barcelona, 2003, pp. 207-221.

> *gobernada por la ambición de una jerarquía que aspiraba al control sobre cualquier aspecto de la conducta humana*". [434]

Durante la *representación* de la *modernidad,* el *destierro* de la Iglesia del *escenario* político, será entendido como una victoria; por ejemplo, en tanto que esa *secularización* fue interpretada como un gran paso para alcanzar la mayoría de Edad de la que Kant hablaba:

> *"Un príncipe que no considera indigno reconocer como un deber suyo, el no prescribir a los hombres nada en cuestión de religión, sino que les deja plena libertad para ello, incluso rehúsa el altivo nombre de tolerancia, es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad se lo agradezcan, ensalzándolo por haber sido el primero en haber librado al género humano de la minoría de edad, cuando menos por parte del gobierno, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia".*[435]

Por supuesto, dentro del periodo que estudiamos, el *proceso de secularización* anduvo en paralelo (si fue precursor o efecto es una cuestión que dejaremos a otros debatir), con el progresivo aumento del *ateísmo*[436].

En cualquier caso, aquí hemos de dejar estas cuestiones. Concluimos este epígrafe, recordando que más adelante trataremos la cuestión del *anticristianismo* (el tercer elemento religioso del que queremos hablar), que consideramos también de importancia en esta investigación.

---

[434] STUART MILL, John. *Sobre la libertad*. Tecnos, Madrid, 2008, p. 90.

[435] KANT, Inmanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Alianza, Madrid, 2013, p. 96.

[436] Como Lévinas, "[…] *por «ateísmo» comprendemos, una posición anterior a la afirmación o negación de lo divino, la ruptura de la participación a partir el «yo» se implanta como el «mismo» y como «yo»*". LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. Op.cit., 82.

III. La Cultura

Por otra parte, también hemos de tratar, aunque sea superficialmente, el elemento estructural de la *cultura*, que tampoco podía ser ajena a la influencia y juego de relaciones que el *«número»* y el resto de «*estructuras»* e «*ideas»* del contexto (que veremos en seguida) ejercían sobre ella.

Ciertamente pueden ser señalados muchos factores que influyeron en el cambio cultural que se produjo Europa entre 1750 y 1850; algunos de los cuales son: el *aumento demográfico*, la *universalización* marcada por la expansión territorial, el incipiente *capitalismo*, la *crisis religiosa* o las exigencias políticas burguesas. Todo ellos, transformarían profundamente la manera que tenemos en Occidente de entender y desarrollar la cultura. De hecho, nuestro modo actual, no es sino heredero del cambio que se produjo en el contexto que estudiamos.

Hemos de tener presente, que en el siglo XVIII, la *burguesía* ya tenía la primacía *creativa* sobre la cultura, y por lo tanto, de manera tácita, también el control. Los profesionales e intelectuales más destacados venían de este estrato, así como los artistas y funcionarios de alto nivel, que eran los que más la *consumían*. La *liberalización* o *democratización* -llámesela como se prefiera- de la cultura, fue una ola imparable en los procesos revolucionarios de los que hablaremos más tarde.

Pero resulta imposible, que tratemos ahora de hacer una panorámica completa por las distintas vertientes que presentaba la estructural cultural de la época[437]. Por eso, nos vemos obligados a señalar tan sólo los elementos que consideramos fundamentales para el desarrollo de la investigación.

Estos elementos, que explicaremos con mucha brevedad, son los siguientes: la «*democratización de la cultura»*, la «*formación técnica»* y el papel de las «*artes*» en nuestro periodo.

[437] Si se quiere profundizar algo más estructura cultural de nuestro periodo, recomendamos el siguiente libro de Christophe Charles, profesor de la Universidad de Paris (Phantéon-Sorbone), que puede ser considerado una introducción a este tema: CHARLE, Christopher. *Los intelectuales en el siglo XIX*. Siglo XXI, Madrid, 2000. En él se analizan factores como el de la *educación*, la prensa, la censura, las universidades, los movimientos estudiantiles y, por supuesto, de la producción científica y artística.

a) Democratización e igualitarismo

En lo que concierne a las estructuras educativas, no abordaremos aquí ni la cuestión del aumento de la alfabetización que se produjo en la época, ni de la enseñanza básica, ni tampoco de la formación secundaria o universitaria. Simplemente queremos puntualizar que la cultura se consolidó en un proceso de accesibilidad y apertura a todos los estratos sociales y que mutó de manera paulatina hacia el nuevo modelo propio de la *sociedad de masas*.

Por ello, puede ser considerado nuestro periodo como el inicio de la *cultura de masas*, caracterizada por algunos factores que le son inherentes como: 1) una gran densidad del número de receptores de esa cultura; 2) la necesidad de que la cultura fuera diseñada para ser *digerida* por el mayor número de receptores posible; 3) la búsqueda de la máxima velocidad en la transmisión de los contenidos, o; 4) la constante *renovación* de esos contenidos.

Sin duda la *democratización* de la cultura traería consigo fenómenos muy positivos. Los índices de alfabetización se verían considerablemente aumentados (especialmente a partir del segundo tercio del siglo XIX) respecto a los de épocas pretéritas. Así mismo, el aumento de la *accesibilidad*, estaría acompañado por un incremento de la oferta cultural, lo que suponía un fuerte incentivo para la creación artística y la investigación científica, y permitía que la Europa de nuestro contexto fuera uno de los periodos culturales más brillantes de nuestra historia.

En cualquier caso, esa –llamémosle- *democratización del conocimiento*, estaba cimentada sobre una serie de ideas que harían de basamento ideológico y que condicionarían desde entonces el itinerario de nuesta civilización. Entre ellas destacaba el «*igualitarismo*», una de las armas políticas más poderosas y eficaces que la burguesía esgrimió con objeto de eliminar al *Antiguo Régimen*.

En definitiva, esa *democratización cultural*, así como el consiguiente *universalismo en la enseñanza* trajeron consigo una serie de arduas problemáticas que nos acompañarían desde entonces hasta nuestros días, y que una manera u

otra han afectado (como veremos más adelante) al problema de la *deshistorización* que aquí tratamos.

Para ilustrar estos peligros de los que hablamos, veamos a modo de ejemplo, algunas de las agudas críticas que Arnold J. Toynbee descargó sobre este proceso de transformación cultural:

> *"La iniciación de la educación universal fue saludada por la opinión liberal como un triunfo de la justicia y la Ilustración, del que podía esperarse iniciara una nueva era de felicidad y bienestar para la humanidad.* [...] *Un obstáculo en el camino, ha sido el inevitable empobrecimiento en los resultados de la educación cuando su proceso se hace utilizable para las masas a costa de su divorcio con su tradicional fondo cultural.* […] *Nuestro alimento intelectual producido en masa de sabor y vitaminas. Un segundo obstáculo en el camino ha sido el espíritu utilitario con el que los frutos de la educación tienden a utilizarse cuando se ponen al alcance de todo el mundo. El edificio de la educación primaria universal fue completado aproximadamente con la Ley Forster de 1870, y la prensa sensacionalista fue inventada unos veinte años más tarde* [...]. *Estos efectos desconcertantes del impacto de la democracia sobre la educación, han atraído la atención de los gobernantes de los nodernos Estados nacionales aspirantes al totalitarismo".*[438]

Como veremos en la siguiente *sección*, quizás quien mejor entendió las posibilidades que ofrecía la *cultura de masas* fue la élite cultural francesa de nuestro contexto, aunque esta transformación en la manera de entender y dirigir la cultura fue un elemento recurrente en toda Europa.

b) Formación técnica

Otro aspecto que consideramos de gran trascendencia de cara a la investigación de nuestro objeto de estudio, es la enorme presencia que adquirió la «*formación*

[438] TOYNBEE, A. J. *Estudio de la Historia*. Op.cit., pp. 430-431.

técnica» en la *estructura cultural* europea. Y es que desde la *formación técnica*, es posible entender, en gran medida, las diferencias socioeconómicas que (desde el periodo que estudiamos hasta la actualidad) se han dado entre las distintas naciones europeas. A este respecto, se ha pronunciado David S. Landes diciendo que:

> "*Las instituciones y la cultura son lo más importante; el dinero viene después, pero desde el principio y cada vez más, el factor decisivo sería el saber*". [439]

Según indica el propio Landes, dentro del proteccionismo característico del siglo XVII, nadie imaginaba las repercusiones que iba a generar la competencia internacional, y más en concreto las que afectarían al nuevo modo de comprender la *formación técnica*. Desde el Renacimiento, Occidente se había colocado en la cima del planeta gracias principalmente a los descubrimientos de base científica y a los avances tecnológicos (militares, industriales, navales etc.) que había alcanzado. Las naciones terminarían por entender como decisiva a *la técnica*[440].

La *carrera técnica* que se aceleró en el último tercio del siglo XVIII, exigía un constante trasvase de conocimientos, así como un permanente perfeccionamiento de los mismos. Para ello era necesaria la inversión en este tipo de formación técnica, que vendría tanto desde plataformas de carácter público como privado. Poco a poco, todo el sistema educativo comenzaría a enfocarse de manera prioritaria hacia la funcionalidad técnica.

Por ejemplo, la formación de índole *técnica* estaba muy vinculada a la *burocratización* administrativa de la que hemos hablado recientemente. Trabajar para la *Administración* en un cargo de cierto nivel proporcionaba por lo general al

[439] LANDES, D. S. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Op.cit., p. 258.

[440] Uno de los principales motivos por el que la entendían como decisiva, era por su capacidad de hacer aumentar la producción. La influencia de David Ricardo y su "*Principles of Political Economy*" (1817) en este aspecto será determinante. El pensamiento de Ricardo insiste en la necesidad de especialización de los países para conseguir el incremento de su productividad y eficiencia; y ahí cobra especial importancia la innovación tecnológica. Dice José María Valverde de David Ricardo que éste "*estudia los problemas de la producción, el valor y el trabajo con una frialdad tal que le hará ser punto de referencia para Marx*". (VALVERDE J. M. *Vida y muerte de las ideas*. Ariel, Barcelona, 2008, p. 231).

funcionario una buena calidad de vida, pero el aumento de la *burocracia* también trajo consigo un incremento de las exigencias *intelectuales* del funcionariado[441]. A la par que este tipo de puestos laborales se fueron haciendo más inaccesibles por el incremento de su demanda, fue aumentando también la competitividad formativa.

Así mismo, desde finales del siglo XVIII en las potencias europeas se comenzó a ofrecer formación dirigida a perfeccionar las técnicas de comercio, así como a proporcionar a los trabajadores de las grandes compañías unos mínimos culturales que favoreciesen las transacciones (alfabetización, herramientas protocolarías, trato amable al cliente, etc.).

Pero sin duda, fue el ámbito industrial en donde la necesidad de formación adquirió mayor relevancia, puesto que su rápido desarrollo iba en paralelo con la necesidad creciente de profesionales de mayor «*especialización*». La demanda de nuevos ingenieros y capataces, así como de mano de obra cualificada, exigía al mismo tiempo de escuelas e instituciones dedicadas a la formación.

Por poner algunos ejemplos diremos que atendiendo a estas necesidades, en 1794 se abrirá en Francia la "*École Centrale des Travaux Publics*" (o "*École Polytechnique*") y en 1824, la "*École Centrale des Arts et Manofactures*", de capital privado. En 1821, el ingeniero Peter Beuth abrió en Prusia, la "*Gewerbechule*", una escuela técnica de alta capacitación para poder competir con la industria británica. De los 52 alumnos con los que esta escuela contaba en 1827 pasaron a 752 en 1875[442]; en 1902 se convirtió en la "*Berliner Teschniche Hochchule*". Así mismo, en Karlsruhe se creó el primer politécnico de Alemania, dirigido por Karl Friedrich Nebenius a partir de 1833[443]. Otro dato mucho más revelador es que entre 1817 y 1842, se abrieron en Alemania 45 escuelas de

[441] WEBER, Max. *Sociología del poder*. Alianza, Madrid, 2012, p. 85.

[442] LEE, John J. "*El trabajo en la industrialización en Alemania*" en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII, "*La Economía Industrial, Capital, Trabajo, Empresa*". EDERSA, Madrid 1982, p. 644.

[443] Ibid., p. 649.

formación para profesores de ingeniería[444]. Por último, ya pasada la mitad del siglo XIX, la necesidad de mano de obra alfabetizada, también generó la subvención en distintos países de lo que se conocía como "*escuelas continuas"* y que estaban destinadas a la formación del proletariado tras sus jornadas laborales y los domingos.

Un aspecto sustancial de estas cuestiones, es que todas las nuevas escuelas y academias destinadas a la *formación técnica* de mayor o menor nivel, hicieron aparecer consigo a otro fenómeno de gran novedad: la «*mercantilización de la enseñanza»*. El profesor John J. Lee, explica cómo esta *mercantilización* se produjo en Alemania (lo explica a partir de las *escuelas continuas* que recientemente hemos mencionado), y las consecuencias que trajo:

> "*Una señal temprana de la aplicación de la idea coste-beneficio en la inversión de la educación, puede detectarse ya en el decreto de 1904, que prohibía las escuelas continuas después de las ocho de la tarde, en base a que los profesores no podían atraer el interés de los estudiantes ya cansados, y las escuelas no darían una ganancia suficiente del dinero que en ellas se invertía*".[445]

Es decir, la enseñanza que se dirigía de manera especial a las funciones mercantiles y técnicas, participó internamente de esa misma lógica que proyectaba. Así, la enseñanza comenzó a *tecnificarse* y *burocratizarse*. Al mismo tiempo, la formación, ya fuera *politécnica*, ya *universitaria*, se convirtió (como lo sigue siendo en nuestros días) en un negocio muy rentable. La *tecnificación* de la enseñanza, supone una perversión de la *naturaleza* de la misma, en la que el proceso docente se despersonaliza, al tiempo que se mecaniza e instrumentaliza.

Por supuesto, además de urgente para las naciones o para las estructuras de enseñanza, la *formación técnica* era de vital importancia para los moradores de Occidente. Rousseau, en su "*Émile*", le da el siguiente consejo al educador:

---

[444] Ibid., p. 642.

[445] LEE, John J. "*El trabajo en la industrialización en Alemania"*, en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII, Parte I, "*Capital, Trabajo, Empresa"*. Op.cit., p. 647.

> "*Antes que nada, volved toda su atención* [la del alumno] *hacia la industria y las artes mecánicas, que vuelve útiles unos a otros. Al pasearle de taller en taller, nunca permitáis que vea un trabajo sin ponerse él mismo manos a la obra, ni que salga de ellos, sin saber perfectamente la razón de cuanto allí se hace*". [446]

Vemos que la palabra "*utilidad*", está en el centro del consejo de Rousseau. Pero aun se observa mejor cómo la *mentalidad burguesa* entiende la *educación*, en el siguiente fragmento del propio Rousseau, en donde se expresan todos los fines propios de esta *mentalidad*:

> *"Es mediante su relación sensible con su utilidad, con su seguridad, con su conservación y con su bienestar, como* [el alumno] *debe apreciar todos los cuerpos de la naturaleza, y todos los trabajos de los hombres".*[447]

Todo parece indicar que la *formación técnica* era la connatural a la *mentalidad burguesa* que se abría camino, y por eso crecía en la misma medida que lo hacía la *burguesía*. Pero además encontramos otro sustancioso motivo para su *expansión*.

Al crecer el *capitalismo* y los índices demográficos, lo hacía forzosamente también la *competencia* y la necesidad de «*distinción»*. Ya hemos comentado en el capítulo dedicado a la *mentalidad burguesa*, lo crucial que resulta para el burgués la *distinción* y cómo la *competitividad* forma parte intrínseca de su lógica.

Desde los inicios del siglo XIX, alcanzar un buen puesto de trabajo en los sectores *secundario* y *terciario*, se hacía una tarea cada vez más difícil que requería de una formación exigente, de mayor grado de *especialización*, y que además era económicamente más costosa. La *formación técnica*, tenía como principal misión cubrir la creciente demanda generada la *división del trabajo* (que fue un fenómeno de máxima relevancia en el modo de vida occidental). Esta *división*, además hizo

[446] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio o de la Educación.* Alianza, Madrid, 2011, p. 290.

[447] Ibid., p. 293.

que la *especialización* fuera el factor que marcara las diferencias laborales desde entonces.

Como ya se ha indicado, desde la primera fase de la *industrialización* (final del XVIII) a lo largo de todo el siglo XIX, las condiciones laborales en las fábricas, puertos, ferrocarriles, etc., llegarían en algunos casos a ser monstruosas. Para poder evaluar la situación, hay que tener en cuenta que los contratos solían ser de una total precariedad, y que, además, el factor demográfico hacía menos prescindibles a las personas, que podían ser sustituidas con facilidad en unos pocos días u horas.

De ahí, la necesidad que el *proletariado* tenía también de *especialización*, puesto que el conocimiento técnico de un trabajador era directamente proporcional a su *estabilidad laboral* o, dicho de otro modo, a su nivel de *imprescindibilidad* dentro de una institución o empresa.[448]

A comienzos de la *Revolución industrial* un ingeniero francés apodado Le Turc que vivía en Inglaterra se lamentaba de la siguiente manera de que la especialización impedía la *comprensión* de la tecnología, pero así mismo también reconocía las virtudes a nivel práctico de este sistema de trabajo:

> "*Ningún trabajador puede explicar la cadena de operaciones, al ocuparse constantemente de una pequeña parte; escuchar sus explicaciones sobre cualquier cosa es perder el tiempo. Sin embargo, es esta división poco comprendida la que hace que la mano de obra sea barata, que el trabajo sea perfecto y que las propiedades del fabricante estén mejor protegidas"*. [449]

[448] Este tema de la formación del proletariado, podría perfectamente ser continuado con el muy interesante análisis que Michel Foucault, realiza en su entrevista con J.K Simon (Partisan Review, 38, 2, 1971, pp. 191-201. Incluida y traducida en la obra: FOUCAULT, M. *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona, 1999). En esta entrevista, Foucault afirma que estas sistemáticas decimonónicas, orientadas hacia tendencias democratizadoras y competitivas, han terminado por crear una educación dirigidamente proletarizada desde la *alta-burguesía*.

[449] El fragmento lo hemos extraído de: LANDES, D. S. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Op. cit., p. 260.

El fragmento es de una transparencia casi obscena, y sintetiza de manera perfecta los objetivos y consecuencias de la especialización en unas pocas líneas. Con la *especialización*, el hombre se aleja de una unidad comprensora de su trabajo y se torna herramienta.

Cerramos este apartado, extrayendo la idea principal sobre la que ha sido redactado y es la de que durante nuestro periodo de estudio la *formación técnica* se convirtió en el tipo de educación hegemónica. Esta formación, como hemos dicho, se sustenta sobre tres justificaciones principales:

- La primera es el interés de la *Nación*: pues se comenzó a entender que del nivel técnico del país dependería el grado competitividad y supremacía mercantil que podía tener una nación respecto al resto (es decir, de bienestar).

- La segunda, es la *tecnificación de la enseñanza*: en tanto que la *técnica* invadió el mecanismo interno de la propia *educación*, incluso de aquella que esencialmente *no es técnica*. Además, él ámbito de la enseñanza en el periodo que estudiamos, comenzará a quedar sometido a los mecanismos del sistema que lo sustentaba, es decir, a la *mentalidad burguesa* y la lógica del beneficio.

- La tercera es el *interés personal*: pues la competencia para adquirir un puesto de trabajo, aumentaba de manera directamente proporcional al crecimiento del *capitalismo*. La *formación técnica* era el principal medio que le facilitaba al trabajador su puesto de trabajo (y mientras mayor fuera su formación, mayores serían sus ingresos). También, en este sentido, que un individuo sea considerado con mayor o menor formación, dependerá del nivel de *especialización* que posea.

Como puede apreciarse, hoy, no ha cambiado en nada esta situación que se originó en nuestro periodo de estudio -muy al contrario, se ha radicalizado-. Más

tarde hablaremos de la inmensa relevancia de todo lo comentado en este epígrafe sobre el *proceso de deshistorización*.

c) El arte

El último elemento cultural del que queremos señalar algunos aspectos es el del «*Arte*». Concretamente, por motivos de extensión, escogeremos a la pintura como guía para este epígrafe; pero resulta conveniente que el lector sea consciente de que lo que aquí diremos respecto a la pintura, puede ser extendido -si bien, habría que hacer ciertas puntualizaciones- a cualquier otro tipo de arte del momento.

La primera y principal idea que queremos transmitir, es la de que durante todo el proceso de la *modernidad* las *artes plásticas*, la *literatura* o la *música*, adquirieron -como no podría ser de otro modo- evidentes características *burguesas* y, por tanto, también traían consigo todas las virtudes y las problemáticas inherentes a esta *mentalidad*.

El historiador de origen austriaco Ernst Hans Gombrich en su magna obra "*The Story of Art*" (1950), titula al capítulo que nos introduce en la Edad Moderna "*La conquista de la realidad*". Esa "*conquista*", es según Gombrich el proceso de cambio mediante el cual, el arte de Occidente se fue alejando durante la modernidad del canon de base espiritual para *apegarse al mundo*.[450]

Explica Gombrich que el siglo XV trajo consigo un cambio decisivo en la historia del arte. Este venía tanto de la mano de logros técnicos (por ejemplo, el domino de la perspectiva), como de elementos intangibles (las ideas propias al nuevo espíritu de una época que comentaremos más adelante).

Como es sabido, la obra de Jan Van Eyck, "*El matrimonio Arnolfini*" (1434), marca un hito en el *arte burgués* del norte de Europa. Giovanni Arnolfini, rico comerciante italiano afincado en Holanda, encarga a uno de los mejores artistas de Europa que lo retraten de manera solemne junto a su mujer en el interior de su

[450] Si bien, la de "*conquistar la realidad*" esa era la voluntad del hombre moderno, paradójicamente (como veremos más adelante), lo que consiguió fue exactamente lo contrario.

casa. La escena rezuma *confort*, la habitación es de un lujo sobrio, todavía *renacentista*; ordenado y preciso. Una gran cama aparece en segundo plano; un pequeño perro está junto a los pies de la novia. Los objetos como la lámpara o el espejo del fondo (que Van Eyck representa con una precisión asombrosa) denotan *buen gusto* y riqueza[451]. En la imagen (aunque no ocurrió en la realidad), ella está embarazada; todo indica que el niño que esperan se criará en un entorno favorable, fecundo. La postura de ambos, especialmente la de Giovanni, resulta sumamente pomposa; demuestra el orgullo del burgués y su característico afán de reconocimiento.

La escena fue pintada en Brujas. Por una ventana pintada en el lienzo, se asoman los tejados de esta ciudad; intuimos que su bullicio comerciante también entraría en la estancia y la llenaría de vitalidad, mientras el matrimonio posaba para el genial Rembrandt.

Ya en el siglo XVI, este tipo de retratos familiares serían muy frecuentes en la burguesía del norte de Europa. En la Europa *católica*, la tendencia artística (*el barroco*) era parcialmente distinta en fondo y forma; aunque no del todo. En el arte del sur no dejaban tampoco de vibrar rasgos netamente *burgueses*. Así se refiere Gombrich a la Florencia del XVI.

> *"No es que los maestros florentinos careciesen de respeto o devoción, pero las mismas posibilidades que el arte había conquistado hicieron imposible para ellos considerarlo tan sólo como medio para expresar el sentido de un tema religioso. En vez de ello, desearon aplicar esas posibilidades en una ostentación de lujo y riqueza".*[452]

[451] La explicación de los objetos de las casas burguesas del siglo XVIII que hace Hobsbawm en "*The age of Capital. 1848-1875"* (1975), nos sirven perfectamente -si cabe, incluso resultan más adecuados- para comprender el papel que éstos desempeñaban en la vida de burgueses del siglo XVI como los Arnolfini. "*El objeto expresaba su precio, y* […] *el precio también significaba bienestar, que por ello era visible y experimentado. Así pues, los objetos eran algo más que simples útiles, fueron los símbolos del estatus y de los logros obtenidos. Poseían valor en sí mismos como expresión de la personalidad, como programa y realidad de la vida burguesa, e incluso como transformadores del hombre*". (HOBSBAWM, Eric. *La Era del Capital*. Crítica, Barcelona, 2014, p. 560.)

[452] GOMBRICH, Ernst. *La Historia del Arte*. Phaidon, Londres, 2009, p. 267.

El proceso de *aburguesamiento* del arte continuó su marcha y ya a mediados del siglo XVIII nos encontramos con un panorama artístico completamente nuevo a todos los niveles. Por ejemplo podemos comenzar, señalando que el arte salió de los antiguos talleres de *maestros*, y la formación ahora comenzó a realizarse desde las nuevas *academias*[453] que también en el ámbito artístico fueron surgiendo.

La aparición de las *academias* hizo que las necesidades comerciales fueran mucho más importantes que la calidad de los artistas. Como explica Gombrich, resultaba imprescindible "*que existieran bastantes personas dispuestas a adquirir cuadros o esculturas de artistas de su tiempo*"[454]. Esta necesidad llevó al desarrollo (primero en París y luego en Londres) de *exhibiciones* artísticas destinadas a difundir las obras de los nuevos artistas para darlas a conocer a la sociedad y fomentar su venta. Con ello, el arte se divulgaba al tiempo que se *mercantilizaba*. La *mercantilización* de la cultura (como ocurriría con la de la *educación*) trajo consigo ventajas e inconvenientes, el principal de estos últimos, se resume en dos ideas que ya hemos empleado en numerosas ocasiones a lo largo de esta *sección*: *cosificación* e *instrumentalización*. Pero prosigamos.

Igual que ocurría en el resto de sectores, también la competitividad aumentó en el arte. Los artistas que querían vivir de la pintura, se encontraban con el dilema de hacer el arte que verdaderamente deseaban o servir a los gustos de la *burguesía* (que normalmente solicitaban grandiosidad y pompa), abandonando con ello los planteamientos más sutiles y profundos. Como dice Gombrich:

> "[...] *los artistas tuvieron que trabajar ahora para triunfar en una exhibición en la que siempre existía el riesgo de que lo espectacular y pretencioso brillase más que lo sincero y sencillo*".[455]

---

[453] Distíngase las *academias* de las que aquí hablamos de la "*Academia de las bellas artes*" [*Académie dess beaux-arts*] de total influencia en la primera mitad del XVIII francés y de la que José María Valverde dice: "*La Academia es un cuerpo legislativo, judicial y ejecutivo [...] canoniza lo que se puede decir y escribir en la corte, pero no sólo por el prestigio del poder, sino por expresar un orden científico a priori*". VALVERDE, J.M. *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Op. cit. p 138.

[454] GOMBRICH, E. *La Historia del arte*. Op.cit., p. 480.

[455] Ibid., p. 481.

Hubo artistas que se adaptaron a las necesidades de las academias artísticas y hubo quienes se apartaron completamente de ellas. De cualquier modo, como explica Gombrich, todos compartían una misma búsqueda de la *distinción*, un constante afán por resultar eminentes dentro del *grueso* social.

Indudablemente, el mercado era mucho más amplio ahora que en tiempos anteriores: la *burguesía* se había familiarizado con el arte, y poseer *piezas* se entendía como un claro elemento distintivo del estatus de cada familia (es decir, igual que la nobleza llevaba haciendo durante siglos). Por ello había más demanda, pero también muchos más artistas que pretendían *vivir* de su arte. Como explica Gombrich, esa competitividad y la consiguiente necesidad de reconocimiento, marcó una fuerte tendencia por la innovación temática:

> "*Es curioso observar como los artistas anteriores a la mitad del siglo XVIII se apartaron de estos estrechos límites, así como la escasa frecuencia con que pintaron una escena de alguna novela o un episodio de la historia medieval o contemporánea. Todo esto cambió completamente durante el periodo de la Revolución francesa. Súbitamente, los artistas se sintieron libres para elegir como tema desde una escena shakesperiana hasta un suceso momentáneo: cualquier cosa, en efecto que les pasara por la imaginación o provocara su interés. Este desdén hacia los temas artísticos convencionales, vino a ser el único elemento que tuvieron en común los artistas encumbrados de la época*".[456]

Vemos brillar en este fragmento la cuestión del *individualismo* o el *subjetivismo* característicos de la mentalidad burguesa, así como el de las exigencias de mercantilistas que, en este caso, mueven a la ruptura con la *tradición*, pero no (de momento) al interés por la historia.

[456] (Ibid., p.481). Y Gombrich continúa así el párrafo: "*No puede ser casualidad, que esta ruptura de las tradiciones artísticas europeas fuera realizada en parte por artistas que llegaron a Europa del otro lado del océano, por estadounidenses que trabajaron en Inglaterra. Evidentemente esos artistas se sintieron menos impulsados por aceptar las costumbres del viejo mundo y mejor dispuestos a intentar nuevas experiencia*". (Ibid., p. 85). Este fragmento, por otra parte, también guarda relación con los movimientos demográficos que anteriormente han sido señalados y con las problemáticas que le son inherentes.

En la "*Revolución francesa"*, al igual que en toda la *Ilustración* y el *romanticismo*, el interés *histórico* estuvo muy presente, aunque como sabemos, lo estuvo de modos distintos ya sea en la forma como en épocas en las que *se miraban*: para los *ilustrados* el referente estaba en el mundo grecorromano, y para los *románticos* en el Medioevo así como en el *mundo germano-prerromano*.

La clave de comprensión en la que nos queremos centrar aquí, es que este interés por *lo histórico* (y esto resulta crucial para nuestra investigación) partía, tanto en una u otra tendencia, desde una visión deformada, *idealizada*, del *pasado*.

Sobre el arte, de los *revolucionarios* franceses, por ejemplo, dice Gombrich:

> "*La Revolución Francesa dio un impulso enorme a este interés por la historia y a la puntura de asuntos históricos.* […] *Los ilustrados franceses gustaron de sentirse como griegos y romanos vueltos a nacer, y su pintura, no menos que su arquitectura, reflejó su afición a lo que se conocía como «la Grandeza de Roma»* […] *estos hombres consideraron que vivían en unos tiempos heroicos.* […] *cuando uno de los líderes de la Revolución francesa, Marat, fue asesinado en el baño por una joven fanática, David lo pintó como un mártir sacrificado por su causa".* [457]

Pero por si algo se caracterizó el arte de nuestro periodo, fue por su manera de postularse ante el futuro. Los cánones medievales fueron abandonados y, con ellos, la *cosmovisión cristiana* o *humanista* propia del Renacimiento. El arte ahora se vinculó a las nuevas corrientes de pensamiento, tanto filosóficas como políticas, que hablaban de cambio, de nuevos horizontes, de mejores mundos. En esta línea, como veremos en el capítulo de la "*Revolución del Dominio*", la cultura fue una de las principales plataformas para la expansión de las nuevas ideas y también para el adoctrinamiento ideológico de las masas.

Durante la primera mitad del siglo XIX, se produce lo que Gombrich llama una "*revolución permanente*", una encrucijada en la *Historia del Arte* occidental

[457] Ibid., p. 485.

donde ya no habrá una vuelta atrás al modelo anterior, donde todos los cánones de antaño se diluyen definitivamente.

> *"La revolución industrial comenzó a destruir las propias tradiciones del sólido quehacer artístico: la obra manual dio paso a la producción maquinista, al taller, la fábrica.* […] *El hombre de negocios o la junta de la ciudad que proyectaban una nueva fábrica, estación de ferrocarril, escuela o museo, querían tener arte a cambio de su dinero."*[458]

Los artistas de nuestro periodo, pintaron los múltiples cambios que envolvían su mundo. Por tanto, recrearon muchedumbres, máquinas de vapor, las fábricas, las nuevas fiestas burguesas (por ejemplo, recordemos el "*Baile del Moulin de la Galette*", 1876), las revueltas sociales, la vida de los desarrapados que poblaban las ciudades, etc.

Por otro lado, la pintura paisajística (antes considerada un arte menor) adquirirá mucha relevancia, pues en cierto modo este tipo de arte era una *vía de escape para* el espíritu de aquellos hombres, cada vez más *atrapados* en las ciudades; así como una reivindicación del vínculo perdido con la naturaleza. En esta idea germinará el *romanticismo*.

Pero como dice Paul Johnson, los grandes artistas no sólo se limitaban a ser testigos de su época, sino que también se posicionaban ante las rápidas transformaciones de todo cuanto conocían. Los pintores del periodo expresaban su postura a cerca de los nuevos derroteros, ya sea para ensalzarlos y sea para criticarlos abiertamente.

> "*En todo el mundo avanzado los hombres sabían que la vida estaba cambiando irrevocablemente y a una velocidad cada vez mayor. Los escritores y los artistas tenían una especial conciencia del hecho. Pero estaban muy divididos; algunos, como Macaulay y Berlioz, se*

[458] Ibid., p. 499.

regocijaban ruidosamente ante las oportunidades que se ofrecían; otros detestaban la situación".[459]

William Turner fue uno de los artistas admirado por la *industrialización*, por eso pintó desde el *Puente de Maidenhead* su "*Lluvia, vapor y velocidad*" (1844). La percepción de la aceleración del planeta, no podía ser atrapada desde las técnicas convencionales, por eso en la pintura de Turner se produce una *desmaterialización* de la forma, del sólido, y la pintura intenta atrapar una realidad cada vez más evanescente. El tiempo comenzará a ser protagonista, y se le intenta capturar. Encontraremos esta misma pretensión, en los posteriores impresionistas, en cuyas pinturas da igual la precisión figurativa, la materia se *deconstruye* y aboceta por medio de grandes pinceladas, pues se trata de ser capaces de capturar el momento exacto de la luz.[460]

Por último, se ha de señalar que la *industrialización*, unida al *incremento de la demanda* de la que antes hablábamos, a la *mercantilización* del mismo arte, así como a las *ideas burguesas* propias de la época (que luego comentaremos), acarrearán, durante el siglo XIX, una *mecanización* del arte: un arte producido en serie, en cadena, infinitamente replicable, democrático, igualitario[461].

Antes de concluir este epígrafe sobre el *arte* en nuestro periodo, resumamos tres de sus aspectos que hemos señalado.

- En primer lugar, hemos dicho que el arte del contexto que estudiamos, fue una estructura social sujeta a profundas transformaciones. Los artistas de cada época siempre son hijos *de su tiempo;* por eso el arte de nuestro periodo será inseparable de los rasgos propios de la *mentalidad burguesa*,

[459] JOHNSON, Paul. *El nacimiento del mundo moderno*. Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1999, p. 965.

[460] GOMBRICH, E. *La Historia del Arte*. Op.cit., pp. 518-519.

[461] Luis Díez, por su parte, ha hablado de "*la vulgarización mecánica de un arte de la realidad": "El arte mecánico de reproducción, y en especial su manejo en la forma del cine, únicamente pudo surgir en el seno de la cultura europea, no tan solo porque únicamente en ella se recorrió el camino científico, técnico y económico que a tal invento conduce, sino también porque dentro de esa cultura la actividad artística había estado siempre persiguiendo la realidad y esforzándose por captarla y recrearla, de suerte que también por esa vía del arte, el cinema se presenta como cúspide y remate*". (DÍEZ DEL CORRAL, L. *El rapto de Europa*. Op.cit., p. 281).

así como de las acciones que de esta se derivan: en este sentido, nos encontramos, por ejemplo, con una *arte* inmanentista, desarrollado mediante técnicas que permiten un mayor realismo, sistematizado, economizado o sujeto a una sujeto a la competitividad del mercado.

- En segundo lugar, hemos recordado que en el *arte de la época que estudiamos (como el de cualquier otra)* fue un extraordinario testigo de lo que en ella aconteció. Gracias a los artistas de nuestro periodo podemos contar con un aliado de valor incalculable para aproximarnos de un modo más certero al *espíritu* de nuestro contexto, puesto que de una manera u otra los artistas plasmaban los procesos de cambio que estaban sucediendo a su alrededor. Esto también nos hace pensar que conocer el *arte* de este periodo también puede ayudarnos mucho a la hora de aproximarnos a las causas de la *deshistorización*.

- En tercer y último lugar, también hemos dicho que el arte de este contexto serviría de plataforma para impulsar las nuevas ideas culturales y políticas que transformarían la sociedad occidental (es decir, *el arte* como una poderosa arma propagandística), así como ámbito en el que se adoptaban posturas críticas respecto a los cambios que se estaban viviendo.

IV. Otras estructuras económicas: empresas, banca y bolsa

Para comenzar este epígrafe, emplearemos la siguiente introducción realizada por Javier Paredes, catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Alcalá:

> *"Con la revolución industrial se consolidó la evolución de una economía reglamentada, mercantilista y organizada en torno a una propiedad corporativa, vinculada y relativa (típica del Antiguo Régimen) a una economía liberal, caracterizada por una propiedad privada libre y absoluta: libre empresa y mercado libre, regulado por la búsqueda de*

beneficios y una ley de la oferta y la demanda aplicada al intercambio comercial y a los factores de producción (tierra, trabajo y capital)."[462]

Este sencillo fragmento nos ayuda a recopilar lo tratado anteriormente y a ponernos en situación de cara a lo -poco- que queremos explicar en ahora.

En efecto, como indica Paredes, con la llegada del capitalismo decimonónico irrumpió en escena un agente *económico-social* que resulta ineludible para comprender el mundo de hoy: la *«empresa moderna»* y los *«empresarios»*. De ningún modo las empresas fueron un elemento novedoso de la época (las empresas comerciales ya estaban muy presentes en el siglo XVI y XVII, principalmente eran *oligopólicas* y se encargaban del comercio exterior de las naciones, de la importación y exportación de productos (aunque, también las había *manufactureras*, pero eran por lo general menos relevantes)[463].

Desde finales del XVIII, con la *industrialización*, surgirían las empresas industriales dedicadas no solo a la comercialización sino a la transformación de productos. El sistema empresarial se volverá cada vez más complejo, así como los procesos de producción y distribución. En el siglo XIX fue de un enorme auge empresarial tanto numérica como conceptualmente.

Además (como también indica el fragmento con el que comenzamos) desde el último tercio del siglo XVIII hasta la mitad del XIX se produjo un abandono del *proteccionismo* estatal y una *liberalización* del mercado (las grandes *compañías* del XVII eran básicamente extensiones gubernamentales[464]) que trajo consigo una

[462] PAREDES, Javier. *Historia del mundo contemporáneo. Tomo I. De las Revoluciones Liberales a la Primera Guerra Mundial*. Ariel, Barcelona, 1999, p. 39.

[463] Sobre el final de las conocidas como "*compañías*", véase: COORNAERT, Émile, "*Las instituciones económicas europeas y el Nuevo Mundo. Las chartered companies*" en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo IV, "*La economía en expansión de Europa en los siglos XVI y XVII"*. Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977. pp. 399-402.

[464] Como indica Max Weber, los modelos *pre-capitalistas* se caracterizaban "*sobre todo por su orientación política*". WEBER, M. *La ciudad.* Op.cit., p.164.

formidable multiplicación del tejido empresarial que dio lugar al comienzo del *capitalismo*.[465]

Ese *liberalismo*, propio de finales del XVIII (defendido por la llamada *escuela clásica* de la economía, con Adam Smith al frente) se basaba en el *laisez-faire*, es decir, en la no intromisión del Estado en asuntos económicos y en la defensa de "*un sistema económico regido por el mercado competitivo y dominado por la burguesía industrial*".[466]

En esa ola de *optimismo* (antropológico, podríamos decir), se produciría esa mayúscula proliferación de empresarios y de empresas. Algunos autores como Peter Payne o Werner Sombart, apoyándose a su vez en estudios psicológicos aplicados a la empresa, han analizado los procesos psíquicos existentes en las motivaciones de estos emprendedores de nuestro periodo que los llevaban a asumir riesgos[467]. Una que ambos autores reconocen es que para un emprendedor burgués de la época la creación de su empresa ya no se debía a un motivo exclusivamente económico, sino también a la búsqueda de una mejora en su estatus social, tanto a nivel personal como para sus familias.[468]. Otro aspecto que

[465] Dice Kocka, que la inmensa mayoría de empresarios desde inicios de la "Revolución Industrial", en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos, procedían de "*la economía artesanal o comercial, ya fuese como maestros artesanos, como comerciantes, tenderos o subcontratistas de trabajo, como técnicos o hijos de un maestro de taller. La gran mayoría de empresarios aportaban algún conocimiento industrial, técnico o comercial, y muchos tenían medios financieros a su disposición que habían reunido por medio de actividades industriales o comerciales*". Este dato nos aclara cómo el tejido empresarial del capitalismo fue constituido por la clase burguesa. (KOCKA, J. "Los empresarios y los administradores de los negocios en la industrialización de Alemania", en VVAA. *Historia Económica de Europa*. Tomo VII, Parte I, *"La Economía Industrial, Capital, Trabajo, Empresa"*. Op.cit., p. 733).

[466] PALACIOS BAÑUELOS, L. *Historia del mundo contemporáneo*. Op.cit., p. 304

[467] Sobre las motivaciones y desarrollo histórico desde el siglo XVIII al XX del *empresario* y la *empresa*, en Inglaterra, Francia y Alemania véase respectivamente: PAYNE, Peter. *"El empresariado y la administración industrial en Inglaterra"* (pp.265-333); FOHLEN, Claude. "El empresariado y la administración de los negocios en Francia durante el siglo XIX" (pp.497-537), KOCKA, Jürguen. "Los empresarios y los administradores de los negocios en la industrialización de Alemania" (pp. 697-787); los tres trabajos en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII. Parte I, "*La Economía Industrial, Capital, Trabajo, Empresa*". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1982.

[468] PAYNE, P.L. "El empresario y la administración industrial en Inglaterra" en VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII. Parte I. Op.cit., p. 271.

ambos señalan es el tipo de empresario del siglo XVIII era indudablemente más arriesgado y *aventurero*, que el del XIX.

> "*Una de las funciones discernibles comunes a casi todos los primeros empresarios fue la de que tuvieron que arriesgarse. Es importante reconocer que una de las funciones legítimas del propietario-administrador era la de reducir el riesgo al mínimo. Solo así pueden existir simultáneamente la paradoja de la empresa y la caución […] En muchas de las comparaciones entre los empresarios de la revolución industrial y los de, por ejemplo, el último cuarto del siglo XIX, existe una suposición implícita de que mientras los primeros estaban preparados para llevar a cabo las operaciones más aventuradas, los últimos tenían muchísimo miedo de las pérdidas y así se hundían en su propia complacencia*".[469]

Precisamente esta misma tesis del *aburguesamiento del burgués*, es la mantenida por el economista austriaco Joseph Schumpeter en su obra "*Capitalism, Socialism and Democracy*" (1942)[470], y en la que interpreta la falta de iniciativa y de riesgo propias de un pensamiento excesivamente calculador como el germen de lo que acabará con el *capitalismo* y llevará a Occidente de manera inexorable hacia el socialismo.

Pero además de estar cada vez más presente en los empresarios, el más frío de los *racionalismos* fue apoderándose de los mecanismos internos de las empresas, algunas de las cuales adquirían proporciones colosales y requerían de procedimientos burocráticos análogos a los del Estado. De hecho, en las empresas se fue produciendo un fenómeno de *abstracción* y *despersonalización*, similar al anteriormente tratado con la cuestión del Estado. Las empresas adquirían personalidad jurídica, y podían sobrevivir no sólo a varias generaciones de una

[469] Ibid., p. 274.

[470] Véase el segundo capítulo "¿Podrá sobrevivir el capitalismo?" del mencionado libro de este autor. SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*", Tomo I. Página Indómita, Barcelona, 2015, pp. 133-289, especialmente a partir de la 247.

familia, sino a la familia en sí. Ocurrirá algo inédito, la separación del empresario de los socios que poseen el capital de la empresa[471].

También, durante nuestro periodo las empresas pasarán de ser entendidas como *unidades de producción* a ser *unidades financieras*. El valor de la empresa no será otro sino el resultado que plasmen sus balances[472]. Nacen las sociedades anónimas, los *trust* o los cárteles empresariales, asociaciones, en definitiva, de personas y entidades unidas por el ánimo de lucro, indistintamente de la actividad que se desarrolle.

Las grandes empresas se convertirían en una nueva versión de los antiguos feudos de Europa. Pero ahora los hombres que dependían de ellos, ya no estaban *juramentados* en torno a una tierra ni a una comunidad; sino a una marca, un producto y una actividad comercial. Ya durante el siglo XIX, millones de personas de toda Europa necesitaban a las grandes empresas para subsistir. Como sabemos, la tendencia ha ido en aumento.

En la empresa moderna, el *trabajador* (en un proceso aún en expansión) pasará a ser una parte más su engranaje[473]. En el *capitalismo* se hablará de "*capital*

[471] Véanse los comentarios de Landes en: LANDES, David. S. "El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914", en VVAA. *Historia económica de Europa*, Tomo VI, Parte II, "Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977, pp. 563-567.

[472] David Landes explica cómo, durante nuestro periodo, este proceso de orientación de la actividad empresarial hacia el único fin del beneficio, se dio primeramente en Inglaterra: "*Las empresas familiares de Francia, Países Bajos, o Alemania, tendían mucho al exclusivismo familiar y estaban tan ligadas a la familia que fuera de esta célula eran prácticamente inidentificables. Hacía ya mucho tiempo que el empresario inglés veía la aventura industrial como un medio para alcanzar algo, como un ingenio que debía utilizarse de forma racional para hacer dinero. Para sus competidores de al otro lado del canal, sin embargo, la empresa […] era un fin en sí mismo*" (LANDES, D. S. "El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914", en VVAA. *Historia Económica de Europa*, Tomo VI, Parte II. Op.cit., p. 450).

[473] Como ha indicado Jürguen Kocka, en las grandes compañías ni siquiera sus propietarios serán ya capaces de dirigirlas por sí mismos. *"El crecimiento de las empresas, y su descentralización regional, su complejidad y la división del trabajo, y su tendencia a la diversificación, representaron una serie de problemas de administración que la empresa monolítica no experimentó. El problema estaba en asegurar la necesaria coordinación, información y poder efectivo, en una organización que ya no podía ser controlada por un hombre solo y que tenía que implantar métodos de especialización o administración descentralizada"*. (KOCKA, J. "Los empresarios y los administradores de los negocios en la industrialización de Alemania", en

humano", así como hoy lo hacemos de "*recursos humanos*"; expresiones en las cuales se advierte de forma evidente la cosificación de la persona.

Y sin embargo, el factor humano en la empresa podía ofrecer ya en esa época cifras asombrosas. Ya en el siglo XIX nos encontramos con empresas que tenían más trabajadores que muchas de las ciudades más antiguas de Europa (y hoy ya las encontramos que facturan más dinero que el PIB de muchos países del mundo)[474].

Estas transformaciones en el modo en el que el hombre se relacionará con la entidad para la que trabaja, también afectará a la manera de relacionarse con el tiempo, la naturaleza, o la propia historia (aspectos que veremos con más detalle en la *Revolución de la Técnica*).

Respecto a las *estructuras económicas*, también se han de tener en cuenta el papel que en nuestro contexto desarrollaron los bancos y las bolsas de valores. Los movimientos respecto al «*número»* que hemos tratado (el *crecimiento demográfico*, el *enriquecimiento* progresivo de las potencias, y la *industrialización* que espoleó a ambas), desencadenaron una demanda nunca antes experimentada en Occidente. Por ejemplo, los datos en la construcción de viviendas y edificios públicos de toda Europa resultan enormemente reveladores. Y todo este desarrollo requería de más inversión.

En efecto, el crecimiento *demográfico*, *económico* y *técnico*, exigía cada vez de mayores inversiones capaces de abastecer la demanda. En nuestro periodo, el capital privado y la iniciativa se harían imprescindibles para que los *Estados* o las grandes empresas pudiesen acometer grandes proyectos financieros. De esta

---

VVAA. *Historia Económica de Europa*. Tomo VII, Parte I, *"La Economía Industrial, Capital, Trabajo, Empresa"*. Op.cit., p. 783).

[474] En 2014, el beneficio actual de Apple fue superior a los 126000 millones de euros. Podemos consultar las cifras de Apple en 2014: PARDO, Pablo."*Apple bate el record de beneficios de una empresa en la historia*", 28-1-2015 (en www.elmundo.es). Por otra parte, el artículo "*Diez cifras comparadas para entender mejor los resultados de Apple"*, del 25-1-2012 (en www.applesfera.com) nos dice: "*Si su capitalización se comparara en términos de PIB con la lista mundial de países, Apple sería el país número 27*". Una comparación más exhaustiva la podemos encontrar en el portal del "*Financial Times"* y la entrada de *blog*: "*If Apple were a country*" (en www.alphaville.ft.com).

necesidad de retroalimentar el sistema, vino la proliferación de identidades destinadas a facilitar esas financiaciones al tiempo que ellas mismas se lucraban. "*Win-win*", lo llaman los ingleses.

De este modo, el amanecer del *capitalismo* traerá consigo un nuevo periodo para la *banca privada* y la *pública* (que convertirá a los *Estados* en empresas[475]). *La banca* se transforma en un elemento estructural de primer orden[476], capaz de desestabilizar gobiernos y países.

Durante nuestro periodo de estudio se crean docenas de entidades bancarias por toda Europa. En 1775 se crea la primera sociedad de préstamo inmobiliario, la *Ketley's Building Society*; en 1782 el *Banco Nacional de San Carlos* (a partir de 1856, *Banco de España*), así como el *Banco de América del Norte*; en 1791 el Congreso de los Estados Unidos funda el *Primer Banco de los Estados Unidos*; en 1800 surge el primer banco de ámbito paneuropeo de la mano de la familia Rothschild, también en ese mismo año Napoleón funda el *Banco de Francia*. En 1818 aparecerá el primer *Banco de Ahorros de París*, en 1857 el *Banco de Santander*, en 1870 comenzará su andadura el *Deutshe Bank*, etc.

Con las mismas necesidades de los *Estados* y las *empresas* de conseguir capital exógeno, surgirán las bolsas de valores que, en principio, se muestran como una excelente herramienta de financiación. En realidad, estas ya existían en los países bajos desde el siglo XV en Europa (como el caso de Amberes), pero fue especialmente a comienzos del XIX, con el *huracán* de la *industrialización*,

[475] Al respecto dice Sombart: "*Podemos concebir el Estado Moderno como una gigantesca empresa capitalista, toda vez que sus aspiraciones se han ido centrando cada vez más en la «ganancia».* [...] *La frase de Colbert resumió el sentido de toda política mercantilista: «Todo el mundo creo yo estará de acuerdo en que la grandeza y el poder de un estado se mide únicamente por la cantidad de dinero que posee», podría valer igualmente como principio supremo de toda empresa capitalista con solo poner, en lugar de «cantidad de dinero», tasa de beneficio*". (SOMBART, W. *El burgués*. Op.cit., p. 97).

[476] Según señala Claude Fohlen, profesor de Historia de la Universidad de París (Sorbona), la gran transformación de la banca, se produjo entre el 1830 y el 1860, etapa en el que los bancos dejaron principalmente de pertenecer a familias y se formaron grandes compañías. Un periodo también en el que la Banca pasaría de financiar principalmente operaciones a corto plazo, para hacerlo a largo. (FOHLEN, Claude. "El empresario y la administración de los negocios en Francia durante el siglo XIX" en, AAVV. *Historia Económica de Europa*, VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII, Parte I, "*La Economía Industrial, Capital, Trabajo, Empresa*". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid 1982. pp. 526-531).

cuando adquirían verdadero protagonismo[477]. En 1801 se constituyó la *Bolsa de Londres* (*London Stock Exchange*), la de Nueva York en 1817, la de Madrid en 1831.

El *juego* de la *Bolsa* aparece como la herramienta de transferencia de dinero (de *enriquecimiento* o también de *ruina*), más poderosa que ha visto la humanidad hasta la fecha. No solo los mecanismos económicos que la mueven, sino también los psicológicos resultan verdaderamente sugerentes. La *Bolsa* es otro hito de la *mentalidad burguesa*, paradigma del ingenio pero también de la ambición humana, puesto que permite una ganancia sin límites desde la mera especulación.

Para nosotros, lo más destacable aquí es que con el *mercado de valores*, la *economía* se distanció de la realidad o de lo fáctico, para convertirse en pura abstracción numérica. De este modo, la *economía moderna*, aunque en parte sí está sujeta a la dinámica de lo que acontece, no dependerá exclusivamente de *lo real*; de hecho es la circunstancia humana la que pasa a depender de ella. Así mismo, resulta importante entender que la dinámica de la bolsa está sujeta a la inmediatez de los hechos, y que carece de *memoria* (pues *los números no están en el tiempo*).

3.3 LA IDEAS

Además de los «*números*» y las «*estructuras*», no podemos terminar nuestro retrato del contexto sin detenernos en esas pinceladas de color que suponen las «*ideas*». Sin ellas, toda recreación histórica es un cadáver momificado.

Ahora queremos hablar de una serie de nociones que rodeaban a los *números* y *estructuras* a modo de *cinturón de ideas*.

Estas ideas de las que vamos a hablar son: la «*libertad*», el «*afán de renovación*» y de «*progreso*», *el «racionalismo»*, la «*felicidad*», y la «*Ilustración*». Es cierto que podríamos incluir algunas más, pero las consideramos suficientes y

[477] De la obra de Sombart, también nos parece valioso el capítulo que le dedica a los especuladores del siglo XVIII (SOMBART, W. *El burgués*. Op. cit. pp. 99-105).

perfectamente aplicables a los tres recorridos paralelos que más tarde vamos a desarrollar.

La *verbalización* y *teorización* de estas ideas, fue realizada por los intelectuales de la época; pero esto no quiere decir que estos intelectuales las crearan *de la nada*. Nosotros pensamos más bien, que el pueblo y la circunstancia se contagiaron de estos intelectuales, así como los propios intelectuales se contagiaron de la circunstancia y el pueblo. En fin, se trata de la inacabable discusión sobre si los *pensadores* (y artistas, científicos…) influyen en la sociedad o si es ésta la que influye antes en los *pensadores*. A nuestro juicio en pensarlo en modo dicotómico está el verdadero problema, el flujo siempre suele ser bidireccional.

Durante nuestro periodo, estas ideas de las que vamos a hablar se pensaron, desarrollaron y emplearon con extrema fruición, con la característica de que cuando se enunciaban se confundían y casi se llegaban a convertir en palabras sinónimas. Se trataba de ideas sin una clara relación de jerarquía, completamente articulables entre sí y que, entre 1750 y 1850, parecían tener la facultad de que pronunciar una de ellas llevaba implícito mentar o sugerir necesariamente a las demás.

I. Afán de *renovación* y *progreso*

Otras ideas comunes de nuestro periodo de estudio, fueron la del «*afán de renovación»* y de «*progreso»* que en ellos se respiraba. Este deseo provenía de la *mentalidad burguesa* que comenzaba a dirigir los designios de Europa en la segunda mitad del siglo XVIII, y era prácticamente *omnipresente* en las tres *revoluciones* de las que vamos a hablar en la siguiente *sección.*

No se trata de dos ideas sinónimas y, sin embargo, serán muy cercanas en nuestro contexto: el *afán de renovación* se entendía como una condición elemental del *progreso*, y ya que a este se lo comprendió como un *destino*, todo pensamiento

que no deseara la *renovación*, era interpretado como *antinatural* u hostil a la tendencia del universo[478].

Pero antes de hablar de estas dos ideas, es necesario comprender cómo surgieron. Fijémonos, cómo desde la exploración y conquista del mundo a partir del siglo XV, Europa se había visto absorbida por una vorágine de noticias que fueron consideradas como un encuentro con la *verdad*, como un *desemascaramiento* de las *mentiras* milenarias.

Pensemos que en un intervalo relativamente muy corto de tiempo, desde mediados del siglo XV hasta el comienzo de nuestro periodo de estudio (1750), los europeos habían experimentado una ingente cantidad de novedades intelectuales de una relevancia radical: la *circularidad* de la tierra, el contacto con otras civilizaciones y culturas (y su *dominio*), la invención de la *imprenta*, las armas de fuego, la brújula, el *heliocentrismo*, la "*Teoría de la gravedad*" o el "*Discurso del Método"* son algunos de los máximos exponentes de estas transformaciones, que en mayor o menor grado, eran considerados como grandes logros de la humanidad[479]. Las tradiciones, las costumbres, la cultura, en parte comenzaron a entenderse como sospechosas, y señalarlas como las responsables de sostener grandes errores seculares, tales como la visión geocéntrica del mundo o la idea de una tierra plana. Como sabemos, el recién mencionado Descartes llevó esa «*duda»* a su máxima expresión.

A la par, desde un punto de vista socioeconómico, la nueva *burguesía* se veía a sí misma como la triunfadora sobre el modelo social antiguo, el *Antiguo Régimen*. De algún modo, se *estaba demostrando* que la *mentalidad burguesa* era mucho más *eficaz* en casi todos los sentidos; su modelo de vida se imponía, la nobleza se

[478] Una afirmación ésta última, que podemos relacionar con el siguiente fragmento de Kant: "*Los hombres van abandonando poco a poco el estado de barbarie gracias a su propio esfuerzo, con tal de que nadie ponga un particular empeño por mantenerlos en la barbarie*" (KANT, I. *¿Qué es la Ilustración?* Op. cit., pp. 96-97).

[479] "*Esos hallazgos y descubrimientos* [se refiere a los geográficos, pero son aplicables al resto]*, como escribió Bodino, no solo mostraban la superioridad de los modernos sobre los antiguos, sino que también hacían posible la universalización efectiva de la sociedad humana, al facilitar el tráfico de hombres, bienes e ideas*". CAMPILLO, Antonio. *Adiós al progreso*. Anagrama, Barcelona, 1995, p.75.

postraba ante ella, y los reyes tenían mucho que agradecerle. Lo mismo ocurría con el *protestantismo*, la *nueva* religión, que se pensaba en el norte de Europa como un credo más *racional* y *auténtico*, al tiempo que más *productivo*.

Todo ello, influyó para que en el corazón de los europeos surgiera una *desconfianza hacia el pasado*.

Por lo general, todas estas transformaciones, habían sido consideradas por muchos de los europeos durante los siglos XVI y XVII, como una evidente mejoría. Y, de igual modo, muchos pensaban en el siglo XVIII que la *mejora* podría continuar. De este modo, se comenzó a pensar en la idea de que si las producciones de la *razón*, de la *técnica* o de la *ciencia*, habían ofrecido grandes resultados en todos los campos señalados, especialmente el económico y el científico, no podía ser muy distinto en otros ámbitos. De esta manera, las sucesivas transformaciones generaron un clima de optimismo que ahora quería ser aplicado a otras esferas, especialmente la política, puesto que el *Antiguo Régimen* (a pesar de sus esfuerzos por *ilustrarse*) se mostraba en el siglo XVIII como un modelo obsoleto[480].

Este anhelo de *renovación*, se concretaba en la tarea de construir un *mundo nuevo*. En este sentido, dio pié a un fuerte *idealismo* en Europa, que en nuestro periodo se llevó al extremo mediante proyectos políticos tan loables como ingenuos o disparatados: las utopías sociales de Bacon (*New Atlantis*) a J.V Andrae (*Christianopolis*) o Campanella (*Civitas Solis*), y algo más tarde las de Fourier (*Falansterio* de Monmouth) u Owen (*New Harmony*) y sus colonias en América, dan buena muestra de ello.[481]

Radicaba en esa querencia de *renovación*, una voluntad de reinterpretar el proceso histórico, de producir un *giro* aún más angulado en el transcurso de la historia de Occidente. Ese afán *reinterpretativo* se ve culminado en la *Ilustración* y trabajos

[480] Véase al respecto el epígrafe "Antiguos y Modernos", en la obra de Richard Tarnas anteriormente citada. TARNAS, R. *La pasión de la mente occidental*. Op. cit. pp. 367-266.

[481] El catedrático de la UAM, Rafael del Águila, ha desarrollado una excelente introducción al socialismo utópico de los siglos XVIII y XIX (y a los autores aquí mencionados), que puede consultarse en: AGUILA (del), Rafael. "El socialismo utópico" en *Historia de la Teoría política*. Tomo IV. Alianza, Madrid, 1992, pp. 66-102.

como el de la "*Enciclopedia*", así como por el del *romanticismo*, que no dejan de ofrecer una nueva lectura del hombre y el mundo.

Según parece, reverberaba en aquellos deseos de cambio cierto sentido de *trascendencia*. A pesar del creciente y generalizado distanciamiento hacia lo religioso, en el «*pensamiento concéntrico*» del revolucionario ilustrado, seguía sintiendo, a su manera, el anhelo del "*para siempre*". Los hombres *letrados* de nuestro periodo comenzaron a pensar muy en serio que era posible un mundo exento de desigualdades, crueldad o sufrimiento, en definitiva, un nuevo paraíso, para el cual se desarrollaron (según fueran los autores y las corrientes intelectuales de las que hablemos) distintas *vías de acceso*.

Así mismo, ese *afán de renovación*, también existía un *afán universalista* que veremos con claridad en algunas de las manifestaciones de nuestro periodo. Por ejemplo, en la "*Declaración de los derechos del hombre*", así como en la "*Independencia Norteamericana*", o en las filosofías *hegeliana* y *marxista*, podemos encontrar ese *afán universalista* de sus predicados.

El *afán de renovación* se sincronizó con la noción de «*progreso*»[482]. Y es que comenzó a extenderse por doquier (desde muy diversos enfoques e intensidades) la idea de que la civilización occidental parecía casi destinada a una *mejora* sin límites.

> "*La idea explícita de progreso se desarrolla en el periodo que va desde la invención de la imprenta en el siglo XV a la Revolución francesa. […] de 1620 a 1720 la idea de progreso se afianza, pero esencialmente en el ámbito científico; después de 1740 el concepto de progreso tiende a*

[482] Para un estudio más centrado en la *idea de progreso*, habría que hacer importantes aclaraciones, puesto que ésta ha sido postulada de distintas maneras, aunque todas ellas suelen compartir los rasgos comunes señalados por Robert Nisbet en su definición de «*progreso*»: "*La idea de que la humanidad ha avanzado, lenta, gradual, continuamente, desde la condición original de privación cultural, ignorancia e inseguridad, hacia niveles cada vez más altos de civilización, y de que tal avance continuará, a pesar de algunos retrocesos ocasionales, a través del presente hacia el futuro*". (NISBET, Robert A. *Historia de la Idea de Progreso*. Gedisa, Barcelona, 1981).

generalizarse y se difunde en los campos de la historia, la filosofía y la economía política".[483]

En la gran obra de John Bury "*The idea of progress: An Inquirity into its Origins and Growth*" (1920)[484], encontramos un recorrido exhaustivo por la idea de *«progreso»* durante la *modernidad*. Según el autor inglés, se puede hablar de una «*Teoría del progreso»*, como ámbito intelectual que fue forjándose desde el *Renacimiento* hasta el comienzo del siglo XX[485].

Señala Bury como los principales precursores de la idea de *progreso* a los intelectuales del XVI, Jean Bodin y Louis le Roy, que serán relevados por Descartes y Leibniz y éstos a su vez por otros como el Abbé de Saint-Pierre, Fontenelle, y más tarde por toda la corriente ilustrada francesa como Montesquieu, Voltaire, Target y los "*enciclopedistas"* (de quienes más tarde hablaremos) etc.

Pero aunque predominan los autores franceses, Bury nos muestra que la idea de *progreso* era común a la mayor parte de Europa. En Alemania será fomentada (además de por el ya mencionado Leibniz), por autores de la talla de Herder, Lessing, Kant[486], Hamman, Fichte o Hegel; en Inglaterra por autores como Adam

[483] En "*Storia e memoria*" (1977), el historiador francés Jacques Le Goff ha tratado la evolución de la idea de *progreso*, pero basándose también –como reconoce- en la obra de Bury, que, aún hoy, sigue siendo la principal obra de referencia en esta cuestión. (LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia*. Paidós, Barcelona, 2005, p 201).

[484] BURY, John. *La idea del progreso*. Alianza, Madrid, 2009.

[485] Para Bury, la idea de progreso es estrictamente moderna, aunque acepta que puede encontrarse alguna reminiscencia en la filosofía griega, como por el ejemplo en la *epicúrea* (Ibid., pp. 21-30). Por su parte, ya en 1980, Nisbet situará el origen en Hesiodo. (NISBET, Robert, *Historia de la Idea de Progreso*. Op. cit. pp. 58-59).

[486] Un clásico en el tratamiento filosófico de la *idea de progreso*, es la obra de Kant, "*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*", (1784). *En ella dice: "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto, como la ejecución de un plan secreto de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta".* (KANT, Inmanuel. *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Tecnos, Madrid, 2006, p. 27). Por otra parte, es posible encontrar una buena síntesis de la *idea de historia* de Kant en: CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. FCE, México D.F, 1985, pp. 265-275.

Smith, David Hume o William Godwin.[487] Pero la idea de progreso no sólo se extendió entre la intelectualidad sino que también se había extendido a la mayor parte del cuerpo social, así, los europeos del XVIII comenzaron a entenderla a modo de un «*destino colectivo»*.

Creemos que el siguiente fragmento de Herder, plasma a la perfección el modo en el que el progreso se pensaba a todos los niveles:

> *"Egipcios, griegos, romanos y modernos no han hecho otra cosa que avanzar; persas tártaros, godos y frailes se interponen y reducen a escombros. Pero inmediatamente después se sigue construyendo y reconstruyendo sobre ellos. La cadena de cierto perfeccionamiento del arte sigue adelante por encima de todo* […]. *No hay duda alguna de que la lengua árabe es cien veces más perfecta que su madre en los toscos momentos iniciales. Nuestro alemán es indudablemente más fino que el antiguo celta. La gramática griega pudo ser y llegar a ser mejor que la oriental; por ser hija. La romana, más filosófica que la griega; la francesa, más que la romana: ¿no es más alto que el gigante el enano situado en los hombros del primero?".*[488]

El «*progreso»*, entendido como un proceso de crecimiento y mejora ilimitados, adquiría un carácter *pseudoreligioso* o *mítico*[489], pues se el transcurso de la labor

---

[487] Advierte Bury que en la Inglaterra moderna los entusiastas de *idea de progreso* se dividirán en dos importantes facciones: la *socialista* y la *liberal*. Para los primeros el *progreso* sigue una evolución programada que se sellará con la llegada de los modelos *político-económicos* socialistas; para los segundos "*el desarrollo no tiene fin, su meta es desconocida y se pierde en un remoto futuro*". BURY, J. *La idea del progreso*. Op. cit. p. 242.

[488] HERDER, Johann Gotfried. "*Ensayo sobre el origen del lenguaje*" en *Obra selecta*. Alfaguara, Madrid, 1982, p. 230.

[489] "*El mito del progreso viene a sustituir a la noción clásica de providencia, como ha mostrado Karl Löwith en su obra conocida Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Si no soy el dueño de la historia, otro, Dios, a través de la providencia puede serlo. Si soy, por el contrario, señor de la historia, la noción misma de la providencia parece superflua. La diferencia entre una consideración provincialista y otra progresista de la Historia es bien clara. La primera recurre a la razón moral, la segunda a la razón técnica. Consiguientemente, la primera hablará de responsabilidad moral o de responsabilidad estrictamente considerada, la segunda solo de responsabilidad técnica*". ALVIRA, Rafael. "*Relación entre conciencia e historia*" en VVAA. *Conversaciones internacionales de Historia*. Tomo II. EUNSA, Pamplona, 1985, p. 78.

de los hombres en el tiempo llevaría de manera casi inexorable a la *salvación*, morada de toda esperanza. Así lo expresa Daniel Innerarity:

> "*La confianza ciega en el progreso se convirtió pronto en un lugar común del pensamiento ilustrado. El optimismo racionalista recogía así un tópico clásico, al que añadía una consideración específicamente moderna: la liberación progresiva del hombre frente a toda clase de dependencia y constricción implica el sentimiento de la naturaleza por medio del desarrollo técnico-científico. La libertad adquirida irá ocupando el espacio que anteriormente estaba dominado por la necesidad natural. Y la naturaleza sometida ya no será en adelante motivo de miedo para el hombre, una vez que éste ha desvelado sus secretos. Progreso significa, por consiguiente, autoafirmación subjetiva, señorío sobre el mundo, eliminación del temor y la incertidumbre*". [490]

La *idea de progreso*, que principalmente se extendió (también a nivel *popular*, no sólo intelectual) en Europa desde el siglo XVII hasta la primera parte del XX, puede ser entendida como una hipertrofia del optimismo. Y desde la perspectiva burguesa había razones para ello: a pesar de los altibajos financieros, revueltas sociales, guerras o catástrofes naturales[491], la civilización durante nuestro periodo no dejó de presentar evidencias sobre la mejora de las ciencias, la técnica, la economía, y, en definitiva, la calidad de vida. Así mismo (como ya hemos explicado) durante los siglos XVIII y XIX la población europea se multiplicó de manera extraordinaria, y el crecimiento de las ciudades parecía imparable[492].

---

[490] INNERARITY, Daniel. *Dialéctica de la Modernidad*. Op.cit., p. 232.

[491] Entre estas catástrofes, destacaba sobremanera el terremoto de Lisboa de 1755, que causó entre sesenta y cien mil muertos y devastó por completo la ciudad. Paul Hazard comenta cómo fue asimilado por los ilustrados (especialmente por Kant) y la poca influencia que tuvo a la hora de que la *idea de progreso* continuara avanzando: "*Los terremotos no le habían hecho cambiar de opinión. Le parecían una consecuencia lógica de las condiciones de nuestra vida en la tierra y como un mal del que podría nacer algún bien; pues al fin y al cabo, los habitantes de Toepliz, cuyos manantiales de aguas curativas se ha multiplicado, tendrían razones para entonar un Te Deum, mientras que los habitantes de Lisboa cantan cantos fúnebre*s". (HAZARD, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Alianza, Madrid, 1998).

[492] Podemos encontrar una panorámica sencilla pero completa del crecimiento de la población y las ciudades en Europa durante desde el siglo XVII al XX en: HOBSBAWN, Eric. *La era del imperio: 1875-1914*. Op.cit., pp. 21-41.

La idea generalizada era que el *progreso* comenzaba a partir del Renacimiento, y que, aunque también brilló en la antigüedad, fue interrumpido por la caída de Roma y por los mil años de cristianismo medieval. Aun así, había quienes entendían que el Medievo también había tenido sus luces y había colaborado como un eslabón más en la cadena del *perfeccionamiento*. El propio Herder[493], antes citado y, antes que él, Turgot[494] estaban en este grupo.

Lo conclusivo de este epígrafe, es que la gran parte de los hombres de nuestro periodo se sentían mejores que los del pasado. Más *inteligentes*, más *buenos*, más *libres*. O en todo caso, consideraban lícito el plantearse su momento histórico desde la competencia o rivalidad con el pasado.

Quizás, uno de los mejores ejemplos posibles de esta última idea lo encontremos en el libro satírico de Jonathan Swift "*The battle of books*" (1704)[495] que desató un gran entusiasmo y debate en su tiempo. El argumento del libro no es otro que el de una batalla literal (y literaria) entre las obras clásicas de la antigüedad y las nuevas de la modernidad que cobran vida para guerrerar las unas con las otras. El libro de Swift, como ha señalado John Bury, era parte de una viva controversia

[493] Con estas palabras, Herder se dirige hacia un supuesto interlocutor, reivindicando una serie de virtudes, que, a su juicio (aunque sean de carácter irracional o no ilustradas), han de serles reconocidas al Medievo: *"Pero fíjate también como la situación de aquella época permitió que se realizaran cosas que difícilmente hubiera solucionado la inteligencia humana: Europa poblada y cultivada; los linajes y las familias, amos y siervos, rey y súbditos mas estrecha y directamente unidos; las llamadas rústicas mansiones rurales evitaban el aumento excesivo y malsano de las ciudades, esos abismos para las fuerzas vitales de la humanidad; la ausencia de comercio y de refinamiento evitaba el relajamiento de las costumbres mantenía a los hombres en la sencillez, la castidad y fecundidad en los matrimonios, la pobreza y el trabajo y la agrupación en las casas. Las rudas corporaciones y los señoríos engendraron el orgullo de los caballeros y los artesanos y, a la vez, la confianza en sí, el afianzamiento de cada individuo en su círculo, la virilidad en su centro defendieron de la peor plaga de la humanidad, del yugo nacional y espiritual a que en efecto, todo el mundo se entrega cuando han sido disueltos todos los frenos."*. (HERDER, Johann Gottfried. *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*. Espuela de plata. Sevilla, 2007, p. 77).

[494] Explica Jacques Le Goff: "*En 1750, Turgot, dio dos conferencias en la Sorbona sobre el progreso general de la evolución histórica: «Des progres successifs de l´sprit humain* y *Avantages que le christianisme a procurés au genre humain». Mientras que la mayor parte de los iluministas, secuaces en ese sentido de los humanistas del Renacimiento, despreciaban totalmente a la Edad Media, él destacó que en esa época había habido en las artes mecánicas, en el comercio, en ciertas costumbres, progresos que habían vierto el camino a tiempos más felices*" (LE GOFF, J. *Pensar la historia*. Op. cit. p. 214).

[495] Cfr. SWIFT, Jonathan. *La batalla de los libros Antiguos y Modernos*. José J. de Olañeta, Barcelona, 2012.

literaria suscitada unos años antes por otras dos obras que iban en la misma línea (y que se siguió también con expectación desde el continente, especialmente desde Francia): "*Essays on ancient and modern learning*" (1690) de William Temple y "*Reflections upon ancient and modern learning*" (1694), de Willian Wotton[496]; obras en las que se dirimía si la ciencia y el arte de la época era superior a las del pasado.[497]

Esta obras, no eran sino una consecuencia más o menos directa de la *idea de progreso* que llenaba la atmósfera, y que invitaba a los hombres de letras a medirse con sus antepasados.

El *pasado* pues, no era continuidad, raíz, fuente; sino obstáculo, competencia, enemigo. Se comenzaba a entender al *pasado* como algo que había que superar, y todo ello parecía conducir de forma inexorable a otra idea, la de la «*tabla rasa*», es decir, a la consideración de que lo más oportuno era desvincularse de un golpe del *pasado*. Aquí, casi resulta obligado citar el siguiente fragmento de Descartes:

> *"Verdad es que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad, con el único propósito de reconstruirlas de otra manera y hacer más hermosas las calles; pero vemos que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas, y muchas veces son forzados a ello cuando los edificios están en peligro de caerse por no ser ya muy firmes los cimientos.* […] *por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito no podía hacer yo nada mejor que emprender la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores, o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre*

[496] No hemos podido encontrar estas dos obras en ediciones impresas; sin embargo, hemos podido acceder a ellas gracias a la excelente plataforma filantrópica "*Internet Archive*", en donde ambas obras están disponibles para su lectura *online* o para su *descarga*. (Véase en: www.archive.org).

[497] Anteriormente a Swift, Temple y Wotton, en Francia Charles Perrault ya había participado en esta recurrente *querella* con su conocida "*Parallèle des ancients et des modernes*" (1688), obra en la que se decanta por los autores modernos. Es posible consultar cómodamente esta (extensa) obra de Perraullt gracias a la versión de 1697 que la Biblioteca Nacional de Francia ha digitalizado y publicado online (puede consultarse en gallica.bnf.fr).

> *cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos".*[498]

Aunque Descartes durante los párrafos siguientes se preocupó -con mayor o menor sinceridad- por matizar que ese afán de renovación sólo lo buscaba para sí, para su propia vida, y no para todo el modelo social ni para el Estado -con objeto, imaginamos, de que nadie pudiera tacharlo de *peligroso* o *incendiario*-, parece que (como veremos más adelante) esta parte de su "*Discours"* sería completamente obviada por muchos de sus *seguidores*.

II. El imperio de la *Razón*

Dice Luis Miguel Enciso que "*pocas veces en el espíritu humano se buscó tan denodadamente como en el siglo XVIII una base filosófica para explicar la vida y las actividades de los hombres*".[499]

Aprovechamos este fragmento para introducir otra idea ubicua entre 1750 y 1850 como era la de «*razón*», que al igual que el concepto de «*libertad»* o el de «*progreso»*, era una idea que inundaba Europa en los siglos XVIII y XIX

También, como los conceptos anteriores, la *razón* se predicaba –y sigue siendo así- de muchas maneras. Para los europeos de nuestro tiempo *razón* era pensamiento *lógico-deductivo*, era orden, precisión, descreencia religiosa, era prueba empírica, matemática, calculo, exactitud, ciencia, técnica, eficiencia, utilidad, e incluso consenso y mayoría. Por eso mismo, y al igual que las ideas de este periodo que hemos mencionado anteriormente (y las que veremos tras ésta), la idea de *razón* se identificaba con «*Verdad»*.

Si decimos que los hombres de nuestro periodo eran eminentemente *racionalistas*, no lo afirmamos desde un sentido necesariamente *epistemológico*, sino desde la

[498] DESCARTES, René. *Discurso del método*. Espasa, Madrid, 1999, p.37.

[499] ENCISO, L. M. *La Europa del siglo XVIII*. Op. cit., 2001, p. 283.

perspectiva de que la *Razón* era entendida por ellos como *juez* de la existencia humana, la báscula, el oráculo, la voz de Dios, en la que habían depositado una confianza ciega. La *Razón* era en ellos una facultad humana prácticamente dotada de vida propia. La consideraban infalible, irrefutable e imposible de engañar. Según pensaban, la *Razón*, como ordenadora del intelecto y la realidad y del cosmos, algún día les permitirá desvelar los principios rectores de la existencia.

El problema es que su *idea de razón* se movía en arenas movedizas. Sus, aparentemente, majestuosos cimientos, eran carcomidos por voraces aporías internas. Así lo explica Daniel Inerarity:

> "*El surgimiento del racionalismo moderno provocó una sacudida sin precedentes sobre las convicciones en las que se había apoyado la filosofía práctica. Se trataba de transferir el método axiomático-deductivo al campo de la praxis: el modelo geométrico es propuesto como paradigma de la racionalidad. Este planteamiento amplió indudablemente las posibilidades de un tratamiento técnico de los problemas sociales, pero a costa de una manifiesta unilateralidad. Donde la promesa de exactitud no puede ser satisfecha –como en lo relativo de las decisiones de carácter ético- lo que había sido objeto de una decisión razonable, aquello que no permite demostraciones apodícticas, quedó desprovisto de un procedimiento adecuado de decisión racional. Las pretensiones de objetividad condujeron a un paradójico incremento de decisiones «meramente subjetivas», a una rendición ante la arbitrariedad de las preferencias*".[500]

Este fragmento de Inerarity nos advierte ya del derrotero *aporético*, que seguiría la historia de la *razón* y todo el *proyecto moderno* durante el periodo que aquí examinamos, tal como veremos a lo largo de nuestro trabajo.

Con todo, los historiadores de la filosofía, al hablar del *racionalismo*, con frecuencia suelen pasar por alto una cuestión fundamental respecto a las razones que también lo motivaron. Además, de la ya comentada confianza que parecía

[500] INNERARITY, Daniel. *Dialéctica de la Modernidad*. Rialp, Madrid, 1990, p.183.

proporcionales los logros alcanzados en el ámbito científico, hemos de pensar que el mundo en el que los hombres de nuestro periodo vivían parecía necesitado en cierto modo, de ese pensamiento.

Por ejemplo, como en el *subcapítulo* del *«número»* hemos visto, el contexto de estos hombres presentaba un mundo de grandes dimensiones (era *universal*), y con un contacto permanente con otras culturas y civilizaciones (que necesitaba justificar la dialéctica de la guerra o la conquista), un mundo que comenzaba a masificarse, con grandes movimientos migratorios, con cambios que se sucedían ante sus ojos a mucha más velocidad respecto a los de siglos anteriores.

En definitiva, los tiempos exigían un especial orden, por eso también se apelaba a la *Razón* como principal ordenadora.

III. El canto a la *libertad*

Más decisiva aun que la idea de «*razón*» fue la de «*libertad*». De hecho, se trato de una idea que vibraría con la misma intensidad en el centro neurálgico de las tres *revoluciones* de las que vamos a tratar en la sección siguiente; algo que, por ejemplo, no ocurriría, con el concepto de *razón* (más mermado en Alemania).

Aunque, es realmente interesante, no vamos a hablar de cómo fue la evolución del concepto de *libertad* desde la Edad Media hasta el momento del que nos ocupamos[501]. Sólo diremos -siendo demasiado bruscos-, que la *libertad,* entendida como *«libertad de maniobra» y* desde un punto de vista político[502], durante este proceso pasó de ser un *privilegio* para los pobladores de Europa a un valor de

[501] Sobre el proceso de *"formación del liberalismo"*, resulta muy alumbrador el tratamiento que se hace del asunto Manuel Santirso, profesor de "*Historia Contemporánea"* de la *Universidad Autónoma de Barcelona*. (Véase en: SANTIRSO, Manuel. *El liberalismo. Una herencia disputada*. Cátedra, Madrid, 2014, pp. 25-81).

[502] Pero desde un punto de vista substancial, la libertad quedaba mermada respecto a la visión teológica-medieval agustiniana. Como introducción al desarrollo de la idea de libertad (desde un prisma teológico y filosófico) durante la Edad Media, recomendamos la lectura del capítulo "Libre albedrío y libertad cristiana" de la prestigiosa obra de Gilson "L´sprit de la philosophie médiévale", de 1979. (GILSON, Éttiene. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Rialp, Madrid, 2009, pp. 276-295).

aplicación universal[503]. Tocqueville, en 1858, así distinguió las dos clases de *libertad*:

> *"Se puede ver en ella el uso de un derecho común o el goce de un privilegio. Querer ser libre en los actos o en alguno de los actos. Querer ser libre en los actos o en alguno de los actos -no porque todos los hombres tengan un derecho general a la independencia, sino por poseer uno mismo un derecho particular a permanecer independiente- era la manera de entender la libertad en la Edad Media y casi siempre ha sido así en las sociedades aristocráticas. Según la noción moderna* [...] *cada hombre trae consigo al nacer un derecho igual e imprescriptible, a vivir independientemente de sus semejantes en todo aquello que sólo está relacionado consigo mismo, y a disponer como le parezca de su propio destino"*. [504]

Tocqueville no fue sino una de tantas *piezas*, y no precisamente una de las más relevantes, del proceso por el cual esa segunda concepción de libertad se terminaría imponiendo en todo Occidente. Hasta llegar a ese punto, la conceptualización de la «*libertad*» se hizo omnipresente en la época que estudiamos. Comprender las causas que motivaron ese proceso, pasa por entender que la mayor parte de la Europa que analizamos al comienzo de nuestro periodo de estudio -la mitad del siglo XVIII-, todavía estaba estancada en rígidos absolutismos y dogmatismos eclesiásticos, algunos de ellos feroces, que habían sembrado fuertes desigualdades sociales y generado tempestades ya en el siglo anterior. Al tiempo, desde la Europa continental se veía cómo Inglaterra, con una burguesía más fuerte y una tradición liberal más longeva, se engrandecía ostensiblemente como nación así como en lo que respecta a la calidad de vida de sus pobladores.

---

[503] Dice Manuel Santirso: "*Pasarían muchos siglos antes de que se admitiese, al menos sobre el papel, que la libertad era de aplicación universal. Los esclavos carecían de ella por definición, y las sociedades occidentales de la época medieval y moderna, se organizaron sobre el privilegio, es decir, sobre la libertad de unos pocos a costa de la de los demás*". (SANTIRSO, M. *El liberalismo. Una herencia disputada*. Op.cit., p. 26).

[504] TOCQUEVILLE (de), Alexis. *El antiguo Régimen y la Revolución*. Tomo I, Alianza, Madrid, 1982, p. 38.

Por ejemplo, los *enciclopedistas* -de los que más tarde hablaremos-, impulsaron con fuerza el *hechizo* de la palabra "*libertad"* (así como al resto de *palabras-talismán* de las que más tarde hablaremos), pero la presencia de éstas en el panorama intelectual y social europeo desde mediados de siglo XVIII ya era generalizada. En el siglo XIX, prácticamente resulta muy ardua la tarea de encontrar cualquier tratado intelectual en el que la palabra "*libertad*" no adquiera una posición central o gran protagonismo[505].

La *libertad* se predicó de manera masiva y de múltiples formas[506]. Los tratados sobre ella, germinaban con una facilidad pasmosa. Estaba en la filosofía, las artes, la economía o la política. Todo lo llenaba. Durante el proceso que estudiamos, la palabra "*libertad*" se terminó por convertir en una «*corriente intelectual»* y una «*ideología».* La *ideología* del «*liberalismo*», que emergerá del periodo que estudiamos, será el epicentro de una inacabable lista de crisis sociopolíticas desde aquel tiempo hasta nuestros días; por culpa de ella, la idea de *libertad* se convertiría en un arma arrojadiza, en una herramienta presta siempre para ser lanzada a todo lo que se opusiera a la voluntad individual o de un colectivo concreto.

Incluso, yendo un poco más lejos, podemos decir que el concepto de libertad *burgués* casi adquirió el rango de religión. Benedetto Croce, a caballo entre el

[505] Uno de los trabajos más emblemáticos de la época –quizás el que más- de los que giran en torno a este concepto es la ya citada obra de Stuart Mill, "*Sobre la libertad"*. Toda la obra es de enorme interés, pero si tenemos que elegir una parte de ella para comprender la influencia que tendría el pensamiento del autor, nos quedamos con el capítulo II, "De la libertad de pensamiento y discusión" (STUART MILL, J. *Sobre la libertad*. Op. cit. pp. 94-148).

[506] Una diversidad de interpretaciones ya presente en la Edad Media: "[…] *San Agustín ya había tropezado con la multiplicidad de sentidos que el vocablo libertad ofrece al espíritu de un cristiano. Ora significa simplemente libre albedrío, ora quiere decir libertad por oposición a servidumbre, y como la servidumbre puede ser la del pecado o la de la muerte, también podemos llamar libertad ya sea la santidad que nos libra de uno, ya la resurrección que nos libra de la otra. Por eso, los doctores de la Edad Media en su inquietud por clasificar esos diferentes sentidos, añadirían constantemente a la libertad psicológica, propia del libre albedrío (libertas a neccessitate) otras dos libertades propiamente religiosas y sobrenaturales: la que nos libra del pecado (libertas a pecato) y la que nos libra del sufrimiento y de la muerte (libertas a miseria)*". (GILSON, E. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Op.cit., 289).

XIX y el XX, identificó al *liberalismo* como un modo de religión, "*pero superior a esta*".[507]

Con toda certeza, desde mediados del siglo XVII y durante todo el siglo XIX, el influjo que la palabra "*libertad*" ejerció en los pobladores de Occidente, fue enormemente poderoso, resultando un concepto extensible o aplicable a todo tipo de ámbitos o situaciones: de lo laboral a lo político, de lo jurídico a lo artístico, de lo histórico a lo científico etc.

A estas alturas, ya hemos comentado en varias ocasiones, que la exigencia de *libertad de movimiento*, es un rasgo sustancial a la *mentalidad burguesa*. De ahí que todo nuestro periodo estuviera impregnado completamente de ella. Ya en el siglo anterior, Locke había dicho:

> *"La Libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente la ley de naturaleza".*[508]

El triunfo paulatino de la *burguesía* tramó consigo el de la *libertad*, haciendo que esta penetrara en las conciencias populares europeas (no sólo en la de las clases burguesas y rurales o proletarias sino también en buena parte de la baja nobleza) y que su discurso echara raíces profundas en ellas. Así, este concepto de *libertad* fue convirtiéndose en la corriente intelectual del *liberalismo*.

Detrás del *liberalismo* vibra con fuerza el pulso de la *mentalidad burguesa*, de su *individualismo* y su característica búsqueda del *bienestar*. Como se ha dicho, esta *mentalidad* exige (desde una generalización teórica), de las menos restricciones posibles; desea operar libremente, esto es, sin cortapisas materiales, legislativas o morales.

---

[507] CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de libertad*. Op.cit., pp. 220-223.

[508] LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza, Madrid, 1990, p. 9.

Dicen Adorno y Horkheimer que en el *liberalismo* el hombre sigue exclusivamente su destino personal, que no es otro que la búsqueda del placer individual que le provoca el satisfacer su estado:

> "*Al mismo tiempo, la sociedad burguesa también ha desarrollado en su curso al individuo. Contra la voluntad de sus dirigentes, la técnica ha convertido a los hombres de niños en personas. Pero semejante proceso de individuación, se ha producido a costa de la individualidad en cuyo nombre se llevaba a cabo, y no ha dejado de ella, más que la decisión de perseguir siempre y solamente el propio fin*".[509]

Como señalaremos en esta segunda parte de la investigación, la palabra *libertad* se enseñoreará de los discursos de las tres revoluciones o *mentalidades* predominantes de los siglos XVIII y XIX, pero la vez se verá inmersa en una serie paradojas propias de la *modernidad*, que tejerán sobre ella toda una suerte de grandes decepciones, patologías y malentendidos -de los que aún no hemos escapado-.

Ciertamente, tal como veremos más adelante, la *libertad* que se predicaba quedó subyugada por un juego retórico al servicio del *dominio* o del *relativismo*. Lo mismo ocurrió con el resto de ideas con los que esa noción de *libertad* cohabitaba, como la de *Razón, Democracia* o *Estado*.

IV. **La omnipresente *Felicidad***

Detrás del *afán de renovación* o de la idea de *progreso,* de *razón* y de *libertad*, no dejaba de estar la tan humana búsqueda de la «*felicidad*». Pero, en esta etapa nuclear de la Edad Moderna en la que nos centramos la *felicidad*, dejó de ser un

[509] ADORNO, Theodor y HORCKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009, p. 200.

concepto necesariamente vinculado a esperanza *ultraterrena* alguna (a diferencia de los más de mil años anteriores de tradición cristiana)[510].

> "*Fue una especie de idea obsesiva y dominante: Ningún impulso más fuerte en la naturaleza humana que el de la felicidad. Luego es el primer derecho. La felicidad aquí en la tierra, no en el cielo. Los ilustrados, por lo general, carecían de todo sentido religioso de la trascendencia. Aquí, en la Tierra y pronto, cuanto antes. Una de las imposturas cristianas era hacernos creer que la vida en la Tierra era la peregrinación por un valle de lágrimas. Al contrario; la vida terrena puede estar llena de placeres, y se puede conceder todo al gusto sin perder para nada la inocencia.*".[511]

En efecto, como en este pasaje indica Carlos Valverde, la «*Felicidad*» predicada por la Ilustración era *bienestar físico*, pero por encima de eso era «*salvación*»: para ellos, en la sonoridad de la palabra "*felicidad"*, vibraba la eterna promesa que se forja en la naturaleza incompleta del hombre que afanosamente busca su perfectibilidad.

> "*Soñaban con un reino de la felicidad como aquel marqués de Lassay que, en 1927, publicaba su utopía: «Relación del reino de los felicianos», pueblos que habitan en tierras australes. O se escribían «Reflexiones sobre la felicidad», «Sobre la vida feliz», «Sistema de la verdadera felicidad», «Ensayo sobre la felicidad», «Sobre la felicidad humana». Edward Young decía: «es un arte que es preciso aprender. Es*

[510] Podemos encontrar numerosísimas referencias y trabajos destinados al concepto de *felicidad* en la Ilustración; para este epígrafe nos hemos apoyado en varios de ellos. Por destacar uno que nos haya parecido sobresaliente, recomendamos el capítulo de Arendt titulado "*La búsqueda de la felicidad*" en AREDNT, Hannah. *Sobre la Revolución*. Alianza, Madrid, 2013, pp. 182-224.

[511] Este fragmento Carlos Valverde, en parte resulta esclarecedor. Pero decimos solo "*en parte*", porque -a nuestro juicio- Valverde (que continúa por esa línea), quizás comete una excesiva simplificación de la cuestión. Identifica exclusivamente la idea de «*felicidad»* de los ilustrados con el «*hedonismo»*. Si bien había mucho de *hedonista* en la Ilustración (porque lo había en la *mentalidad burguesa*) pensamos que la reflexión sobre este tema se presta a un análisis más profundo, ya que, como arriba indicamos, el concepto de *felicidad* adquiría una categoría cuasi *salvacionista*. (VALVERDE, Carlos. *Génesis, Estructura y Crisis de la modernidad*. BAC, Madrid, 1996, p. 194).

el precio continuo del estudio». Se presentía que pronto había de llegar el reino de la felicidad".[512]

La noción de *felicidad* es sin duda una de las más abiertas y ambiguas que existen, y en nuestro periodo relatado no lo era menos. No existía ningún punto de acuerdo sobre qué era la *felicidad* o en qué consistía: algunos autores la identificaban con la *paz*, otros con el *conocimiento*, o con el *bienestar*, pero normalmente se trataba de una madeja compuesta por estos elementos. Por ende, tampoco existía un criterio unívoco a la hora de saber cómo o dónde alcanzarla; si bien es cierto que los dos caminos más señalados eran la educación racional de la sociedad, o bien la liberación del yugo del *Antiguo Régimen*.

Pero la ambigüedad del concepto, no evitaba que la palabra "*felicidad*" fuera pronunciada con toda naturalidad y con cualquier pretexto. Formaba parte inseparable de la atmósfera de aquel tiempo[513]. Se empleaba con pasión en los discursos, ensayos u obras científicas de la época. La encontramos en numerosos autores, tanto *ilustrados* como *románticos*; por ejemplo en Jeremy Bentham[514] o en Henri de Saint-Simon, quienes pensaban que una dirección adecuada de la *técnica* y los recursos económicos, llevaría a la humanidad a alcanzar la *felicidad*[515]. La encontramos también con fruición en Voltaire, y Diderot, en Herder y Rousseau, en Goethe, en Stuart Mill[516], en Adam Smith[517], en Kant[518] etc.

[512] Ibid., p.193.

[513] Resultan valiosos y de amena lectura los comentarios del historiador Paul Hazard sobre la noción de «*felicidad*» en el siglo XVIII y el optimismo característico de los europeos que vivían en él. (HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Op. cit. pp.272-331).

[514] Otra lectura imprescindible para comprender la época es "*Introduction to the principles of Moral and Legislation*", de 1789 (obra que es posible consultar original digitalizado en diversos sitios web, por ejemplo en www.libertyfund.org), en donde el autor expone su teoría *utilitarista* sobre el *dolor*, el *placer* y la *felicidad*. También resulta de gran valor la explicación de George Sabine de la *teoría política* de Bentham a partir de los elementos mencionados. Véase en: SABINE, G.H. *Historia de la Teoría Política*. Op. cit., pp. 508-516.

[515] JOHNSON, P. *El nacimiento del mundo moderno*. Op.cit., p. 757.

[516] Quizás sea el aspecto más famoso de este autor su "*Principio de mayor felicidad*" [*greatest hapiness principle*] *postulado en 1863*: "*El credo que acepta como fundamento de la moral al Utilidad, o el Principio de la Mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la*

Muy lejos de quedar reducida a un ámbito personal, la *Felicidad* fue llevada al terreno social, ligada a las nociones de «*Bonheur commun»* (literalmente, "*felicidad común*"), *«commonwealth»*, «*Gemeinwohl»* (y su vertiente económica «*Gemeinwesen»*) que la hizo aparecer en cada arenga, en cada declaración, en cada programa político.

Por poner un ejemplo: a miles de kilómetros, en el nuevo continente, Simón Bolívar, imbuido por las proclamas ilustradas, decía que "*el sistema de gobierno más perfecto es aquél que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social, y mayor suma de estabilidad política*".[519]

El «*irenismo»* que comentamos al hablar de la *burguesía*, se llevó a proporciones descomunales. Sólo desde ese ambiente de completo optimismo se podían

---

medida que tienden a promover la felicidad" (STUART MILL, John. *El utilitarismo*. Alianza, Madrid, 2007, p. 50). Quizás sea Stuart Mill la *encarnació*n del burgués-filósofo que más se ajusta al prototipo de *mentalidad burguesa* del que hablábamos en el capítulo anterior, pues en él confluyen todos los elementos que le son propios: pragmatismo, hedonismo, defensa a ultranza de las libertades individuales etc.

[517] «*Felicidad*» y «*utilitarismo*» son los dos conceptos que articulan toda la obra de Adam Smith "*The theory of moral sentiments*" (1959). SMITH, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza, Madrid, 2013. La "Parte VI" de la obra ("Del carácter de la virtud"), es donde se puede apreciar con más claridad la idea de felicidad de Smith (Ibid., pp. 367-454), que es inseparable del individualismo y del bienestar físico y material: "*La preocupación por nuestra felicidad nos recomienda la virtud de la prudencia, la preocupación por la de los demás, las virtudes de la justicia y de la beneficencia, que en un caso nos impide que perjudiquemos y en otro nos impulsa a promover dicha felicidad*". (Ibid., p. 450).

[518] Kant aborda la cuestión den varios de sus trabajos. Véase, por ejemplo, la "Observación II" del "Libro I" de "*Kritik der praktischen Vernunft*" (1788). Aquí, Kant explica su visión del "*afán de felicidad"* como un efecto de la determinación material del hombre pero que (por tratarse de un principio subjetivo) no puede ser elevado al rango de "*ley*". Veámos tan sólo el comienzo de su disertación: "*Ser feliz es necesariamente la exigencia de todo ente racional aunque finito y, en consecuencia, inevitable motivo determinante de su facultad apetitiva*". KANT, Inmanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Losada, Buenos Aires, 2007.

[519] Palabras de Simón Bolívar en su Discurso de pronunciamiento ante el "*Congreso de Angostura"* el 15 de febrero de 1819, día de su *instalación*. Este y otros discursos de Bolívar fueron compilados por Vicente Lecuna, en la obra "*Proclamas y discursos del libertador*", publicada por la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1936; trabajo al que no hemos podido tener acceso de manera directa, sino a fuentes que lo han citado. Sí, en cambio, podemos encontrar con suma facilidad numerosas reproducciones *online*, como por ejemplo en la página web del Gobierno de Venezuela (www.pgr.gob.ve); o buscando el "*documento 3589*" en el "*Archivo del libertador*" del Gobierno de Venezuela (en www.archivodellibertador.gob.ve). Aprovechamos para recomendar la lectura de una de las mejores obras escritas sobre la vida e ideas del libertador norteamericano: HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. *Simón Bolívar*. Ariel, Barcelona, 2004.

explicar obras como las el Abbé de Saint-Pierre (Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre) y su "*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*"[520] (1761); y "*Zum Ewigen*" (1795), de Inmmanuel Kant[521]. Ambas obras tuvieron un importante antecedente en el siglo XVII, con Emeric Crucé [522].

En conclusión la «*Felicidad*», se articulaba y confundía con la palabra "*libertad*", "*Razón*" o "*Progreso*" con una facilidad pasmosa. Se convirtió en el gran horizonte vital de los hombres de aquel tiempo y en casi su obligado *destino*. El *optimismo* lo inundaba todo y el fracaso parecía imposible.

V. La *Ilustración*

Todas y cada una de las ideas expresadas en los epígrafes de este capítulo, confluían en una corriente intelectual que conocemos como la *Ilustración*[523].

[520] Se puede encontrar una versión original digitalizada en *Gallica*, la encomiable plataforma digital de la *Biblioteca Nacional Francesa*: gallica.bnf.fr.

[521] En este trabajo, Kant se plantea desde distintos prismas cómo el *Derecho* y el *Estado* deben conducir a los hombres (cuya naturaleza tiende a la violencia) a la paz internacional. Hemos trabajado esta obra con la versión en castellano prologada por Antonio Truyol y Serra, que resulta muy recomendable. Véase: KANT, Inmmanuel. *La paz perpetua*. Tecnos, Madrid, 2013. Especialmente importantes resultan de esta obra, los tres artículos y dos suplementos que Kant dispone en la Sección II del libro (Ibid., pp. 16-53).

[522] Más de cien años antes, Emeric Crucé escribió una obra que tuvo una gran influencia en su tiempo y que tenía el muy significativo título de: *"Le Nouveau Cynée ou Discours d´ Estat représentatn les occasions et moyens d´ establir una paix générale et la liberté du commerce par tout le monde"* (1623). Se encuentra una copia digitalizada del original en www.gallica.bnf.fr.

[523] Aunque guardamos ciertas discrepancias con Todorov respecto a su visión de fondo sobre el *proyecto ilustrado*, nos parece que la introducción que de ella hace en "*Des sprit des lumières*" (2008) resulta muy lúcida: *No es fácil decir en qué consiste exactamente el proyecto de la Ilustración. De entrada, se trata de una época de desenlace, de recapitulación y síntesis, no de innovación radical. Las grandes ideas de la Ilustración no tienen su origen en el siglo XVIII: cuando no proceden de la Antigüedad, su rastro se remonta a la Edad Media, el Renacimiento o la época clásica. La Ilustración absorbe y articula ideas que en el pasado estaban en conflicto.* [...]. *La Ilustración es racionalista y empirista, a la vez tan heredera de Descartes como de Locke. Acoge en su seno a los antiguos y a los modernos, a los universalistas y a los particularistas. Se apasiona por la historia y por el futuro, por los detalles, por las abstracciones, por la naturaleza y por el arte, por la libertad y por la igualdad. Los ingredientes son antiguos, pero la mezcla es nueva. Lo importante es que durante la Ilustración las diferentes ideas no sólo armonizan entre sí, sino que también salen de los libros y pasan al mundo real. El segundo obstáculo de la Ilustración es fruto de muchos individuos que, lejos de estar de acuerdo entre sí, se enzarzan constantemente en violentas disputas tanto entre países como en cada país. Es cierto que el tiempo transcurrido nos permite seleccionar, pero sólo hasta cierto punto. Los antiguos desacuerdos dieron origen a*

Como es sabido, se conoce como *Ilustración*[524], a la corriente intelectual europea, caracterizada por una actividad *racionalista* y *utilitarista*, cuyo proceso se acota entre la segunda revolución inglesa de 1688 y la revolución francesa de 1789. Pero la expresión "*corriente intelectual*" ciertamente no le hace justicia si tenemos en cuenta las titánicas pretensiones que tenía: se trataba de un nuevo modelo de civilización.

Era en la *Ilustración* el huerto en el que ese grupo de *avanzados* que eran los *ilustrados* querían sembrar las esperanzas de *libertad, renovación*, *progreso*, de *racionalismo* y de *felicidad* que emanaron de la mentalidad burguesa[525]. Se entendió a la Ilustración como la gran *posibilitadora*, el alambique en donde se iban a destilar las esencias de todas esas ideas y condensarlas en una sola.

Aunque la Ilustración surgió en Inglaterra, tuvo tanta resonancia en Francia, que terminó por situar a ésta última como el país de referencia de este movimiento. Fue en la *Ilustración francesa*, en donde, a mitad del siglo XVIII, se originó el *enciclopedismo* que sería el germen revolucionario del que hablaremos en el epígrafe *la "Revolución de la Razón*".

La «*Ilustración*», se transformó en un proceso social por el cual las élites europeas, monarcas incluidos (y el llamado "*absolutismo ilustrado*"[526]), habían descorrido las cortinas de sus intelectos para dejar pasar "*la luz de la razón*". Como anteriormente anunciábamos, la sociedad *moderna* exigía cambios e

las escuelas de pensamiento que todavía se enfrentan en nuestros días. La Ilustración fue más un periodo de debate que de consenso. (TODOROV, Tzvetan. *El espíritu de la ilustración*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2014, pp. 9-10).

[524] El fragmento del "s*apere aude*" *kantiano* resulta harto manido y por eso no lo reproduciremos; pero también es cierto que posiblemente sea la mejor definición de Ilustración jamás escrita. (KANT, I. *¿Qué es la Ilustración?* Op. cit. p.87).

[525] "*La Ilustración es evidentemente un movimiento burgués que refleja en su mentalidad los intereses de clase*" (PRIETO, F. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Op.cit., p. 421).

[526] Antonio Domínguez Ortiz ha escrito: «*La expresión correcta es Absolutismo Ilustrado, porque Absoluto (solutus a legibus) significaba, en la terminología de la época, que el monarca no estaba sometido a las leyes ordinarias, pero sí a las leyes morales y a los pactos establecidos con los vasallos, mientras al déspota se le solía identificar con el tirano que ejerce el poder sin respeto a las leyes ni derechos, para su exclusivo beneficio*» (Fragmento extraído de ENCISO, Luis Miguel. *La Europa del siglo XVIII*. Península, Barcelona, 2001, p. 347).

indudablemente algunos ya se dieron desde el llamado *absolutismo ilustrado*. Pero la fuerza de esta corriente de naturaleza burguesa, era incapaz de satisfacerse en el modo de respuesta ofrecido desde los *despotismos*. *Las luces* que la *Ilustración* había proyectado, y que se manifestaron en tres principales vías de pensamiento desarrolladas en Francia, Inglaterra y Alemania, llevaban implícitas una necesidad de renovación mucho más radical y significativa que la que el *absolutismo ilustrado* era capaz de proporcionar.

Los intereses económicos que latían originalmente en la mentalidad *burguesa-ilustrada*, se dotaron de un marco teórico y se revistieron de ideología política. Ese *cuerpo teórico*, que proclamaba la *soberanía de la Razón* frente a la superstición y la barbarie, se expresaba mediante una arquitectura discursiva poderosa (que disponía de un aparato *metafísico*, *epistemológico*, *antropológico*, *ético* y *estético*) y que guardaba, pero sólo en apariencia, una gran coherencia interna en su discurso, que tenía su epicentro en la unidad de la lógica y la prueba objetiva[527].

Como ética, la *Ilustración* se convirtió en la hoguera cuyo fuego iluminaba el código de conducta de lo verdaderamente humano, al tiempo que quemaba las *tablas* del pasado. La *felicidad*, de la que antes se ha hablado, era la promesa que vibraba en el mecanismo de la *Ilustración*, que prometía al pueblo del XVIII romper las irracionales cadenas que durante siglos les habían sometido[528].

---

[527] "*La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer solamente aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. En ese punto no hay distinción entre sus versiones racionalista y empirista. Aunque las diferentes escuelas pudieran interpretar diversamente los axiomas, la estructura de la ciencia unitaria era siempre la misma"*. (ADORNO, T., y HORCKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Op.cit. p. 62).

[528] Para la burguesía más revolucionaria, la Iglesia quizás fue el principal enemigo *a batir*. En este sentido, Hazard explica que lo que se produjo en la Edad Moderna fue un juicio al *cristianismo* y la dimensión religiosa del hombre: "*Se abrió un proceso sin precedentes, el proceso de Dios. El Dios de los protestantes estaba encausado lo mismo que el de los católicos, con algunas circunstancias atenuantes a favor del primero, porque se lo consideraba más cerca de la razón, más favorable a las luces. Pero, en conjunto, no se quería distinguir entre Ginebra y Roma, entre San Agustín y Calvino. El origen era común y común era la creencia en la revelación*". (HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Op.cit. p. 51).

Nos resulta especialmente esclarecedor, el siguiente fragmento de Adorno y Horkheimer:

> "*La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. (...) Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio entre el entendimiento humano con la naturaleza de las cosas, y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan*".[529]

En efecto, se habían depositado grandes expectativas sobre la *Ilustración*. Pero esta *Nueva Edad* que la *Ilustración* anunciaba, precisamente se caracterizó, como indica Koselleck[530], por un distanciamiento cada vez más profundo entre las *expectativas* creadas y la *experiencia* de los resultados.

Esta última nos parece sin duda una de las claves principales de nuestro periodo de estudio. Las ideas que en él predominaron, como la de «*libertad»*, la de «*cambio*» y *«progres*o», la de *«razón»* o «*felicidad»*, adolecían exactamente del mismo problema enunciado por Koselleck al referirse a la *Ilustración*: eran ideas que anunciaban sin mesura unas expectativas imposibles de alcanzar, pero ya no tanto (que también), porque estuvieran sustentadas en una ambigüedad que las tornara fugaces, efímeras para cualquier pensamiento apresurado, sino porque la

[529] ADORNO, T., y HORCKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Op.cit. p. 59.

[530] Parafraseamos aquí a Reinhart Koselleck a partir de la explicación que de su obra "*Erfahrungsraum und Erwantungshorizont*" (1989) hace Habermas. (HABERMAS, J. *Discurso filosófico de la modernidad*. Op.cit., pp. 23-24).

propias dinámicas internas a la que respondían sólo podían conducir a la propia perversión de las mismas y a una instrumentalización despiadada.

En otras palabras; nuestro periodo de estudio y con el todo el *proyecto moderno*, estaba condenado, herido de muerte, por la propia lógica interna que lo guiaba y a la que respondía. Adorno y Horkheimer han llamado a esta operatividad esencialmente viciada, "*La dialéctica de la Ilustración*" [*Dialektic der Aufklärung*] [531]. Así, enuncian estos autores la tesis principal de su famosa obra:

> "*La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra petitio principii de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en las que se halla inmerso, contienen ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en la que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad. En la enigmática disposición de las masas técnicamente educadas a caer en el hechizo de cualquier despotismo, en su afinidad autodestructora con la paranoia populista: en todo este incomprendido absurdo se revela la debilidad de la comprensión teórica actual*" .[532]

Esa *autodestrucción,* de la que hablan Adorno y Horkheimer, inscrita en el *ADN* del programa *moderno*, constituirá el desenlace de todo lo que aconteció durante nuestro periodo de estudio.

[531] ADORNO, T., y HORCKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Op.cit., p. 53.

[532] Ibid., p. 53.

A partir de todas las premisas tratadas en este contexto, vamos a ajustar nuestro foco con mayor detalle a lo ocurrido en cada una de las tres naciones más influyentes de la Europa del momento.

3.4 CONCLUSIONES SOBRE EL CONTEXTO

Debido a la heterogeneidad de la información que hemos mostrado en este capítulo, creemos que quizás sea necesario hacer una síntesis *a posteriori* de lo tratado.

Como en el "*Capítulo 2*" hemos ofrecido una imagen prototípica del *burgués* (protagonista principal de la *modernidad,* e indirectamente, también nuestra investigación), en este "*Capítulo 3*" nuestra intención ha sido la comprobar cómo esa *mentalidad* se adaptó a un contexto espaciotemporal concreto (que en este caso es el de Europa, de 1750 a 1850), y cómo al mismo tiempo este contexto se adaptó a los rasgos propios del modo de *pensar burgués*.

Mediante esa perspectiva relacional, hemos intentado aproximarnos desde un enfoque histórico a algunas de las claves más importantes del periodo que estudiamos, especialmente aquellas que -según creemos- están más vinculadas con nuestro objeto de estudio. De igual modo, hemos querido mostrar una visión relacional de la serie de datos, acontecimientos históricos e ideas de las que hemos hablado, intentando mostrar -con mayor o menor destreza por nuestra parte- cómo los elementos de los que hemos hablado, se cruzan y trenzan los unos con los otros, y cómo muestran una relación de permanente interdependencia, así como una cierta coherencia de conjunto.

Pero quizás sea conveniente que, antes de concluir este epígrafe, resumamos y digiramos las ideas principales que de él se desprenden, y que resumimos en las siguientes.

I. Principales ideas sobre el «número» en nuestro contexto

- Durante nuestro recorrido, nos hemos encontrado con una Europa colonialista y *globalizada*; extendida por gran parte del mundo debido principalmente a la necesidad mercantil. Mediante este proceso de expansión económica, Europa también expandió su modo de vida, sin embargo no lo hizo como unidad, sino desde la fractura interna; pues estaba ya muy dividida debido a la propias tensiones de competitividad política y mercantil que se desarrollaron en su seno.

- La expansión territorial europea, lejos de satisfacer las necesidades económicas, exigía más mercados que abrir, así como más territorios. A pesar de los discursos liberales y de los derechos proclamados y exigidos, tan característicos de nuestro periodo de estudio, el dominio territorial continuó.

- En toda Europa, se desarrolló un formidable aumento de la población, que a su vez se tradujo en la expansión de las zonas urbanas así como en *movimientos migratorios*, que, como resulta evidente, siempre suponen desarraigo y conflicto.

- Así mismo, tanto la *expansión demográfica* como la *colonial* y *económica*, exigían nuevas infraestructuras y medios técnicos que acelerasen las comunicaciones; elementos, en cualquier caso, que desembocarían a nuevos modos de relación con el *espacio-tiempo*.

- Durante nuestro contexto, también emergió el *capitalismo*, que empujaría a las naciones occidentales a una constante competitividad por la supremacía económica.

- Todos los elementos relativos al «*número»* que hemos mencionado (que continuamente se comunicaban y retroalimentaban), desencadenaron grandes transformaciones sobre las estructuras sociales de nuestra civilización, al tiempo que presentaban ineludibles desafíos intelectuales.

II. **Principales ideas sobre «*las estructuras*» en nuestro contexto**

Así mismo hemos realizado un recorrido por una serie de estructuras políticas, sociales y económicas desde las que se organiza la sociedad de nuestro tiempo. Para esta tarea, nos hemos limitado aquí a reducir esas estructuras a solo a aquellas que –a nuestro juicio- nos resultan más decisivas para la investigación.

- Hemos hablado del *Estado moderno*, que termina de fraguarse en el siglo XVIII y el XIX, y hemos destacado de él su carácter abstracto y su dominación impersonal.

- Por otro lado, se ha comentado la situación de la Iglesia en nuestro contexto, que va perdiendo fuerza política de manera progresiva, debido a su división (entre catolicismo y protestantismo) así como también por el proceso de secularización propio de la modernidad. Las líneas generales de ese proceso culminarán durante nuestro periodo de estudio.

- También, hemos hecho referencia a la situación de la *Cultura,* hablando muy someramente de tres aspectos englobados en ella: La *Educación*, la *Formación Técnica* y el *Arte*. De la *Educación* hemos mencionado el giro hacia el *igualitarismo* que las ideologías de la época introdujeron en este fundamental ámbito. Por otra parte, también hemos explicado que durante este periodo se produjo una significativa potenciación de la *Formación Técnica*. Así mismo, también hemos recordado, la situación del A*rte* dentro del periodo que estudiamos. Centrándonos en su vertiente pictórica, hemos hecho un repaso por las claves de la transformación artística que se produjo; y se ha comentado que el análisis del Arte también puede ofrecernos una excelente ayuda a la hora de indagar en los orígenes del *proceso de deshistorización.*

- Por último, hemos hecho referencia otras estructuras fundamentales de la *economía* como de nuestro contexto como son *las empresas*, *la banca* y la *bolsa de valores*; todos ellos elementos propios del *capitalismo,* que

adquirirán un enorme poder en el mundo, desde esa época hasta nuestros días. Estos elementos *estructurales* nos han ayudado, entre otras cosas, a entender la *numerización* que se produjo de los negocios, y la búsqueda sistematizada del *beneficio*.

III. *Principales ideas sobre «las ideas» de nuestro contexto*

- Para finalizar nuestra panorámica, también era necesario aproximarnos a elementos más intangibles (pero que a menudo son igual o más poderosos que las realidades sensibles). Por eso, también hemos repasado algunas ideas nacidas en los acontecimientos anteriormente relatados y que al tiempo retroalimentaban sus tendencias.

- En ese breve repaso, hemos hablado del *afán de Renovación* o de *cambio*, de la idea de *progreso*, de la de *razón* y de *felicidad*, así como también hemos comentado la de *Ilustración*. Como se ha podido ver, la tónica común a la mayoría de estas ideas era la de las paradojas internas a las que parecían abocadas todas ellas.

- Todas estas ideas, incluidas sus aporías internas, se trenzarán tanto con el *número* como con las *estructuras* de nuestro contexto, dando lugar a lo que podemos llamar la *mentalidad de la época*, que en este caso es primordialmente una *mentalidad burguesa*, y que se corresponde con la actualización de los rasgos que sobre esta *mentalidad* han sido indicados en el segundo capítulo de esta sección.

IV. Hacia las "*tres revoluciones*"

El lector se habrá percatado de que durante el trayecto que hemos hecho en esta "*Sección II*", ya se han apuntado de manera más o menos velada algunas de las claves que serán fundamentales para el resto de nuestra investigación. Si no hemos entrado a fondo en ellas, en ningún caso es por mantener la incógnita (ni por jugar con la paciencia del lector), sino porque los apuntes que se han ofrecido

deben de ser completados o integrados con más exactitud dentro de su contexto antes de poder extraer conclusiones.

A partir de este momento la *mentalidad burguesa*, que se enseñorea de este contexto y que esencialmente lo define, se flexionará (se adaptará, se moldeará) en tres formas o modelos de pensamiento que, aunque distintos, comparten la misma *esencia*. A estas tres *líneas* de pensamiento las llamaremos *revolucionarias* por los efectos que desencadenarán en un espacio relativamente corto de tiempo, pero sobre todo, porque producirán profundos cambios en la historia de Occidente y nuestro modelo de vida.

Es preciso insistir, en que cada una de estas líneas que a continuación abordaremos, están íntimamente conectadas con las notas esenciales de la *mentalidad burguesa*; y también, por tanto, con el resto del contexto histórico en la que ésta se desenvuelve. A veces han sido tratadas como contrarias pero, como se verá, esas tres líneas de pensamiento tienen más elementos en común de los que les distancian.

Sin más dilación, procedamos ahora con algo más de detalle en qué consistieron esas *flexiones* de la *mentalidad burguesa* de las que hablamos.

SECCIÓN II.

"*TRES REVOLUCIONES*"

2.6 INTRODUCCIÓN A LA SECCIÓN II

Una vez realizada la introducción a nuestro contexto, vamos a focalizar nuestra investigación en la historia de tres naciones: Francia, Inglaterra y Alemania.

Con ello, debemos dejar fuera de nuestra investigación a naciones que también resultan fundamentales para comprender la *Europa moderna* y *contemporánea* como son España, Rusia o Italia. Pero nuestra elección responde a la convicción de que las tres naciones elegidas son las que mayor influencia ejercieron sobre el pensamiento occidental que impera en nuestro tiempo, y por esa misma razón, también pensamos que se trata de las naciones de más *peso* en el *proceso de deshistorización*.

A cada una de ellas, las haremos corresponder con tres líneas revolucionarias de pensamiento (la del *dominio*, la de la *técnica* y la del *sentimiento*), *flexiones* o *modalidades* del *pensar burgués* que emanaron de él y que se desplegaron durante todo nuestro periodo de estudio.

A continuación veamos algunas matizaciones sobre las afirmaciones que acabamos de mencionar.

1.1 Algunas matizaciones sobre nuestro enfoque

Recordemos que anteriormente advertíamos que, según nuestra interpretación, la *mentalidad burguesa* estaba condicionada por los elementos propios del contexto del que hablamos: el «*número*», las «*estructuras*», y por las propias «*ideas*» que ejercían una gran fuerza en el momento (*optimismo*, *progreso*, *libertad*, *razón*, *ilustración* etc.).

Al mismo tiempo, la *mentalidad burguesa* (ese prototipo de pensamiento del que hablamos al comienzo de la sección anterior), condicionaba al propio contexto (al *número*, las *estructuras* y las *ideas*). Como Wilhelm Reich, ilustre psicólogo del *Círculo de Viena*, ha comentado:

> "*Todo orden social produce en la masa de sus componentes las estructuras de que tiene necesidad para alcanzar sus fines propio. Tiene que haber una correlación importante entre la estructura de la sociedad y la estructura psicológica de sus miembros*".[533]

De ahí, que ese *nuevo orden* impuesto por la *mentalidad burguesa* y su expansión, fuera moldeando la *modernidad*, según sus propios cánones. Por supuesto, esa modulación, no se dio de manera homogénea o uniforme en las naciones occidentales, pues la *mentalidad burguesa* (como lo es la mente humana) es de una inmensa plasticidad, y se adapta o flexiona de muy diversas maneras, según sean los factores con los que se *encuentra*, y que le condicionan: étnicos, históricos, raciales, geográficos, culturales, etc. Las posibilidades combinatorias son infinitas, por lo tanto, también lo son los tipos de *pensamiento* que pueden emerger de esta *mentalidad* (que hemos denominado) *«burguesa».*

En esta parte de la investigación, vamos a intentar desgranar las que consideramos son las tres principales flexiones, adaptaciones o líneas de pensamiento en las que la *mentalidad burguesa* se ramificó, y mediante las que se abrió camino durante la etapa de la Edad Moderna que estudiamos. Aquí, en una labor de síntesis, hemos reducido estas *líneas de pensamiento* a tres: «*el pensamiento dominador*», el «*pensamiento técnico*» y el «*pensamiento emotivo*».

Nuestra hipótesis de partida, por consiguiente, es que estos tres modos de pensamiento están unidos por unas mismas intenciones de fondo y unos mismos

[533] (REICH, Wilhelm. *La psicología de masas del fascismo*. Roca, México D.F, 1973, p. 35). Sobre esta misma idea, Marx y Engels se pronunciaron, aunque posicionados desde su propia clave ideológica, lo que no deja de ser irónico, puesto que el *comunismo* hará exactamente lo mismo que lo que aquí ambos autores critican (sólo bastaría cambiar la palabra "*burguesía"* por la de "*proletariado"*): "*Mediante él rápido mejoramiento de todos los instrumentos de producción, y los inmensos medios de comunicación facilitados, la burguesía conduce a todas las naciones, incluso a las más bárbaras a la civilización…En una palabra, crea un mundo a su propia imagen*". (Fragmento reproducido en: HOBSBAWM, E. *La Era del Capital.1848-1878*. Op, cit. p. 380).

caracteres burgueses, y que se volverán revolucionarios a mediados del siglo XVIII y críticos -en tanto que desencadenarán distintas crisis *multiambitales* en Europa- a partir del siglo XIX.

Recientemente comentábamos, que a cada uno de los países elegidos, le asignaremos una línea de pensamiento que -consideramos- le es propia. Pero es necesario hacer una importante matización: como el lector comprobará, la atribución de cada *línea de pensamiento* a una nación concreta resulta muy problemática; nos adelantamos a esta posible objeción, aclarando que nuestra fórmula expositiva no pretende ser absoluta, sino meramente referencial; esta propuesta no puede entenderse como si los tres procesos fueran aislados y excluyentes, pues considerar *stricto sensu* a las tres líneas de pensamiento así, (como independientes las unas de las otras) sólo nos ofrecería un resultado enmascarado, completamente artificioso y falaz. Por ello, mientras se lean los distintos recorridos que haremos en esta *sección*, es preciso tener presente que los tres *pensamientos* de los que hablaremos se fueron desarrollando a partir de una permanente interrelación, tanto entre ellos, como con el resto del tejido histórico.

Así mismo, al encuadrar a cada uno de los tres procesos en un país concreto, lo hacemos entendiendo que son los que *predominan* en ese país, pero eso no implica que sean exclusivos de ese país. Por ejemplo, que el *capitalismo* sea un constructo esencialmente impulsado desde el pensamiento anglosajón, no quiere decir que en Francia no pueda estar presente de igual forma; o que el *romanticismo* sea *hijo* de Alemania, no implica -como de hecho sucedió- que no *apareciera*, e incluso antes que en Alemania, en otras naciones occidentales.

Y lo mismo ocurrirá con los autores: hay algunos que difícilmente encajan con el pensamiento que aquí asignamos a su nación, y sin embargo lo hacen con facilidad en alguna de las otras dos. Podemos encontrar un ejemplo claro, en Rousseau, que será *más alemán que francés* en muchas cosas; o en Kant, que será *más francés que alemán* en otras.

En definitiva, como ya otras veces se ha solicitado al lector, no hay que entender esta propuesta de una manera rígida, sino abierta a la realidad, que siempre es

infinitamente más rica que cualquier *racionalización* que sobre ella podamos hacer.

II. ¿A qué llamamos "*Revolución*"?

La *historiografía* nos ofrece incontables definiciones del concepto «*revolución*» y estudios muy pormenorizados de los elementos que lo constituyen; así como, por supuesto, los hay sobre el desarrollo histórico del término[534]. Recojamos por ejemplo, las palabras de Braudel a este último respecto:

> *"Tomada del vocabulario de los astrónomos, la palabra revolución, en el sentido del trastorno, demolición de una sociedad existente, habría aparecido por primera vez en 1688, en lengua inglesa* […]*".*[535]

Pero no vamos a hacer ahora ni un recorrido histórico ni una panorámica conceptual sobre la idea de *Revolución*, sino simplemente, matizar el término de forma somera.

Cuando aquí hablamos de «*revolución*», no nos referimos sólo a un fenómeno violento, destructivo, que genera una transformación súbita de las estructuras sociales anteriores a ella. Ni tampoco apelamos a algo que se da de manera inesperada, repentina y brusca. Si bien, el concepto popularizado de *revolución*

---

[534] El profesor de Harvard, Crane Brinton, hace en su prestigiosa obra "*Anatomy of Revolution*" (1938), un sencillo repaso por varias de las revoluciones de la Europa moderna y contemporánea, intentando discernir sus características comunes y sus mecanismos internos. Al respecto que nos ocupa en este epígrafe, véase la primera parte de la obra: BRINTON, Crane. *Anatomía de la revolución*. FCE, México D.F, 1985, especialmente, pp. 3-26.

[535] Braudel indica que ha recogido la cita de la obra "*On revolution",* de Hannah Arendt (1963). BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo. III ("*El tiempo del mundo*"). Alianza, Madrid, 1984, p. 453. Al revisar la obra de Arendt, hemos visto que lo que dice exactamente es: "*En sus orígenes al palabra «revolución» fue un término astronómico que alcanzó una importancia creciente en las ciencias naturales gracias a la obra de Copérnico «De Revolutionibus orbium coelistium». En el uso científico del término se conservó su significación precisa latina y designaba el movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas, el cual, desde que se sabía que escapaba a la influencia del hombre y era, por tanto, irresistible, no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia. Por el contrario, la palabra indica claramente, un movimiento regular y cíclico*". ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Op.cit., pp. 65-66.

incluye los anteriores elementos, no menos cierto es que toda auténtica *revolución* se fragua durante largo tiempo antes de explicitarse.

Nuestras "*tres revoluciones"*, que además se producen de una manera casi perfectamente simultánea a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, sorprenden a Europa y la convulsionan en un periodo corto de tiempo. Pero todas responden a un *proceso* muy anterior a ellas, que las conecta con los siglos que las precedieron, llegando incluso a la Alta Edad Media y al *amanecer de la burguesía*. *¿Podemos hablar entonces de revoluciones?* La respuesta es doble:

- "*Sí*", en tanto que tienen un momento en el que emergen con fuerza deslumbrante, casi cegadora, y actúan sobre las dimensiones sociales con vigor extremo.

- "*No*", si se entiende exclusivamente una "*revolución*" como el fruto de una chispa repentina, de un brote inesperado e independiente a algún proceso que lo englobe.

En definitiva, lo que en este punto sostenemos (al igual que incontables autores) es que una *revolución* surge a partir de trasformaciones profundas, subterráneas, que de manera pausada y silenciosa, van gestándose en la *mentalidad* de una sociedad, hasta que cualquier circunstancia las hace emerger a la superficie, produciendo una tromba que inunda todas las regiones del hombre.

A este patrón responden las *tres revoluciones* de las que hablaremos.

III. Sobre los nombres asignados a las revoluciones

También debemos preguntarnos sobre la razón de ser de los nombres propuestos para designar a cada una de las revoluciones históricas ("*dominio"*, "*técnica"* y del "*sentimiento"*) de las que vamos a tratar: *¿Con los nombres con los que denominaremos a estos procesos de pensamiento logramos relacionar el conjunto*

de ideas que poseen estas revoluciones? Sin duda, los términos que empleamos para denominarlas no son suficientes.

Ha de advertirse, que los nombres propuestos no son sino meros intentos por referirnos a un grupo de significaciones que con mucho rebasan a las de las propias palabras con las que pretendemos referenciarlas. Como se verá, ninguno de ellos es plenamente satisfactorio y, además, se podría haber denominado a cada una de ellas de modos alternativos -e igualmente válidos- dando protagonismo a alguna otra de las *facetas* que contienen. Dicho esto, aunque los nombres finalmente empleados quizás no sean los mejores de los posibles, sí los consideramos adecuados.

De cualquier modo, intentamos subsanar esta problemática de carácter nominal, mediante los *círculos hermenéuticos*, que realizaremos al comienzo de cada uno de los recorridos con objeto de explicar las claves fenoménicas latentes en ellos.

IV. Sobre el inevitable reduccionismo

Como ya se ha advertido en páginas anteriores, resulta imposible atender, siquiera de manera superficial, todos los aspectos históricos e intelectuales que influyeron en los procesos aquí relatados. Son *historias* demasiado complejas para ser resumidas en unas pocas páginas: cuando se acomete tal tarea, lo más frecuente es incurrir en esa serie de tópicos manidos a la que habitualmente se prestan. Pero, por contra, resulta inviable para el presente trabajo profundizar en el desarrollo de cuanto aconteció (desde un punto de vista político, cultural y económico) en Francia, Inglaterra y Alemania durante nuestro periodo, ya que sería una tarea que nos llevaría un excesivo tiempo y no influiría en el resultado ni propósito de este capítulo.

Por ello, y a riesgo de frecuentar esos lugares comunes, debemos optar por una simplificación que, aunque desde un punto de vista histórico seguro resultará escasa, quizás sí sea lo suficientemente esclarecedora si nos atenemos a nuestro

objeto de estudio. Esta tarea de simplificación *historiográfica* que vamos a ofrecer aquí, se proyectará en una doble dirección:

- **Simplificación de los procesos históricos:** Cuando hablamos de las manifestaciones históricas en las que se plasman fácticamente las distintas líneas de pensamiento (la "*Enciclopedia"*, la *"Primera Revolución Industrial"*, el movimiento *Sturm und Drang*…) no pretendemos sino indicar sus líneas fundamentales. De lo que se trata -a nuestro juicio- no es de realizar un trabajo enciclopédico sobre el periodo de estudio, sino intentar captar los datos más relevantes para la investigación: la influencia que esas líneas de pensamiento han ejercido sobre el «*proceso de deshistorización»*.

- **Simplificación de los autores de este periodo:** Así mismo, en cada uno de los tres recorridos, se hará referencia a una serie de autores contemporáneos a ellos, y que han sido escogidos en base a dos criterios: a) por lo representativos que resultan dentro de las corrientes de pensamiento a las que se les asocia y; b) por la relación que su pensamiento y sus obras guarda con el *objeto de estudio* que aquí se investiga. Pero ni en un caso ni en otro, nos detendremos a revisar con detalle a ninguno de ellos, sino, a lo sumo, simplemente nombraremos algunos rasgos de sus obras o de su pensamiento que consideramos relevantes de cara a nuestra investigación.

En definitiva, el lector no encontrará aquí un recorrido minucioso por ningún periodo histórico, ni por los principales autores de una época, ni siquiera por los expresamente apelados en la investigación. El objeto de este capítulo no es el de conocer a fondo la obra pensador, filósofo o historiador alguno, sino tratar de buscar los surcos que algunos de ellos han dejado sobre el *proceso de deshistorización*, tema al que nos ceñimos.

VI. Sobre el recorrido interno por cada una de las tres líneas

Como el lector advertirá, las tres líneas de pensamiento revolucionarias que proponemos, seguirán recorridos similares, aunque no idénticos. Someter los tres recorridos históricos a un esquema idéntico nos parece una tarea que ofrecería resultados demasiado *forzados*, y hemos creído conveniente dotar a cada uno de los recorridos de cierta flexibilidad, si bien todos responden a un esquema común, bastante similar. *Grosso modo*, el esquema ideado responde al siguiente patrón:

- *Presentación de las hipótesis* que intentaremos demostrar sobre cada una de las revoluciones de las que hablaremos, así como del trazado que seguiremos a la hora de abordarlas.

- *Breve resumen del contexto histórico* de cada uno de los tres países a los que hemos vinculado las distintas revoluciones.

- *Explicación de los componentes de fondo* que constituyen cada una de esas revoluciones del pensamiento occidental: haremos un repaso por los conceptos fundamentales sobre los que estas líneas se construyen, señalaremos sus objetivos, así como las posturas epistemológicas desde las que parten.

- Por último, por cada una de las tres *líneas de pensamiento*, mostraremos dos *manifestaciones históricas* en las que, a nuestro juicio, estos modos de pensar se materializaron de manera paradigmática.

Ya, en la Sección III, extraeremos las conclusiones que hayamos sido capaces de dilucidar, de cada una de las modalidades de pensamiento y de los tres recorridos históricos en los que se desarrollaron.

2. LA REVOLUCIÓN DEL DOMINIO

El presente capítulo nos llevará desde la mitad del siglo XVIII hasta la del siglo XIX, y en él relataremos un proceso de eminente carácter político, ya que nos conduce por una serie de tensiones en las que predominó un afán de transformación de la sociedad desde las estructuras e instituciones políticas.

Durante la Edad Moderna, la *mentalidad burguesa*, fue radicalizándose en la intelectualidad francesa, y lo hizo en torno a un modo propio de entender la facultad humana de la «*razón*», así como el concepto de «*libertad»*. Como veremos, la revolución aquí relatada se fundamentará desde una lectura deformada y deformante de ambas nociones.

Podemos resumir de la siguiente manera, nuestras hipótesis de partida en este capítulo, y que marcarán nuestro recorrido en él:

- En primer lugar, defendemos que la *mentalidad burguesa* se flexionará dentro de este periodo, en una forma tendente al «*dominio político*».

- Ese pensamiento dominador, se servirá del juego retórico para *camuflar* sus intenciones de fondo, así como para ejecutar dos principales objetivos: *destruir el pasado*, y *dirigir el futuro*.

- Así mismo, pensamos que la *Revolución del Dominio*, hará que las nociones de «*razón*» y «*libertad*» se transformen en herramientas de la *tiranía*.

Para demostrar este conjunto de hipótesis, seguiremos los siguientes pasos:

- En primer lugar, señalaremos de manera muy resumida algunos aspectos de la situación histórica de Francia en el periodo que estudiamos.

- En segundo lugar, explicaremos qué rasgos propios constituyen lo que llamamos la *Revolución del Dominio*.

- En último lugar, intentaremos explicar cómo el pensamiento francés de nuestro contexto fue capaz de convertir en instrumentos de control y

subyugación a los conceptos de «*razón*» y «*libertad*». Para ello nos serviremos de dos manifestaciones fundamentales en las que se plasmó esta línea de pensamiento: "*La Enciclopedia" y* la "*Declaración de los derechos del Hombre y del ciudadano*".

Nuestro objetivo en este capítulo, en definitiva, será el de intentar demostrar esta serie de hipótesis, mediante el recorrido propuesto, con la finalidad de poder extraer de todo el conjunto, una serie de ideas que nos ayuden a comprender el *proceso de deshistorización* a partir de lo aquí expuesto (tarea ésta última que emprendemos en la "*Sección III*").

2.1 FRANCIA EN EL SIGLO XVIII

Una vez presentadas nuestras hipótesis y objetivos dentro de este capítulo, comenzaremos con un sencillo repaso por el contexto histórico del que partimos, la Francia de mediados del siglo XVIII.

Sin duda, el conflicto por la toma del poder que se desarrollará en Francia a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, enfrentaría a todos los grupos sociales: la monarquía contra a la nobleza, la nobleza contra a la monarquía, la burguesía contra la nobleza y el clero, y el campesinado contra la burguesía etc. En definitiva, se anudará en este periodo un conflicto "*de todos contra todos*".

Pero es preciso señalar, que la turbulenta circunstancia social que caracterizó ésta época de Francia, no puede ser interpretada desde la simpleza de quien únicamente la reduce a un conflicto de carácter político, económico o religioso, a una pugna, por ejemplo, entre "*opresores* y *oprimidos*", o entre *burguesía* y *aristocracia*. Respecto a ésta última cuestión, no olvidemos que la *alta burguesía* del siglo XVIII, tenía con frecuencia más títulos nobiliarios, poder y riqueza que la *vieja nobleza*. Por otra parte, tampoco hemos de olvidar que no fueron pocos los nobles (especialmente de la *baja nobleza*) que impulsaron muchas de las medidas liberales que constituirían el nuevo panorama del XIX.

En efecto, la clave de comprensión de este proceso francés no la hallaremos en razones políticas, económicas o religiosas, y sin embargo, radica en todas ellas al mismo tiempo; su esencia reside en que una *mentalidad*, la *burguesa*, con una forma propia de entender el mundo y la existencia, quiso imponerse definitivamente, asestarle el último golpe, a una cosmovisión vigente en Europa durante milenios. Por tanto, el proceso que ahora nos ocupa, se caracterizó, ante todo, por la voluntad de un pueblo de desembarazarse de su pasado.

La noción de Alfonso López Quintás sobre el "*vértigo de la Revolución*", se adapta muy bien a lo que sucedió en Francia durante los acontecimientos que vamos a relatar:

> "[El "*vértigo de la Revolución*" es una] *entrega fascinada a una acción modeladora del futuro en total ruptura con el pasado. Esta fascinación por la actividad que parte de cero responde con frecuencia a una voluntad de poder que no sabe integrar las posibilidades de juego facilitadas a cada sociedad por las generaciones anteriores*". [536]

Pero antes de continuar, resulta necesario recordar la concepción de *mentalidad burguesa* que aquí proponemos. Como señalamos en los prolegómenos de esta "*Parte II*" de la investigación, hemos de distinguir el «*pensamiento burgué*s» de la propia «*burguesía»*, entendiendo que el primero *excede* o *desborda* a la segunda. Desde esta perspectiva, nos encontramos con que, mientras el *mundo moderno* avanzaba, parte de la nobleza, al igual que muchos artesanos y campesinos, fueron progresivamente *aburguesándose*, es decir, identificándose cada vez más con los valores y modo de vida postulados desde esta *mentalidad*.

I. Crisis del Antiguo Régimen

Nos situamos en la Francia de mitad del siglo XVIII. Hasta ese momento, el cambio del sistema feudal al *Estado moderno* que se implementó en Europa entre los siglos XIV y XVI (y que se expandió a lo largo de los dos siglos siguientes)

[536] LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Vértigo y Éxtasis*. APCH, Madrid, 1992, p. 52.

fue produciendo una serie de tensiones inevitables, a partir de la contradicciones internas que iba generando el tránsito hacia una *economía capitalista*. En el siglo XVIII, al llamado "*Antiguo Régimen*", le costaba cada vez más (a pesar del ingente crecimiento económico de Francia que la había convertido en la principal potencia económica del continente) insuflar el suficiente oxigeno al nuevo modelo económico y social que iba creciendo.

Según los dictados del "*Despotismo ilustrado"*, el reinado de Luis XIV (1643-1715), así como el de sus sucesores, Luis XV (1715-1774) y Luis XVI (1774-1789), basaba su autoridad en la creencia de que su gobierno se debía al mandato divino, y que, por tanto, era el *supremo soberano* de toda la *nación*. Tal punto de partida, justificaba que en él se reunieran todos los poderes políticos sin limitación alguna.[537]

En la Edad Moderna, los reyes, que tradicionalmente habían sido *primus inter pares*, pasaron a ser simplemente "*los primeros"*. En apariencia, el aparato de la *retórica racionalista* le permitía a la monarquía francesa justificar toda concentración o abuso de poder (así como luego lo haría para los revolucionarios). La conocida expresión habla por sí misma: *"Un roi, une foi, une loi"*.

Pero la realidad mostraba a unos reyes sometidos por los intereses de la casta privilegiada -formada por una parasitaria *nobleza* y por la *alta burguesía*- y que obstaculizaban cualquier intento de reforma que perjudicara sus intereses económicos. Por ejemplo, proyectos reformistas como el de la "*Polysynodie*" (1715-1718), del duque Felipe II de Orleans, fueron un esfuerzo (realizado en el periodo de *interregnum* entre Luis XIV y Luis XV), por acotar el poder real en una serie de consejos, formados por privilegiados, que sustituirían los antiguos ministerios.

Anteriormente hemos hablado del crecimiento demográfico europeo. Durante el siglo XVIII francés, en el que transcurrieron los reinados de Luis XIV, XV y XVI, la población del país creció de manera extraordinaria (de 21 millones en 1700 a 28

[537] Puede leerse una precisa síntesis de las bases teóricas del *despotismo ilustrado francés* en: PRIETO, F. *Manual de las ideas políticas*. Op. cit. pp. 430-435.

millones en 1790[538]). Los ingresos procedentes de la agricultura se multiplicaron, así como los de la industria *manufacturera* y de la flota mercante francesa (formada por de miles de navíos que recorrían las costas de la India, África y América), que dejaba enormes beneficios a los comerciantes franceses diseminados por los puertos de todo el orbe.

A pesar de ello, los ingresos de la *pequeña burguesía* que moraba las ciudades, se veían mermados a causa de una enorme *inflación*, y el campesinado cargaba el yugo de excesivos impuestos y obligaciones feudales que lo aferraban al malestar y la incertidumbre. El sistema de impuestos sobre la tierra que implantó el "*Roi Soleil*" y que continuaron sus descendientes, eximía a los territorios de la nobleza y el clero (que poseían en torno a una tercera parte de los terrenos cultivados), lo que asfixiaba más aún a quienes eran los principales contribuyentes a la hacienda de la nación. Los estamentos privilegiados, unida a la tibieza o la falta de miras de los monarcas, se opusieron una vez tras otra a la serie de medidas propuestas por varios de los distintos ministros de economía, quienes abogaban por un reparto más equitativo de los impuestos.[539]

La imposibilidad de los reyes franceses y de sus ministros de hacienda de imponerse a las exigencias aristocráticas, fueron la principal causa del

[538] Ver tabla de crecimiento demográfico en la Europa de los siglos XVI al XX, en: GLASS David. V, GREBENIK, Eugene. "La población mundial" en *Historia Económica de Europa*. Tomo VI. Parte II, "Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977, p. 79. Por otra parte, el profesor de la Universidad de Toronto, Karl Helleiner, ofrece una excelente explicación de las circunstancias en las que se desarrolló el crecimiento demográfico en Europa durante prácticamente toda la modernidad en: "La población Europea desde la peste negra hasta los umbrales de la revolución vital" en, "*Historia Económica de Europa"*. Tomo IV, Universidad de Cambridge, EDERSA, 1977, Tomo IV, p. 205.

[539] "*Una serie de circunstancias a las que no eran ajenos los dispendios de la corte de Versalles , cuya cabeza visible era María Antonieta –motejada Madame Déficit- y el presupuesto desmesurado del presupuesto militar que, a consecuencia de la ayuda francesa a la independencia de los Estados Unidos había pasado de 60 millones en 1740 a 106 en 1788, impulsaron a la corona a tomar drásticas medidas para sanear el tesoro público, agobiado por el pago de intereses de los préstamos recibidos, de 318 millones en 1788, lo que suponía el 50 por 100 del presupuesto de gastos.* […] *De ahí que los esfuerzos oficiales se dirigieran a introducir profundas reformas en la fiscalidad de la nación. Anne-Robert Jacques Turgot, Jacques Necker y Charles Alexandre Calonne, entre otros, no lograron resolver la situación*". PALACIOS BAÑUELOS, L. *Manual de Historia Contemporánea* Universal. Op.cit., p. 63).

vaciamiento de las arcas del Estado y que la enorme deuda pública en la que éste se vio sumergido.

Desde Luis XIV, una y otra vez los intentos de realizar reformas fiscales chocaban contra el muro de los privilegiados; así, por ejemplo, fracasaron los *"impuestos de Capitación"* (1695) y el de "*Diezmo*" (1710) que quiso imponer Luis XIV, o los sucesivos intentos de Luis XV y XVI como el de "*Pays d´Etat"*, destinado a aumentar la cotización del clero, o el "*Edicto de Marly"* (1749). En definitiva, los esfuerzos por implantar un reparto más equitativo en la contribución a la hacienda pública siempre terminaron por resultar fallidos[540].

Mientras, el continuo dispendio de la monarquía y de la nobleza era una brecha abierta por la que se desangraba el *Estado*. Ya, a finales del reinado de Luis XV estuvo a punto de declararse la bancarrota. No eran falta de ingresos (en términos macroeconómicos, Francia era una nación *rica*) sino la imposibilidad de mantener los privilegios de miles de nobles que para su subsistencia únicamente estaban dispuestos a tender abiertas sus aristocráticas manos.[541]

El gobierno del "*Rey sol"*, se vio empujado a realizar una serie de campañas militares en pro de las necesidades mercantilistas, que acabarían mermando más aun las arcas del estado: "*La invasión de Holanda*" (1672-1678), la "*Guerra contra la Liga de Habsburgo*" (1689-1697) o la "*Guerra de sucesión española*" (1701-1714) son algunos ejemplos de estas aventuras. A su vez, y persiguiendo los mismos objetivos, Luis XV, tuvo que emprender sus propios proyectos bélicos.

La crisis económica fue generando una creciente atmósfera de indignación popular, sobre todo en las grandes ciudades. Tras la Francia del lujo, tras los faroles que iluminaban la noche parisina, tras la red de carreteras y canales que asombraba a toda Europa, tras la pompa, la moda y las fiestas palaciegas, tras la corte de Versalles y los miles de lujos sobradamente conocidos que corrían por

[540] Véase "Crisis de la Monarquía Francesa" en: PRIETO, F. *Manual de las ideas políticas*. Op.cit., pp. 279-285.

[541] SOBOUL, A. *La Revolución Francesa*. Op. cit. pp. 29-50.

sus estancias, había *otra Francia* viviendo en la precariedad más absoluta y que también tenía sus exigencias.

Con el reinado de Luis XVI, la situación comenzó a volverse insostenible. La tensión de intereses entre la monarquía y la nobleza llegó a un punto crítico, la pusilanimidad del rey y su inconsciencia le incapacitaba para frenar los picotazos de los *cuervos* de la nobleza que la corona había estado alimentando los últimos ciento cincuenta años. La situación del campesinado se convertiría en crítica a partir de 1788, en un repunte de la crisis financiera que acrecentó las desigualdades y sumió en la miseria a millones de franceses. Mientras tanto, *la media burguesía*, también indignada, tomaba buena cuenta de todo y se dispuso a pronunciarse.

II. **Situación del clero**

El factor religioso también *resultó* de gran trascendencia para el desarrollo de los acontecimientos en la *Revolución del Dominio*. Por un lado, nos encontramos en la Francia del siglo XVIII con una burguesía indignada con el *alto clero*[542] y con una masa popular desapegada. Por el otro, con un clero debilitado y al servicio del *Estado*.

La situación no era nueva, sino que se venía arrastrando desde el siglo XVI. Como ha indicado Joseph Lortz[543], la indignación burguesa se debía principalmente a lo que entendían como una situación de abuso de poder eclesial y corrupción de la jurisdicción eclesiástica en lo que a cuestiones económicas concernía (por ejemplo, la exención fiscal del clero fue una de las razones que a la burguesía les

[542] Esa indignación con el alto clero no solo era profesada desde la burguesía sino casi todo el grueso social, incluidos sectores del propio clero. Dice Van Kley que "*la hostilidad popular hacia los obispos y jesuitas era demasiado masiva e intensa* […]*, estaban demasiado identificados con la monarquía borbónica"*. VAN KLEY, *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa*. Op. cit. p. 198.

[543]LORTZ, Joseph. *Historia de la iglesia desde la perspectiva de Historia del pensamiento*. Tomo II, "*Edad Moderna y Contemporánea*". Cristiandad, Madrid, 2008 pp. 60-61).

parecía más gravosas). El dinero estaba en el epicentro de los conflictos que fueron multiplicándose sin freno.[544]

A los problemas que ya atravesaba la iglesia católica en Francia en el siglo XVIII, se les sumó el fortalecimiento del «*galicanismo»,* y el «*regalismo»*, que insuflaron aún más odios y distanciamiento con el pueblo. Dice Lortz que "*el galicanismo fue simplemente la particular conciencia nacional de los franceses trasladada a la esfera eclesíastica o, más concretamente, a la esfera político-eclesíastica*".[545]

Se traducía el *galicanismo* en un nacionalismo ferviente, en un apoyo al rey indefinido pero también en unas exigencias de libertades que fueron sintetizadas en las cuatro proposiciones de Bossuet[546] (en la "*Asamblea del Clero Francés*" de 1682) y que terminó en un enfrentamiento abierto con la Iglesia de Roma. Sea como fuere, toda esta situación se tradujo en la Francia de mitad del siglo XVIII en crecientes animadversiones por uno u otro lado; en un estamento clerical dividido, en gran parte corrupto (y, cómo no, también *aburguesado)*[547]; y por supuesto, por una vivencia religiosa que también estaba en *horas bajas*. Así ha retratado Albert Mathiez la situación:

---

[544] "*La excomunión y el entredicho se lanzaban con excesiva frecuencia, muchas veces por querellas mundanas, y por pura rutina, por el simple impago de deudas pecuniarias. La antonimia interna existente ya en la idea del obispo medieval, espiritual y temporal, a la vez se tradujo ahora, debido a la fuerte mundanización, en una contradicción total. De ahí el gran descontento popular (llevado hasta el más exacerbado anticlericalismo), que algunos eclesiásticos consideraron legítimo*". (Ibid., pp. 60-61).

[545](Ibid., p. 356). Por otra parte, Lortz entiende al galicanismo como una manifestación propia del particularismo eclesial desde la Edad Media "*ha constituido el punto central aglutinante de todas las tendencias centrífugas que* [...] *fueron decisivas para la disolución de la Edad Media eclesiástica y la fundamentación de los movimientos antipontificios de la Edad Moderna*". (Ibid., p. 359). Encontramos, por tanto, pero aquí en la esfera clerical, un claro vínculo con la interpretación de que el pensamiento concéntrico (él lo llama "*tendencias centrífugas*") se enseñoreó de la Edad Moderna.

[546] Se pueden consultar los cuatro principios galicanos en la citada obra de Lortz. (Ibid., p. 358).

[547] Sobre el rencor creciente que gran parte del pueblo francés sentía hacia el clero, escribe VAN KLEY: "*Mientras, el ataque físico que sufrió el arzobispo de París, el 24 de junio [de 1775], había revelado hasta qué punto odiaba el pueblo a los obispos* […]. *Se insultaba repetidamente a los sacerdotes parisinos con el grito de «à bas la calotte», incluso cuando intentaban actuar como patriotas, como el párroco de Saint-Sévérin*". (VAN KLEY, D. *Los orígenes religiosos de la revolución francesa*. Op. cit. p. 502).

> "*La vida religiosa deja de atraer almas. Los conventos se despueblan y las donaciones piadosas decaen a cifras ínfimas. Los innovadores van ganando terreno. El alto clero apenas sí opone resistencia. Los prelados cortesanos se creían heridos si alguien les tuviera por místicos o aun devotos. Llevaban su coquetería hasta el punto de ser ellos también propagadores de las modernas luces. Aspiran sólo a ser, en sus diócesis, auxiliares de la administración. Su celo hace más referencias a la dicha terrenal que a la celeste. Un ideal utilitario se impone uniformemente a cuantos hablan o escriben. La fe tradicional se deja relegada a cosa propia como complemento obligado de su ignorancia y su plebeyez. Los propios sacerdotes leen la Enciclopedia y se saturan de Mably, de Raynal y de Rousseau*".[548]

En definitiva, para el desarrollo de nuestra investigación y para la comprensión de su recorrido, debemos tener siempre presente la enorme relevancia que el desgaste religioso desencadenaría sobre toda la Edad Moderna (y viceversa), así como con el proceso de *deshistorización* y el modo de vida de nuestro tiempo.

III.Cultura

Con el *absolutismo ilustrado* del "*Rey Sol*", Francia vivió un periodo de esplendor cultural y se convirtió en el principal foco artístico y científico de Occidente. Sólo Inglaterra podía comparársele.

Por doquier estaban la literatura, las tertulias literarias y representaciones teatrales, los círculos científicos, los tratados artísticos o filosóficos y el arte. Con el fortalecimiento de esta tendencia, también vino el de la exigencia de la *libertad de expresión* (la «*libertas phlisophandi*» de la que Spinoza[549] habló en el siglo anterior).

[548] MATTHIEZ, Albert. *La Revolución Francesa*. Labor, Barcelona, 1935.

[549] Resulta interesante la tesis de Johnathan Israel, de que el *germen* del proceso revolucionario francés reside en la filosofía de Spinoza, cuya importancia, considera, ha sido tradicionalmente subestimada a la hora de investigar y comprender el contexto. (Cfr. ISRAEL, Jonathan I. *La*

Las *revistas científicas*, ya presentes en Inglaterra, Holanda y Alemania en el siglo XVII, hicieron su aparición a principios del XVIII en Francia. La primera de ellas fue la "*Bibliothéque Anglois*" (1717-1728) dirigida a la comunicación de los avances científicos que se producían en Inglaterra, que con mucho iba a la cabeza de Europa en éste ámbito. Tras ella, surgieron otras publicaciones, que tenían el mismo fin de difusión de los avances alcanzados en otros países, como la "*Bibliothéque Germanique*" (1720-1759) o la "*Bibliotheque Italique*" (1728-1734).[550]

Tras estas publicaciones eruditas, comenzaron a surgir en el siglo XVIII, otras enfocadas a la temáticas filosóficas, políticas, religiosas, históricas o artísticas. Muchas de ellas se centraban en polemizar con las incendiarias ideas que, en el siglo anterior, Pierre Bayle había plasmado en su "*Dictionaire histórique et critique*" (1674)[551] (una obra, por otra parte, revolucionaria en la manera de escribir la historia y entender la *historiografía*). Entre estas revistas de la primera parte del siglo XVIII destaca "*L´Europe Savante*" (1718-1720), formada por un grupo de *católicos deístas*.[552]

El interés científico y cultural de los franceses fue en relativo aumento, aunque seguía vinculado casi de manera exclusiva a una élite de avanzados. El punto de inflexión llegaría a partir de 1750 con la labor acometida por el grupo de los *enciclopedistas* o *philósophes* (de ellos hablaremos después) que darían una nueva dimensión a la cultura en Francia. Gracias a su impulso, Inglaterra dejaría de acaparar la hegemonía cultural que tuvo desde el siglo XVII (aunque también es cierto que muchos de sus logros tenían su origen en España y Portugal) y Francia

---

Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650-1750. FCE, México D.F, 2012).

[550] Ibid., pp. 188-200.

[551] Recientemente se ha reeditado en castellano el primer tomo de ésta obra de Bayle: Cfr. BAYLE, Pierre. *Diccionario Histórico y Crítico*. Tomo I. GARCÍA NORIEGA, Benito (eds.) KRK, Oviedo, 2012.

[552] ISRAEL, J. I. *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la modernidad (1650-1750)*. Op. cit. p. 203.

pasaría a ocupar junto a ella el *primer puesto.* Así como muy pronto también lo haría Alemania.[553]

Por otra parte, también se ha de indicar que la censura política y religiosa fue un fenómeno de crucial importancia en el origen y desarrollo de la *Revolución del Dominio*. La censura fue, como indica como ha indicado el historiador Johnathan Israel, "*un factor decisivo que modeló el surgimiento del pensamiento radical en Europa*".[554]

El clero, cada vez con menor fuerza y *predicamento*, ya sólo podía limitarse a prohibir obras, que incluía en su "*INDEX Librorum Prohibitorum*", pero que, en su ejercicio inquisidor sólo lograban animar más al pueblo a la lectura de los libros *marcados*, al tiempo que hacer que el anticlericalismo fuera en aumento.[555]

En cualquier caso, la cultura francesa de la época, atravesaba un periodo de plena efervescencia, en el que todo apuntaba a que ya parecía inexorable que se iba a producir una profunda transformación cultural en Francia.

IV. La respuesta

Dentro de este contexto, hubo quienes supieron "*leer bien los tiempos*", quienes encontraron el modo de transformar drásticamente la situación y que además estaban decididos a hacerlo.

Los ilustrados liberales que en la segunda mitad del siglo XVIII protagonizaron la *Revolución de la Retórica*, concebían su tarea como la de una completa

[553] Ibid., p. 653.

[554] El historiador británico ofrece un preciso recorrido por el estado de la censura en la Francia de nuestro contexto. (Ibid., pp. 134-158).

[555] Pero no ha de pensarse que las élites progresistas burguesas (*los* Voltaire, Montesquieu, Turgot etc.) deseaban el fin de la censura, sino que la consideraban necesaria y la defendían. De lo que estaban en contra era de que fuera acometida por la iglesia y que sus libros fueran los prohibidos. Así lo ha explicado John Bury: *"No se quejaban de la validez de la censura, aunque sufrieron bajo su tiranía, no deseaban abolirla. Solamente se quejaban de que fuera usada contra la razón y las luces, es decir, contra sus propios escritos; y si el Parlamento hubiera suprimido las obras de sus adversarios oscurantistas, se hubiesen congratulado de que el mundo marchase rápidamente hacia su perfección"*. (BURY, J. *La idea del progreso*. Op.cit., p. 183).

renovación a todos los niveles[556], y no exclusivamente de Francia, sino de todo el planeta. Por ello, estos ilustrados se consideraban -y no se equivocaron- *fundadores* de un *nuevo mundo*. Esta labor *universalista* estaba en ellos imbricada en la idea de que su tarea también consistía en el combate contra la *tiranía*, y en este sentido se sentían como *héroes* modernos. Sus enemigos eran el *Antiguo Régimen*, el *Absolutismo* y la *Inquisición* y cualquier otro elemento de poder que viniera de mano de la *aristocracia* o de la *Iglesia*, y, en definitiva, de todo aquello que consideraban como "*antiguo*".

Según nuestro parecer, lo más sorprendente de la línea de pensamiento de la que vamos a hablar, es ver cómo un grupo de hombres, apoyándose en unas tendencias que detectaron en parte de la sociedad de su tiempo (críticas al *absolutismo*, animadversión al clero etc.) fueron capaces de recoger y canalizar esas inclinaciones hacia una misma dirección y objetivos, ofreciendo al pueblo francés un modo nuevo de entender la vida social y política[557]. Pero como veremos, la canalización o *re-proyección* de los anhelos populares que ya estaban en la atmósfera de aquel tiempo, traerían efectos perfectamente contrarios a aquello que se anhelaba". [558]

---

[556] *"El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes y un arte autónomo acorde con su lógica interna"* (HABERMAS, Jürgen. "*La modernidad, un proyecto incompleto*", en VVAA, *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985, pp. 20-28.).

[557] SOBOUL, A. *La Revolución Francesa*. Op.cit. pp. 113-126.

[558] Salvando unas enormes distancias, quizás nos pueda ayudar a comprender la situación política francesa de nuestro periodo un fragmento de Julián Marías en el que habla del sistema bipartidista estadounidense y de la polaridad entre republicanos y demócratas. Lo escrito en él, no deja de servirnos, en cierta medida, para aproximarnos a la disputa retórica que aconteció en nuestro contexto: "*Toda campaña electoral se compone de dos partes: crítica del partido opuesto -o de su denominador común si son varios- y presentación del propio programa. […] En cuanto a los programas, los republicanos se cuidan menos de formular el suyo, ya que «está ahí»; y los demócratas, por el contrario tienen que esforzarse por inventar y persuadir. No les queda más remedio que intentar ser innovadores y usar la imaginación. Esta es su fuerza y su debilidad, porque cuando la imaginación es deficiente se vuelve negativa, se convierte en un «anti», se hace parasitaria de la posición combatida*". MARÍAS, Julián. *Innovación y Arcaísmo*. Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 138

2.2 HERMENÉUTICA DE LA REVOLUCIÓN DEL DOMINIO

Cuando afirmamos que nuestra explicación del proceso narrado en este capítulo posee un enfoque eminentemente *político*, y no es tanto por la profundidad o novedad de la carga política que desde él se generó, sino por la obsesión que palpitaba detrás de esta *línea de pensamiento* por obtener el *poder*, el *dominio político.*

Ya hemos comentado que el pensamiento burgués adquiere en el caso francés una singular forma de expresarse. Se trata de un pensamiento que tenderá hacia la dominación gubernamental, social, estatal, a la posesión, a la manipulación, al control, a la instrumentalización del hombre y su naturaleza. De ahí que hayamos denominado a este proceso, la *Revolución del Dominio*.

Pero la *Revolución del Dominio* de la que hablamos puede ser interpretada de manera oportuna desde distintas maneras y distintas perspectivas. Como pronto veremos, a este capítulo le podríamos haber denominado de diversos modos: «*Revolución de la Retórica*», «*Revolución de la Razón»*, «*de los Derechos*», "*del Ciudadano*", o "*del Estado*", pues, de una manera u otra, estas otras opciones también nos servirían para modular adecuadamente el discurso y para referirnos a aquello que aquí nos proponemos explicar. Con todo, pensamos que todas estas alternativas guardan un nexo común, que es precisamente el afán dominador-político que late tras ellas, y por eso hemos optado finalmente por el título de *"Revolución del Dominio"*.

A continuación, vamos a intentar explicar de una manera sencilla, algunas de estas diferentes perspectivas que presenta este pensamiento poliédrico francés, y lo vamos a hacer, teniendo como punto de referencia, dos de sus conceptos elementales (el de *razón* y el de *libertad*), así como dos objetivos (el de *destruir el pasado*, y el de *controlar el futuro*).

Comencemos, explicando por qué decimos que esta línea de pensamiento es una *Revolución de la Retórica*.

I. Revolución del Dominio como «Revolución de la Retórica»

La afirmación de Heidegger de que "*las palabras son a menudo en la Historia más poderosas que las cosas y los hechos"*[559]*,* cobrará especial relevancia en el proceso aquí narrado, puesto que la *Revolución del Dominio* que se dio en la Francia de nuestro periodo, fue a su vez una «*Revolución de la Retórica»*. Hacemos esta afirmación ya que pensamos que el proceso francés que ahora nos ocupa, demuestra con nitidez que el lenguaje puede obtener absoluta primacía sobre el curso de los acontecimientos en una fase concreta de la historia. Ciertamente, desde el modo en el que se utilizó el lenguaje en este periodo, podemos comprender toda la dialéctica interna de la *Ilustración*, así como los logros y fracasos que fueron alcanzados.

La «*retórica*» es *el arte del lenguaje*. Con ella, el ser humano es capaz de adquirir unas mayores cuotas de eficacia en la trasmisión de su mensaje, ya sea oralmente o por escrito. Como es sabido, la *retórica* fue una más de las herencias recibidas de nuestros prolíficos padres griegos y romanos, quienes, mediante la reflexión y el análisis dedujeron muchos de los engranajes que permiten al emisor del mensaje convencer, persuadir o emocionar al *Otro*. Es el *retórico* un *lenguaje* sistematizado y dirigido para generar un efecto *controlado* o *intencionado* en el receptor. En definitiva, como indica Quintiliano, la *virtud* [*virtus*] de la *retórica*, consiste en "*el beneficio"*.[560]

El estudio de *retórica*, nos pone al alcance de la mano un vasto repertorio de herramientas destinadas a los distintos fines que con el lenguaje nos

[559] La cita es reproducida por Alfonso López Quintás (en, *El secuestro del lenguaje*. APCH, Madrid, 1992, p. 8), que extrae y traduce de HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche,* Tomo I, Neske, Pfullingen, 1961, p. 400.

[560] El gran maestro hispanorromano de la oratoria, Marco Favio Quintiliano, contrapone la *retórica*, que es el "*arte del bien decir"* [*ars bene dicendi*] a la *gramática*, o la "*ciencia del recto hablar*" [*scientia recte loquendi*], y basa su distinción en las virtudes de cada una de ellas: la virtud de la gramática será la «*corrección*», y la de la Retórica, el «*beneficio*». La obra "*Institutionis oratoriae"* de Quintiliano está disponible *online* en la *Biblioteca Virtual Universal* en www.bibliotecauniversal.org. Aunque quien tenga un especial interés en el autor deberá recurrir a la que es considerada (hasta la fecha) como la mejor edición (bilingüe) que se ha hecho en castellano de esta obra y que es la de Alfonso Ortega Carmona (*QUINTILIANO DE CALAHORRA*. *Obra completa*. Libro XII. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996-2001).

propongamos. Estos *útiles* se basan en aspectos conceptuales o lingüísticos que enriquecerán el discurso, ya sea dotándolo de belleza, de claridad, de astucia, de pasión o contundencia, o de todos estos rasgos al mismo tiempo.

Dicho esto, ha de entenderse que con la *Revolución de la Retórica* de la que hablamos, no nos referiremos al *estudio* o la *historia* de la *retórica*. Si a este pensamiento *revolucionario* francés lo llamamos así, se debe a que durante el proceso aquí relatado el lenguaje se *ideologizará* sobremanera y se convertirá en el protagonista de las transformaciones políticas que sobrevendrían en la Francia revolucionaria de los siglos XVIII y XIX.

En esta línea de pensamiento, se acotará la significación clásica del concepto de «*retórica*», para referirnos al "*arte del buen decir*", pero ya únicamente dirigido a *persuadir*, y no tanto *trasmitir* o *alumbrar* ideas. Es decir, la principal finalidad de la retórica francesa sería la *«manipulación».*[561] En este sentido dirá Levinas:

> *"La retórica* [...] *aborda al Otro no de frente, sino oblicuamente, no ciertamente como una cosa, ya que la retórica sigue siendo discurso y que, a través de todos sus artificios va hacia el Otro, solicita su asentimiento. Pero la naturaleza específica de la retórica (de la propaganda, de la adulación, de la diplomacia etc.) consiste en corromper esa libertad. Por esto es violencia por excelencia, es decir, injusticia".* [562]

La *retórica ilustrada* francesa poseerá un tono seductor, atractivo, casi *publicista,* que se expresará en los famosos salones culturales de la época, en sus tertulias literarias y disertaciones científicas, en los teatros y la poesía, en pintura u obras

[561] De este modo se ha referido a la manipulación lingüística, Álvaro Abellán, profesor de "*Teoría de la Comunicación*" en la *Universidad Francisco de Vitoria* de Madrid: "*La manipulación no sólo es cuestión de conseguir una vez algo concreto, sino una actitud habitual o constante del manipulador. Por lo tanto, no cabe entenderla sólo como una acción circunstancial orientada a un logro puntual, sino más bien como una actitud que pretende adquirir dominio sobre el otro y, para ello, trata de anular su creatividad personal, confundir su inteligencia y debilitar su voluntad. Es definitiva, trata de convertir a la persona en mero individuo desorientado, y a las comunidades en mera masa*". (ABELLÁN BARRIOS, Álvaro. *Crítica, fundamentos y corpus disciplinar para una teoría dialógica de la comunicación*. FUE, Madrid, 2012, pp. 376-377).
[562] LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 93.

musicales. Como veremos al hablar de los "*enciclopedistas"*, los revolucionarios franceses supieron interpretar de manera magistral los anhelos colectivos y cómo orientarlos hacia sus propios objetivos[563]. Se caracterizaron por su enorme habilidad para conectar con toda la *masa popular*, desde las élites aristocráticas al campesinado, incluida una parte del clero. Las dotes de comunicación de estos hombres eran formidables y les permitieron convertirse en los grandes diseñadores del cambio[564].

Hemos señalado que el *afán de dominio* que palpitaba tras la *Revolución de la Retórica*, postulaba una reinterpretación de la *historia* y de los todos los ámbitos del hombre (política, cultura, arte, moral, etc.), pero también una *negación de la historia* misma, o para ser más exactos, una *negación del pasado*.

Y es que si algo caracterizó a la gran parte de *retóricos* franceses de este periodo fue una hostilidad *selectiva* hacia el pasado. Los instrumentos comunes para culminar tal proyecto de *negación*, estaban forjados en el uso que se le dio al *lenguaje* y el juego de ciertas *palabras-talismán* que aparecerán insertadas en un discurso *racionalizado* al servicio de los intereses de fondo: "*razón*", "*libertad*", "*derechos*", "*igualdad*", "*democracia*", "*moderno*", "*progreso*", "*ciencia*", "*universalidad*", "*tolerancia*", "*Ilustración*", "*justicia*", "*felicidad*", "*ciudadano*", "*moderno*", "*fraternidad*", etcétera.

[563] El psiquiatra escocés James A.C Brown ha explicado cómo funcionan los mecanismos de la retórica a este respecto: "*Nadie puede crear emociones que previamente no existen, y el propagandista se limita a evocar o estimular, del espectro total existente en su auditorio, aquellas actitudes adecuadas para sus fines, actitudes que pueden ser innatas, pero que más comúnmente son socialmente adquiridas*". BROWN, James A. *Técnicas de Persuasión*. CGFE, Buenos Aires, 1965, p. 24.

[564] Así cuenta Carlos Valverde en qué consistió la habilidad de los filósofos franceses que protagonizaron esta *Revolución de la Retórica* de la que hablamos: "*Los franceses, de genio siempre curioso e inquieto, buscadores infatigables de algo nuevo, capaces de vivificar y hacer atractivas las ideas más áridas, recogieron el pensamiento inglés, lo asimilaron y luego lo expresaron en formas múltiples, desde la poesía al teatro, desde la novela al tratado filosófico, desde las cartas de viaje hasta la historia. Cualquier género literario era bueno para crear una conciencia cultural*" (VALVERDE, Carlos. *Génesis, Estructura y Crisis de la modernidad*. BAC, Madrid, 1996, p. 186).

Como se puede apreciar, algunas de esas *palabras* se corresponden con varias de las ideas principales que hemos señalado en la *sección* anterior, por eso no necesitamos explicarlas ahora

a) **Las «*palabras-talismán*»**

Las lenguas occidentales, desde los griegos, han sido esculpidas mediante la reflexión teórica sobre sí mismas, pero, por su propia naturaleza abstracta, sumamente abiertas a la retórica, se prestan con facilidad *encantamiento de la realidad*[565]. El uso de *palabras talismán*, suele estar ligado a promesas insaciables, a ideas que escapan de toda referencialidad objetiva, pues quedan desbordadas por su propia significación y se filtran por los terrenos del pensamiento, calando hondo en las estructuras sobre las que se fundamentan las mentalidades de los hombres.

Así define Alfonso López-Quintás qué son las palabras-talismán:

> "*En cada época existen vocablos que, por diversas razones, se cargan de un prestigio tal que se evaden a toda revisión crítica y se convierten en el suelo intelectual sobre el que se mueven confiados hombres y grupos sociales. Ejercen función de polos en torno a los cuales se vertebra la vida humana en cuanto a pensar, sentir, querer, actuar*".[566]

Partiendo de este fragmento, afirmamos que nos resulta sensacional la habilidad que desarrolló la *mentalidad burguesa* para proyectar en la sociedad Occidental su propia forma de ver el mundo (su voluntad, sus propósitos, sus miedos y

[565] Al respecto, dice el ilustre filólogo clásico y lingüista español Antonio Tovar lo siguiente: "*El indoeuropeo tenía esas palabras que eran «palabras-fuerza», palabras que, por sí, podían ser mágicas; y con la mentalidad racional de los griegos, muy pronto ya, en Homero mismo, se convierten simplemente en instrumento de pensamiento, en* [...] *«palabra-signo». De modo que los griegos son los primeros que convirtieron la« palabra-fuerza» en «palabra-signo», y naturalmente una vez que manejamos «signos», manejamos -creemos manejar- verdades objetivas, la palabra se vuelve objetiva.* [...] *Con esa racionalización de la lengua, se hizo posible el pensamiento racional*". (Cita extraída de la conferencia "*El canto y el Relato*" de Antonio Tovar, Fundación Juan March, minuto 28´45-29´23, disponible en el archivo *online* que dispone la Fundación en www.fundacionmarch.es).

[566] LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *El secuestro del lenguaje*. Op.cit., p.200.

esperanzas) por medio de una serie de «*palabras talismán*», que, desde el siglo XVIII hasta este preciso momento en el que escribimos, han ejercido una determinante influencia el desarrollo del curso de la *historia de occidente*. Las naciones de nuestra civilización, se han alimentado de ellas y todas nuestras democracias han trazado sus directrices a partir de esta serie de *palabras-fuerza*.

Con el juego retórico mediatizado por las *palabras talismán*, la burguesía europea y muy especialmente la francesa, fue capaz de crearse -con destreza extrema- una armadura retórica que aun hoy día sigue prácticamente siendo inexpugnable. Como sabemos, en el *imperio democrático* de la *mentalidad burguesa* resulta en extremo complicado –e incluso peligroso- el sometimiento a crítica de conceptos como las *libertades individuales*, los *derechos humanos*, la *separación de poderes* o la *democracia*. En la *retórica burguesa* estos conceptos están mecanizados en una lógica interna y en unos resortes de retroalimentación (encabezados por los *medios de comunicación* y la *opinión pública*) que hacen que su sistema de ideas se sostenga a sí mismo y se torne impenetrable.

De las tres líneas de pensamiento (francesa, inglesa y alemana) que en esta sección nos ocupan, fue –a nuestro juicio- la francesa (seguida por Alemania) la más vanguardista en el diestro y poderoso empleo de las *palabras-talismán* sobre las masas. Quizás, el motivo por el que en Francia fraguó mejor este tipo de *retórica*, lo podamos encontrar en el siguiente fragmento de López Quintás:

> "*Los vocablos «talismán» triunfan en un clima de ambigüedad porque su peculiar poder sugestivo lo adquieren merced a la fascinación que ejercen las promesas indefinidas. (...). Tal poder sugestivo produce emoción, que es la sensación de estar ante algo trascendente, verdaderamente importante y valioso. Esta fascinación de lo recóndito prometedor constituye una especie de «mística», la impresión oscura de hallarse en tierra no hollada, rodeada de un misterio especial. La palabra «talismán» gusta de mostrarse como algo emboscado, a fin de*

presentar el atractivo secular que posee el bosque merced a su espesura misteriosa. «Lucus a non lucendo», decían los antiguos".[567]

Del párrafo, queremos extraer ahora dos ideas principales:

- En primer lugar, dice López Quintás, las *palabras-talismán* triunfan especialmente en "*un clima de ambigüedad*". La ambigüedad, es un modo de confusión. Como hemos visto anteriormente, si algo caracterizaba este periodo francés del que hablamos, era por la confusión social imperante. Por ejemplo, esa confusión partía de la propia monarquía, la nobleza o el clero, que parecían haber perdido su rumbo. A eso había que sumarle el descontento social, el rencor creciente que emanaba de las desigualdades sociales, la crisis económica generada por la inflación, el aumento demográfico que masificaba las ciudades (sobre todo Paris) etc. En definitiva, todo ello generaba en la sociedad, un fuerte anhelo de cambio, así como un ambiente de confusión enormemente propicio para la *demagogia* y la *manipulación*.

- La segunda idea a destacar del fragmento, es el carácter *místico* que adquieren las palabras talismán. Sin duda, el pensamiento retórico francés articuló todos sus principales discursos, otorgando a una serie de conceptos significación religiosa, mediante la que se convertirían en dogma de fe.

Por otra parte, y atendiendo a esta última idea, algunos autores, como por ejemplo Karl Löwith (en "*Weltgeschichte und Heilsgeschehen"*, 1953)[568] hace tiempo que advirtieron que muchas de estas *palabras-fuerza* que emplearon los ilustrados franceses, provenían directamente de la *secularización* de conceptos cristianos. Y

[567] LÓPEZ QUINTÁS, A. *El secuestro del lenguaje*. Op.cit., p. 203.

[568] La tesis principal de la obra de Löwith gira en torno la nueva interpretación inmanentista que se en la modernidad se le otorga al concepto cristiano de «*escatón*» [σχατον] (Cfr. LÖWITH, Karl, *Historia del Mundo y Salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz, Buenos Aires, 2007). En este sentido, también encontramos otros trabajos muy interesantes como el desarrollado por Dale Van Kley sobre la influencia poliédrica del cristianismo en el proceso revolucionario francés (cfr. VAN KLEY, Dale. *Los orígenes religiosos de la revolución francesa*. Encuentro, Madrid, 2002).

es que los *revolucionarios racionalistas* no dejaron de construir la mayor parte de su ideología sobre principios como el de *libertad*, *igualdad* o *fraternidad*. Su discurso estaba minado de ellos, aunque la *retórica revolucionaria* era incapaz de verlo, u ocultaba toda posibilidad de parentesco con el *cristianismo*.

A nuestro juicio, aquí reside la clave que mejor explica el éxito que obtuvo la *retórica revolucionaria* francesa, pues supo aprovechar los mecanismos eclesiales, así como su lenguaje, para enhebrar los filamentos de su afilada retórica. Su discurso se convertía de esta manera en un *sustituto* de la religión[569]; Una religión laica, en la que la *diosa Razón* ocupaba el escalón más alto de su *panteón ilustrado*, y en la que los revolucionarios eran los únicos capacitados para interpretar los designios de la nueva divinidad.

Como una fuerza vírica, la *Revolución de la Retórica,* tomó parasitariamente su «*energía*» [ένέργεια] de conceptos presentes en las estructuras del pensamiento occidental durante más de un milenio, al tiempo que, con esos mismos conceptos, las intentaba destruir.

Así mismo, en esa *imitación* de los conceptos cristianos, residiría *a posteriori* el principal motivo por el que estos conceptos se volverían críticos, se desarbolarían y enajenarían. La razón reside en que si estos conceptos son desprendidos de una orientación *trascendental* (metafísica), se desvirtúan y se desligan también con suma facilidad de los significados originarios en los que están enraizados, convirtiéndose en conceptos dogmáticos y meras herramientas de dominio.

b) Razón y Libertad

Esta deformación o alienación de las notas esenciales de los conceptos a los que las *palabras-talismán* se referían, puede verse de manera perfecta en lo que

[569] Michael Burleigh dice al respecto: "*El discurso de la Revolución estaba saturado de terminología religiosa. Palabras como catecismo, credo, fanático, evangelio, mártir, misionero, propaganda, sacramento, sermón, exaltado, se trasladaban del marco religioso al político.* (BURLEIGH, Michael. *Poder Terrenal: religión y política en Europa*. Taurus, Madrid, 2005, p. 104).

sucedió con dos de ellas, que además las consideramos las *palabras-talismán* o *palabras-fuerza* más importantes de la *retórica francesa* (pues todas las demás estaban, de un modo u otro en dependencia de ellas). Nos referimos a la "*razón*" y la "*libertad*". De ellas ya hemos hablado en la *sección* anterior.

Recuérdese, que hemos indicado que tanto la *libertad* como la *razón* fueron concebidas dentro de nuestro contexto de manera tal que eran fuente de contradicciones. Y precisamente desde el pensamiento francés de nuestro periodo, se desarrolló la mayor contribución a estas problemáticas, ya que dentro de esta línea burguesa de pensamiento ambos conceptos serían encadenados a la esfera política y sometidos a la obsesión por *el poder*.

Así, desde el pensamiento francés -y aunque pueda resultar del todo exagerada la afirmación- la *razón* se convertiría en *irracionalismo*, y la libertad en *tiranía*.

Veamos a continuación con algo más de detalle, las ideas en las que apoyamos nuestra postura en los dos epígrafes siguientes.

II. Revolución del Dominio como «*Revolución Racionalista*».

En el «*racionalismo»,* entendido de manera genérica*,* el criterio de certeza sobre la realidad que el ser humano puede llegar a alcanzar, pasa por que las ideas se ajusten a las *medidas* de la *razón*. En esta doctrina, el mundo es un falseador de la *realidad* y la *razón* el filtro necesario para *desencantarlo*.

Descartes, es su "*Discours de la Méthode*"[570], decía que las experiencias sensoriales, así como las costumbres y las opiniones que se toman por veraces, a menudo resultan engañosas[571]. El *racionalismo* parte del hecho de que los sentidos nos ofrecen una imagen dinámica, cambiante, e incluso a veces caótica de la realidad, y por tanto, imperfecta y falaz. Por eso, para el *racionalista* el

[570] Cfr. DESCARTES, René. *Discurso del Método*. Espasa Calpe, Madrid, 1991.

criterio de verdad no puede depender de los «*sentidos*», ya que estos no desempeñan un correcto papel mediador entre la realidad y el pensamiento.

Afirmará el *racionalista* que el hombre necesita de la *supremacía de la razón* en el *acto del entendimiento* humano, con objeto de evitar que se aferre a ideas o impresiones que no se adecúen con el sistema *lógico-sistemático* y que le permitan discernir entre *lo verdadero* y *lo falso*.

Por otra parte, en el *racionalismo estricto* (en donde la *razón es* considerada universal y absoluta, única *luz y verdad* para el hombre), la dimensión temporal de *lo real* está anulada, y la realidad, dentro de esta postura, se convierte en una entidad *parmenidea*, pues queda expulsada fuera del tiempo y el espacio. Como en el *racionalismo* la magnitud temporal queda metafísicamente excluida, también, por tanto, lo estará la *historia*. En todo caso, para el *racionalista*, la *historia* sólo podía tener ya sentido o interés en si era considerada como el proceso destinado a conducir a la humanidad hacia el *imperio de la Razón* (es decir, si la historia estaba imbricada con la idea de *progreso* de la que ya hemos hablado).

Los intelectuales franceses que dotarán de un cuerpo filosófico y doctrinal a la *Revolución del Dominio* (y de los que luego hablaremos) pretendían construir un nuevo futuro a costa de la reinterpretación o la destrucción del pasado. Y para justificar semejante tarea, utilizaron -de manera abusiva- el concepto de *razón.*

Así ha explicado el lingüista y especialista en retórica Chäim Perelman en qué consistió la ilusión racionalista:

> "*El siglo XVIII francés y alemán nos proporciona el ejemplo de una tentativa -ciertamente utópica, pero sin duda emocionante-, de asentar una catolicidad basándose en un racionalismo dogmático, que permitiera asegurar los fundamentos sociales estables de una humanidad convencida de los principios racionales. Este intento de resolver, gracias*

[571] *"Pues en último término, despiertos o dormidos, no debemos dejarnos nunca persuadir sino por la evidencia de la razón. Y nótese bien que digo de la razón, no de la imaginación ni de los sentidos* […]". Ibid., p. 73.

> *a la razón, todos los problemas que plantea la acción, aunque contribuyó a la generalización de la instrucción, fracasó por desgracia, porque en seguida se observó que la unanimidad era precaria, ilusoria o, incluso, impensable*". [572]

La última parte del fragmento nos ayuda a introducir otro problema de enorme gravedad que presenta el *racionalismo*. Desde la *razón pura* -si ésta existiera- se puede justificar cualquier acto humano. La *razón*, por sí misma, constreñida a mera lógica, reducida a un engranaje sistemático, permite la justificación moral de casi cualquier idea o comportamiento, incluso los más aciagos[573].

En definitiva, con la *Revolución del Dominio*, nuclearmente hermanada con el *racionalismo*, lo que se produce es una desviación de la *razón humana*, que queda desasistida de la unidad de la experiencia, y que se dirige e instrumentaliza en favor de la propia ideología.

III. La Revolución de la Retórica como «*Revolución Libertaria*»

Lo que acontece en Francia a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, puede ser también considerado como una «*Revolución Libertaria»,* pues esta línea de pensamiento decía tener el propósito de liberar a los hombres de los yugos que le asfixiaban. Y para ello, se consideró necesario quebrar todo poder establecido[574].

Los *libertadores* de Francia, entendieron que eran múltiples, y de muy diverso calado, las cadenas que había que cercenar: aquellas que ataban al pueblo al *absolutismo*, a la nobleza, a la Iglesia, a la moral, a la pobreza, a la injusticia, y casi incluso a la tristeza. En ese sentido, y aunque no fuera la intención de la

---

[572] PERELMAN, C., y OLBRECHTS-TYTECA, L. Op.cit., p.109.

[573] *Si se desea profundizar en esta idea,* véase: KOLAKOWSKI, Leszek. *El racionalismo como ideología y ética sin código.* Ariel, Barcelona, 1970.

[574] El sociólogo e historiador Inmanuel Wallerstein ha afirmado que "*la revolución creó una situación de quiebra del orden público", convirtiéndose así en el primer movimiento antisistema"* de la historia moderna. (WALLERSTEIN, Inmanuel. *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI, Madrid, 2010, p. 154).

mayoría de ellos, los revolucionarios (intelectuales y políticos) franceses, además de *libertadores*, se convirtieron en *libertarios*[575].

Anteriormente, ya advertimos sobre cómo la *libertad* para los hombres de nuestra época, fue interpretada desde la forma que le es propia a la *mentalidad burguesa*. Es decir, aquella que entiende la *libertad* como *libertad de maniobra* (*hacer lo que se desee hacer*).

Como también se ha dicho, la *burguesa* es una *mentalidad* eminentemente *ciudadana*. Por eso, esta «*revolución libertaria»* también sería una «*revolución del ciudadano*». Tal afirmación se yergue sobre el hecho de que, con la ruptura del *Antiguo Régimen*, *el ciudadano* deja de entenderse como un mero súbdito, siervo o vasallo para tomar parte del Estado y pasar a convertirse en *soberano.* Es decir, la *Revolución del Ciudadano* es una *revolución burguesa* por la conquista de la *soberanía nacional*[576].

En el paso *de súbdito a ciudadano* que acontecería en Francia desempeñó un papel relevante la retórica de los «*enciclopedistas»,* de quienes hablaremos muy pronto. No fue casual el uso que hicieron de la palabra "*ciudadano*", sino que se trataba de una pieza muy pensada en el plan de ingeniería social que la intelectualidad revolucionaria había diseñado. La postulación del *ciudadano* como *soberano*, implicaba las connotaciones de *libertad*, *cosmopolitismo* y *tolerancia* tan propias del modo de vida de la *ciudad-burguesa*.

---

[575] Sobre el carácter libertario de la "*Revolución Francesa*" dice Arendt: "*Cuando los hombres de la Revolución Francesa decían que todo el poder reside en el pueblo, entendían por poder una fuerza natural, cuya fuente y origen estaban situadas fuera de la esfera política, una fuerza que había sido liberada en toda su violencia por la Revolución, y que había barrido como un huracán todas las instituciones del Antiguo Régimen. La intensidad con que operó esa fuerza los llevó a considerarla sobrehumana y a concebirla como el resultado de la violencia acumulada de una multitud que se movía al margen de toda obligación y de toda organización política*". ARENDT, H. *Sobre la Revolución*. Op. cit. pp. 297-298.

[576] Al respecto de lo dicho en todo esta párrafo, comenta Albert Soboul en "*La Révolution français*" (1981): "*El progreso de la Ilustración minaba las bases ideológicas del orden establecido al mismo tiempo que afirmaba la conciencia de la clase burguesa; su buena conciencia: como clase en ascenso, con fe en el progreso, estaba convencida de representar el interés general, y de asumir las cargas de la nación; como clase progresiva ejercía una atracción victoriosa tanto sobre las masas populares, como sobre los sectores disidentes de la aristocracia. Pero la ambición burguesa, llevada por la ambición social y económica, topaba con la letra aristocrática de las leyes y de las instituciones*". SOBOUL, A. *La Revolución Francesa*. Op. cit., p. 12).

Por ello, esta *Revolución Libertaria* fue a su vez una «*Revolución de los Derechos*», que en la segunda mitad del *dieciocho* francés se exigieron, se pregonaron, se proclamaron, se combatieron. Ciertamente, otra característica fundamental de este periodo francés, fue su tendencia a la estipulación política de derechos individuales y sociales. La "*Declaración de los Derechos del hombre y el ciudadano"*, que trataremos después, será la consagración de esta *Revolución de los derechos*.

Tanto los *derechos* del ciudadano promulgados y acorazados por esta *Revolución Libertaria* que caracterizó al pensamiento francés, estaban revestidos del concepto de «*libertad*»; pero, en la noción (manipulada, tergiversada) de *libertad* que se empleó, se camuflaba normalmente el *afán de dominio*.

Hemos de aclarar que, cuando afirmamos que el *afán de dominio* se escondía tras la palabra "*libertad*", no nos referimos a que existiera una premeditada voluntad de engaño, ni a que no hubiera una voluntad sincera de esa libertad por parte de sus promotores. Lo que decimos es que en el *modus operandi* de la *mentalidad burguesa* y en la politización de la idea de *libertad*, se termina por imposibilitar todo aquello que, *a priori*, se atribuye a este concepto. Con estas palabras lo ha explicado el historiador Joseph Lortz:

> "*La libertad fue proclamada delirantemente en su triple forma de «libertad, igualdad, fraternidad». Sin embargo este trinomio se convirtió en letra muerta: la fraternidad, es decir, el amor como delimitación e iluminación positiva de los otros dos valores, avanzó escasamente. De esta manera, y por su lógica interna (basada en el individualismo egoísta), este hecho, llevado a cabo por la Revolución francesa y tan importante para la historia universal –a saber: la proclamación de la libertad igualitaria de todos los hombres y de su igualdad ante la ley-, fue gravísimamente violado, conduciendo a resultados diametralmente opuestos".* [577]

[577] LORTZ, J. *Historia de la iglesia desde la perspectiva de Historia del pensamiento*. Tomo II "*Edad Moderna y Contemporánea*". Op.cit., p. 417.

En el *encantamiento* al que fue sometido el concepto de *libertad* -y que aún continúa-, se pierde la verdadera significación de la misma, se desvanece. Al convertirse en *ideología*, la *libertad* entrará en contradicción consigo misma, se *positiva* o *cosifica*. La *libertad* como *«ideología»* dejará de ser una propiedad constitutiva del ser humano y pasará a convertirse en una *doctrina* o *normativa* basada, al fin y al cabo, en el *dominio*.

En estos términos se refería Adorno a la *manipulación* que desde la *retórica burguesa* se hizo de la idea de *libertad*:

> "*Los hombres han manipulado de tal forma el concepto de libertad que acaba en el derecho del más fuerte y más rico a quitarle al más débil y más pobre lo poco que aún tiene. El intento de cambiar algo de esto se considera una intromisión intolerable en ese dominio de la individualidad que, a consecuencia de aquella libertad, se ha deshecho en una nada administrada*".[578]

Por este motivo, *los derechos* a los que apuntaba la *línea* francesa de *pensamiento* tampoco escaparían a esa lógica posesiva. El afán de sentar jurisprudencia positiva en la moral, no es sino una *cosificación* de lo más propiamente humano.

IV. Revolución del Dominio

Todo lo apuntado hasta ahora nos hace ver cómo el pensamiento francés característico del contexto que tratamos, se basaba en última instancia en el dominio de la esfera política, y estaba calculadamente dirigido al derribo de todo aquello que sea distinto a lo propio.

Como hemos comentado, la *Revolución del Dominio* se sirvió de palabras como "*libertad",* "*igualdad"* o "*razón"*; con las que se desencadenaron los efectos contrarios que éstos conceptos propugnaban: por ejemplo, "*El Terror*"

[578] ADORNO, T. *Minima moralia*. Op.cit., p. 263.

revolucionario o las campañas napoleónicas fueron el paradigma de la intolerancia, la violencia, el fanatismo, el odio, o la barbarie.

El *pensamiento revolucionario del dominio* se convertía así en una fuerza *homogeneizante*, de la que nadie podía escapar sin ser tachado de "*antiguo"*, "*fanático"*, "*irracional"* o "*antiliberal"* por parte de la élite intelectual del momento en un principio, y por la mayoría del cuerpo social después.

Como veremos, las propia lógica interna de todo el proceso, parece dirigida a la dominación del *Otro,* y de *lo Otro* (de lo distinto). En el juego retórico que se desarrolló en este periodo de Francia, se abogaba por el *diálogo*, pero primaba la *dialéctica*, la confrontación, la ruptura.

Todo lo mencionado, hace que no nos resulte azaroso que la *Revolución del Domino* fuera también la principal impulsora del concepto de *Estado Moderno*, del que ante ya hemos comentado algunos aspectos en el capítulo anterior. Como hemos mencionado los Estados actuales han sido fruto de un largo proceso histórico[579], pero sería a partir del trabajo desarrollado por intelectuales franceses del siglo XVIII y de la "*Revolución Francesa*" cuando adquiriría un verdadero impulso.

Aunque encontramos antecedentes fundamentales que no podemos explicar ahora (como por ejemplo, los modelos estatales basados en el concepto de soberanía que fueron ideados por Bodino, Hobbes o Locke[580]) sería en el siglo XVIII, cuando la discusión por la *Teoría Política* comenzó *"a ser obsesiva*" en Francia, como explica el politólogo George Sabine[581], y cuando se acometió una ingente labor en

[579] Para una introducción algo más pormenorizada al desarrollo jurídico del concepto de *Estado*, véase: Cfr. NAEF, Werner. *La idea de Estado en la Edad Moderna*. Comares, Granada, 2005.

[580] Sus obras de referencia en la Teoría Política fueron "*Les six libres de la République*", de 1576 (BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Tecnos, Madrid, 2006) "*Leviathan*", de 1651 (HOBBES, Thomas. *Leviatan*. Losada, Oviedo, 2003) y "*Two Treatises on Goberment*", de 1689 (Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

[581] Sabine habla de un "*renacimiento de la Teoría Política francesa" en el siglo XVIII*, que achaca especialmente a la decadencia del gobierno de Luis XIV: […] *En el siglo XVIII la teoría política tuvo su epicentro en Francia. Este hecho constituía por sí sólo una revolución, ya que aunque la filosofía francesa había encabezado en la época de Descartes la emancipación científica* […] *no había tenido nada que decir en materias políticas y sociales. La decadencia del gobierno absoluto*

el desarrollo de las nociones de *Nación* y de *Estado* que se expandirían al resto de Occidente.

Este proceso de reformulación política vendrá de la mano del movimiento ilustrado[582], y especialmente y de los propios "*enciclopedistas*", al igual que del resto de activistas implicados en la *Revolución francesa* y en las distintas recomposiciones políticas que se hicieron tras ella. Así mismo, los nuevos planteamientos estatales, recibirían un aliciente extraordinario de la "*Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América"*[583] (1876) y su alzamiento contra el imperio británico. Pero se trata de una cuestión que hemos de dejar a un lado.

En cualquier caso, podríamos decir que en paralelo con las alternativas ya mencionadas, es posible hablar de que entre 1750 y 1850, en Francia se también se produjo una «*Revolución del Estado»*, mediante la cual un ente puramente abstracto se convertirá en el órgano regulador de la actividad política, y civil de la nación. De este modo, lo ha expresado Maritain:

> "*Según esta concepción, el Estado es una mónada metafísica, una persona; es un todo para sí mismo, el todo político mismo en su grado supremo de unidad e individualidad. Absorbe en sí mismo el cuerpo político del que emana, así como todas las voluntades individuales o particulares".* [...] *Durante el reino de la democracia individualista o liberal, el Estado, transformado en un absoluto, ha manifestado una tendencia a sustituir al pueblo y a dejar así a este, en cierta medida, al*

---

hizo que la filosofía francesa volviese una vez más los ojos en dirección de la teoría política y social". (SABINE, G. *Historia de la Teoría Política*. Op.cit., p. 417).

[582] Resulta de interés la introducción de Frederick Copleston a la Ilustración Francesa, así como sus comentarios sobre la "*Enciclopedia*" de la que luego hablaremos. COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*, Tomo III, "*De la filosofía kantiana al idealismo"*. Op.cit., pp. 38-52.

[583] En la *biblioteca digital* del *Congreso de los Estados Unidos*, el investigador interesado en la "*Declaración*" y su circunstancia podrá acceder a documentos exclusivos y de gran importancia. Para ello, solo tiene que acceder a www.loc.gov.

> *margen de la vida política, y se ha mostrado capaz de suscitar entre las naciones las guerras que han turbado al siglo XIX*".[584]

Se producirá, por tanto, una inversión de la misión u objetivos del *Estado*, por la que los hombres comenzarán a servir para el *Estado* y no éste a los hombres. A su vez, se incurrirá en una perversión de los principios más elementales en los que se constituye la *Democracia*: el valor de la persona se desvanece dentro del *racionalismo* de la burocracia estatal[585]. Max Weber ha hablado sobre cómo es la relación entre el pensamiento *racionalista* y el dominio burocrático que se basa en el Estado Moderno:

> "*La experiencia muestra que la administración burocrática pura, es decir, la administración que se rige por el expediente escrito, y con una sola dirección unipersonal, es, desde un punto de vista formal, la forma más racional de ejercer la dominación. Es la más racional en el aspecto de la precisión, de la estabilidad, de la disciplina, de la seguridad, es decir, que hace posible un elevado nivel de calculabilidad de sus resultados para la cabeza de la organización y para los administrados. Es la más racional en el aspecto de la intensidad y en el aspecto de sus actuaciones, y es susceptible formalmente de una aplicación universal a todo tipo de tareas administrativas. Desde un punto de vista técnico, puede alcanzar el máximo grado de eficiencia de sus actuaciones*".[586]

Como hemos abordado en la primera parte de nuestra investigación, se atribuye a la *posmodernidad*, la sorprendente capacidad de soportar con cierta normalidad enormes contradicciones internas que se producen en su seno[587]. Sin embargo,

---

[584] MARITAIN, J. *El hombre y el Estado*. Op.cit., p. 31.

[585] En la literatura, se trata de una idea magníficamente por Kafka en "*Der prozess*", publicada en 1925 (Cfr. KAFKA, Franz. *El proceso*. Alianza, Madrid, 2004).

[586] WEBER, M. *Sociología del poder*. Op.cit., pp. 87-88.

[587] Esa facilidad del ser humano -actual- para vivir en una permanente *contradicción*, ha sido expresada con genialidad por el escritor de origen británico George Orwell y su concepto *distópico* de "*doblepensar*". Véase ORWELL, George. *1984*. Espasa, Madrid, 2007.

este tipo de coexistencia con la paradoja y el *irracionalismo*, parece que no es sino una herencia de la *modernidad*.

2.3 PRIMERA MANIFESTACIÓN: "*La Enciclopedia*"

De algún modo, todo el contexto histórico aquí relatado y el modo de pensamiento revolucionario que comenzó a fraguarse, quedó impreso en lo que sería, además de un extraordinario documento, un acontecimiento de valor universal: la "*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers: per una société de gens de lettres*" (publicada entre 1751 y 1772)[588]. Esta obra fue, ante todo, un *símbolo*. En sí misma, es el logro supremo de la *burguesía* francesa de su época, el triunfo de una *mentalidad*.

I. ¿Qué era la "*Enciclopedia*"?

Sin duda, la "*Enciclopedia*" fue el más grande esfuerzo retórico de toda la Ilustración francesa. Sus orígenes se remontan a 1746, cuando el editor André Le Bretón (1708-1779), encargó (tras dos anteriores intentos[589]), a Denis Diderot (1713-1784) y Jean d´Alembert (1717-1783) la traducción de la "*Cyclopaedia*"[590] del británico Ephraim Champers. En 1747 se pusieron en marcha, pero el proyecto original pronto se vería profundamente modificado; los dos *enciclopedistas*

[588] Actualmente "*La Enciclopedia*" puede consultarse *online* en distintas plataformas digitales, como "*Gallica"*, la biblioteca digital de la Biblioteca Nacional Francesa, ya citada con anterioridad. Podremos acceder con suma facilidad a varias ediciones digitalizadas de la obra buscando: "*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers: per una société de gens de lettres*" en www.gallica.bnf.fr.

[589] Tanto John Mills como luego Jean-Paul de Gua de Malves, se habían encargado de la traducción de *La Enciclopedia* antes que Diderot y d´Alembert, y ambos fueron despedidos por Le Bretón.

[590] También conocida como "*Cyclopaedia or Dictionary of arts and sciences*" o "*Universal Dictonary of Arts and Sciencies*", que se publicó en dos volúmenes en 1728. Podemos encontrar con facilidad una copia digitalizada de la primera edición de la "*Cyclopedia*" de Chambers en el sobresaliente portal www.archive.org, creado por la plataforma filantrópica de carácter internacional llamada "*The Internet Archive*".

franceses pensaron en una obra más original, mucho más ambiciosa y en mayor sintonía con las ideas arraigadas en sus mentes.

Diderot y D´Alembert, así como el resto de intelectuales que desarrollarían el colosal trabajo, idearon (influidos por el "*Novum Organum*" de Bacon[591] y por el "*Discurso del Método*" de Descartes[592]) la "*Enciclopedia"* como una *catedral* del *nuevo conocimiento* humano. Tenían como principal propósito romper con la visión tradicional de las *ciencias*, las *artes* y los *oficios*, desplegando una disposición de los conocimientos humanos y, al mismo tiempo, mostrar sus rasgos esenciales y los logros más relevantes que en ellos se habían alcanzado.[593] Para realizar tal tarea, primero era necesario quebrar el *«ordo»* metafísico de relación jerarquizada al que habían estado sujetas las ciencias por la *escolástica*, así como la forma en las que éstas eran estudiadas y enseñadas en sintonía con tal modo de organización.

Bajo la tutela de Diderot y d´Alembert, así como del propio librero Le Bretón, la*"Enciclopedia"*, fue redactada por personalidades tan relevantes como el barón de Montesquieu (1689-1755), François-Marie Arouet "*Voltaire*" (1694-1778), el barón d´Holbach (1723-1789), Anne Robert Jaques Turgot (1727-1781), Étienne

[591] También podemos encontrar (tanto visualizar como descargar) distintas ediciones del "*Novum Organum*" de Francis Bacon en www.archive.org; o si se prefiere una edición en castellano, véase: cfr. BACON, Francis. *Novum Organum*. Losada, Buenos Aires, 2003.

[592] Lucien Fevbre ha explicado la influencia de Descartes y Hume sobre los *enciclopedistas*. Así mismo, ha reivindicado el influjo –menos reconocido- pero también portentoso, que otro filósofo del siglo XVII, Marin Mersenne, irradió sobre los enciclopedistas y el pensamiento cientificista del XVIII mediante sus aportaciones decisivas al *mecanicismo*: "*Ya en el siglo XVIII (tres años antes del Discurso del Método), Mersenne estaba en disposición de formular las reglas de un nuevo método: rechazo del principio de autoridad, recurso necesario a la experimentación, gusto por la ciencia y el progreso, matematización de la naturaleza y deseo de hacer del mundo entero una especie de enorme reloj*". (FEVBRE, Lucien. *Erasmo, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno*. Orbis, Barcelona, 1970, pp. 211-215).

[593] Dice Carlos Valverde que la "*Enciclopedia*" pretendía: "*ser un himno fúnebre, aunque melodioso, para todas las supersticiones y las intolerancias religiosas y para todas las elucubraciones metafísicas. Todo eso debía darse por concluido. Al mismo tiempo, era una exaltación de las ciencias, las artes y los oficios útiles, es decir, todo aquello que daría el bienestar y la felicidad material a los pueblos*". (VALVERDE, C. *Génesis, Estructura y Crisis de la modernidad*. Op.cit., p. 220).

Bonnot de Condillac (1714-1780), Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), François Quesnay (1694-1774), o Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).[594]

Entendieron estos autores a su gran obra como una tarea mucho más trascendental que la meramente intelectual o científica, pues en los artículos (especialmente en los filosóficos y religiosos) iban deslizando con mayor o menor sutileza su ideología. Además, los escritos que elaboraban fueron ganando en carácter doctrinal en la medida que su popularidad aumentaba.

La influencia que Inglaterra tuvo en "*les philosophes"* (como les gustaba llamarse a los *enciclopedistas*), fue primordial. Se sentían atraídos por la situación de sociopolítica y económica inglesa, así como por los frutos que *la técnica* y las ciencias estaban dando allí gracias al empleo de la razón y a su repudia de la superstición y el dogma religioso católico (de los que consideraban imperioso que Francia se liberase si quería «*progresar»)*.

Por ello, los "*philosophes"* o "*filósofos"* postulaban una sociedad instruida en el correcto uso de la *razón* y en las humanidades, como medio para alcanzar un modelo de sociedad *ideal*, basado en sus ya famosos principio de "*libertad, igualdad y fraternidad*", así como en la búsqueda de la *concordia* y la *democracia universales*.

La publicación de la obra se produjo de la siguiente manera: la primera serie se publicó entre 1751 y 1757, y correspondían a los siete primeros volúmenes de texto (tomos I al VII); La segunda serie se publicó en 1765 y contenía los once volúmenes de texto restante. También hubo dos ediciones de láminas y grabados

[594] Además de los mencionados, otros enciclopedistas fueron: el propio editor André Le bretón, el historiador Louis Jean-Marie Daubenton (1716-1799), Louis de Jaucourt (1704-1779, el más *prolífico* de todos los participantes, con 17.266 artículos), Georges Louis Leclerc (Conde de Buffon, 1707-1788), Nicolas Antoine Boulanger (1722-1759), o los clérigos Jean Martin de Prades (1720-1782) y André Morellet (1727-1819). Afirma Carlos Valverde del grupo de *enciclopedistas*: "*La carencia de una formación académica y filosófica rigurosa y el empirismo antes aludido, explican el estilo ensayístico de sus obras y, en muchos casos, la falta de rigor y profundidad. Pero esto mismo facilitó su difusión. Era más fácil y más agradable leer a estos filósofos que no las elucubraciones sibilinas de Descartes, Malebranche o Leibniz. Entrado el siglo XVIII, el nuevo genio francés volvió a ponerse de moda, y a extenderse en todo el continente* […]. *Todo esto tuvo como consecuencia que el pensamiento ilustrado francés, fuese una cuasi-filosofía, superficial, fácil, asequible, optimista, que esquivaba las dificultades más que resolverlas*" (Ibid., pp. 186-187).

que llegaron a las librerías en 1762 y 1772. Por último, entre 1776 y 1780 el trabajo enciclopédico concluía con cuatro volúmenes especiales de suplementos (uno de texto, otro de láminas y dos de índice)[595].

Pero, durante el periodo en el que se publicó la *"Enciclopedia",* la obra se vio envuelta en una prueba repleta de obstáculos. Aunque el mismo Le Bretón solía censurar los artículos más incendiarios antes de que fueran publicados, las ideas presentadas por la "*Enciclopedia"* pronto se granjearon grandes enemistades. Ni la Iglesia ni el Gobierno hicieron esperar su respuesta en forma de censuras; pero el éxito que la obra cosechó desde su primer volumen no pudo frenar el desarrollo ni el éxito arrollador que tuvo el proyecto. Le Bretón moriría con una descomunal fortuna.

> *"La intervención ante el rey de un eclesiástico llamado F. Boyer, preceptor del Delfín, hizo que se promulgara un decreto de prohibición de los dos primeros volúmenes. Sin embargo, la protección del influyente Malesherbes logró que continuase su publicación. En 1757 habían aparecido ya siete volúmenes.* [...] *El Gobierno francés hizo cuanto pudo para obstaculizar la publicación de la obra, pero la autoridad ya había perdido su prestigio, y, además, algunos hombres del Gobierno veían con simpatía la publicación y no ejecutaron la prohibición. En 1765 habían aparecido los diez volúmenes últimos. Otros volúmenes de grabados y suplementos vieron la luz después, y en 1780 se terminó de publicar".*[596]

Si por algo resulta importante la "*Enciclopedia"* es porque en sus páginas contiene la *mentalidad* que caracterizaría a toda una época[597]. Es un compendio de las ideas en las que quedó grabada la *cultura* y *filosofía* (metafísica, antropológica, estética y práctica) propias de la Ilustración Francesa y, más en

[595] Cfr. BLOM, Philip. *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Anagrama, Barcelona, 2007.

[596] VALVERDE, C. *Génesis, Estructura y Crisis de la modernidad*. Op.cit., p. 219.

[597] AAVV. *El pensamiento débil*. Op.cit., pp. 112-113.

concreto, de lo que aquí llamamos la «*Revolución del Dominio*» (que excede el ámbito político y los acontecimientos de 1789). En efecto, más allá de una obra cultural, fue "*La Enciclopedia*" el mapa del pensamiento de toda una corriente revolucionaria, la radiografía de una serie de ideas forjadas con el acero de unos presupuestos filosóficos y sobre el yunque de un proceso y un contexto histórico concretos[598].

Esta *mentalidad* plasmada en "*La Enciclopedia"*, marcará el devenir de una tendencia que acabará en una serie de conflictos sociales, económicos y bélicos que cambiarán la faz de Europa.

II. Los *enciclopedistas*

Para comprender bien el nacimiento y carácter de la "*Enciclopedia*", es necesario advertir que gran parte de los *enciclopedistas* eran *burgueses* y que, de igual manera, fueron burgueses la mayoría de sus lectores[599]. El *sistema de valores burgués* impregnaba toda la "*Enciclopedia"*, algo que ya se puede apreciar en el mismo título de la obra, que remite a "*los oficios"*, además de a "*las artes y las ciencias*". Como advierte Paul Hazard:

[598] Carlos Valverde comenta la necesidad que el pensamiento liberal francés tenía de una obra como la "*Enciclopedia*": "*Como la summa teológica de santo Tomás había sido el compendio del saber teológico-filosófico de los cristianos desde el siglo XIII, abandonada la superstición y las vanas elucubraciones filosóficas, se exigía una nueva Summa adaptada a la nueva cultura"*. (VALVERDE. *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Op.cit., p. 218).

[599] En el artículo de la *"Enciclopedia*" denominado "*Rèfugiés*" ("*Regugiados*"), escrito por Diderot, se hace una loa al concepto de «*tolerancia»* y, con ella, a la *burguesía*. Se trata de un documento de mucho valor a la hora de conocer la magnitud de las pretensiones de estos hombres. El título del artículo hace mención de aquellos que tuvieron que huir de Francia por la prohibición del *protestantismo*. Un fragmento que puede resultar esclarecedor es el siguiente: "*Por lo tanto, hacemos un llamado a los protestantes franceses que por la revocación del Edicto de Nantes tuvieron que salir de Francia y buscar exilio en el extranjero, para escapar de la persecución y del miedo ciego y temerario que les hizo sentir su patria. Desde ese momento, Francia se vio privada de un buen número de ciudadanos que llevaron a sus enemigos artes, talentos y recursos que a menudo se utilizan en su contra.* [...]. *Luis XIV, al perseguir a los protestantes, ha privado a su reino en torno a un millón de hombres industriosos, sacrificados por las miradas interesadas y ambiciosas de algunos ciudadanos malos*". (Véase el artículo "*Réfugiés*" en la "*Sección de Historia, módulo de Política*" de la "*Encyclopedie*" de 1951 ("*Tomo 13*" p. 907) en la versión digital de www.gaellica.fr.).

> *"Esta modificación del pensamiento que se orientaba hacia la técnica, no podía dejar de acompañarse de un cambio social, al elevar el precio de las artes mecánicas se debía, lógicamente elevar en más la condición de los que la ejercían. La Enciclopedia nos hace asistir a esta nueva clasificación de los valores".*[600]

Por ello, en los artículos de la *"Enciclopedia"* se ofrecía una visión contrapuesta a la de los tradicionales valores de la nobleza, basados en la virtud bélica y en los códigos de honor, y se reafirmaba el valor que para una sociedad tiene la industria o el comercio, que aportan riqueza a una sociedad mediante el trabajo.

Es preciso matizar que, cuando nos referimos a los *enciclopedistas*, no hablamos de un grupo homogéneo de pensadores, sino más bien de (utilizando la conocida noción de Toynbee) de una «*minoría creativa»,* que orientaba sus esfuerzos hacia una misma dirección. Existían diferencias más que notorias entre el aristocrático Voltaire y Rousseau, o entre el abate Condillac y el barón de Montesquieu; sin embargo en todos ellos latía con fuerza ese mismo espíritu reformador y el afán abandonar el pasado.[601]

Los pensadores de la *"Enciclopedia"* y la actividad doctrinal que realizaron, de manera conjunta y por separado, fueron la clave de bóveda de la *Revolución Francesa*, así como del resto de revoluciones liberales que sembraron Europa a lo largo de todo el siglo XIX.

Los "*filósofos*" franceses, poseían -por norma general- poca originalidad en sus contenidos respecto a lo ya dicho por pensadores de otras naciones o épocas. Una parte de sus ideas filosóficas ilustradas, eran de origen inglés[602]. Y otra gran parte

---

[600] (HAZARD, P. *El pensamiento europeo del siglo XVIII*. Op. cit. 189.) Recomendamos la lectura íntegra que en esta obra hace el autor sobre la "*Enciclopedia*" (Ibid., pp. 188-192).

[601] "*Las opiniones individuales de los diferentes colaboradores diferían en gran medida, por lo que no pueden ser considerados como una escuela, pero concordaban hasta tal punto en las tendencias comunes que pudieron formar una alianza de cooperación*" (BURY, J. *La idea del progreso*. Op. cit., p. 172).

[602] Al respecto dice Valverde "*Queda ya dicho que la filosofía inglesa del siglo XVII y del XVIII constituyen la matriz de la que nacerá poderoso y pujante el espíritu de la ilustración. Los escritos de Locke, Herbert of Cherbury, Tindal, Toland, Mandeville, Shafterbury, Pope, Bolingbroke, Hume, Hutcheson, etc., la larga querella inglesa del deísmo, la lucha política de las islas,*

de las heredaron de autores como Descartes, Jean Meslier [603] o el ya citado Pierre Bayle.

Sin embargo, sí había en ellos algo realmente novedoso: un estilo ameno (incluso a veces divertido[604]) de gran potencia estética, seductor, entretenido; un discurso *aterrizado*, sacado de la filosofía más metódica y adaptado con sorprendente maestría a los géneros literarios y artísticos, camaleónico, que podía ser digerido por mentes sin demasiada formación académica, así como bendecido por brillantes intelectos; capaz de generar un enorme impacto sociocultural, y, en definitiva, de arrastrar masas[605].

---

contienen las semillas ideológicas que se propagarán después en el continente europeo y contribuirán a crear una nueva sensibilidad intelectual y otra concepción distinta de la vida que ya no será la tradicionalmente cristiana". ("*Estructura y génesis de la modernidad*. Op.cit., p. 185).

[603] Meslier fue un sacerdote francés del siglo XVII autor de "*Mémorie des pensées et des sentiments*", o "*Mémorie contre la religion*", que resultaron obras incendiarias tras la muerte del autor. Fernando Prieto nos explica los motivos: "*Jean Meslier estudió en el seminario de Reims y fue ordenado sacerdote en 1688. Al año siguiente fue nombrado cura de Etrépigny […] donde vivió sin problemas hasta su muerte. Nada hizo sospechar que el cura cumplidor era en secreto un ateo comunista. Su secreto se reveló después de su muerte al conocer sus escritos. […]. Estos escritos, difundidos en copias manuscritas, conmocionaron la conciencia de la primera generación de ilustrados*". (Prieto, Fernando. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Unión Editorial, Madrid, 1996, p.453). En castellano, podemos encontrar de Meslier dos de sus obras: cfr. MESLIER, Jean. *Memoria contra la religión*. LAETOLI, Pamplona, 2010 y; cfr. MESLIER, Jean. *Crítica de la Religión y el Estado*, Península, Barcelona 1978. Por otra parte, es posible encontrar una copia de su de su polémico testamento en: www.gallica.bnf.fr.

[604] Por ejemplo, en su originalísima *sátira de ciencia ficción* "*Micromégas*" (1754), Voltaire hace un recorrido por la historia de la filosofía y ridiculiza con un sentido del humor muy ácido a los sistemas filosóficos del pasado y algunos de sus autores más representativos (la burla más dura es hacia el tomismo). Vemos aquí, ya no sólo el desprecio al pasado, sino su *ridiculización* con el objeto de afirmar la propia ideología. (Cfr. VOLTAIRE, "*Micromégas. Conversación con los hombres*", en Cuentos escogidos, Bruguera, Barcelona, 1974, pp. 239-244). Este cuento también se puede consultar en la "*Biblioteca Virtual Universal"*; simplemente búsquese "*Micromégas*" en: www.biblioteca.org.

[605] El estilo de los *enciclopedistas* tenía un importante antecedente en Fontenelle (1657-1757). El profesor Martí Domínguez, introduce a este autor como una de las principales referencias de Voltarie y del resto de *enciclopedistas*, en tanto que fue artífice de un estilo atractivo dirigido a la "*conveniencia de todos*", es decir, al empleo de una retórica eficaz que sea capaz de satisfacer al auditorio. "*Fontenelle, encarna en muchos aspectos ese sentimiento del siglo XVIII. Escribió en 1686, «Los coloquios sobre la pluralidad de los mundos", y en la introducción dice: he querido tratar la Filosofía de manera que no sea filosofía. He querido conducirla hasta un punto que no sea demasiado árida para la gente normal ni demasiado sencilla para los amigos. Se puede hacer buscando el punto en el que la Filosofía conviene a todos» Esa es la característica del siglo XVIII, ese deseo de que convenga a todos*". (DOMINGUEZ, Martí. Audio de la Conferencia "*El siglo de Voltarie*" Minuto 6´30-6´56. Archivo de la Fundación Juan March. Disponible *online* en www.fundaciónjuanmarch.org).

> *"Los franceses, de genio siempre curioso e inquieto, buscadores infatigables de algo nuevo, capaces de vivificar y hacer atractivas las ideas más áridas, recogieron el pensamiento inglés, lo asimilaron y luego lo expresaron en formas múltiples, desde la poesía al teatro, desde la novela al tratado filosófico, desde las cartas de viaje hasta la historia. Cualquier género literario era bueno para crear una conciencia cultural* [...] *Los «filósofos» franceses del siglo XVIII no fueron profesores de universidad, ni pensadores de oficio. Eran historiadores y dramaturgos como Voltaire, matemáticos como D´Alembert, literatos como Fontenelle, juristas como Montesquieu, abates como Condillac, médicos como Lamettrie, aristócratas como el barón de Holbach, geógrafos como Maupertuis, vagabundos como Rousseau. La carencia de una formación académica y filosófica rigurosa* [...] *explican el estilo ensayístico de sus obras y, en muchos casos, la falta de rigor y profundidad. Pero esto mismo facilitó su difusión. Era más fácil y más agradable leer a estos filósofos que no las elucubraciones sibilinas de Descartes, Malebranche o Leibniz. Entrado el siglo XVIII, el nuevo genio francés volvió a ponerse de moda, y a extenderse en todo el continente".*[606]

Representaban por tanto, este grupo de hombres el paradigma de la *Revolución de la Retórica* de la que antes hablábamos. Sus habilidades estaban completamente dirigidas a la divulgación de sus ideas. Sus obras y discursos eran diseñados de tal manera que podían ser asimilados por una élite intelectual como por los estratos más ignorantes.

Los *enciclopedistas* cumplieron una doble función primordial: por un lado, eran altavoces de las inquietudes y anhelos de la burguesía francesa del *dieciocho*, y por otro eran formadores de la conciencia cultural de esa misma burguesía.

> "*La burguesía, que se ha adueñado del dinero, se ha enseñoreado también del poder moral. Los escritores salidos de sus filas se han ido libertando, poco a poco, de la domesticidad con que su clase aparecía*

[606] VALVERDE, C. *Génesis, Estructura y Crisis de la modernidad*. Op. cit. p.186.

> *ante los nobles. Escriben para la generalidad de los lectores, quienes aceptan sus obras, y, al escribir, siguen los gustos de la mayoría de su clase y defienden sus reivindicaciones. Sus plumas irónicas se burlan sin cesar de todas las ideas sobre las que reposa el antiguo edificio, y sobre todo de las ideas religiosas. Su tarea en ese punto se ve muy favorablemente facilitada por las querellas teológicas que desacreditan a los hombres de la tradición. De las luchas entre jansenistas y ultramontanos, la filosofía saca su provecho. La expulsión de los jesuitas en 1763, echó por tierra el último baluarte un poco serio que se oponía al espíritu nuevo*".[607]

Otro aspecto que es necesario señalar, es el de que los *enciclopedistas* rebasaban con mucho su papel de filósofos y portavoces de la mentalidad que, por decirlo así, lideraban. Además, eran un ejemplo a imitar. Los lectores de *La Enciclopedia*, así como quienes se acercaban a las obras de teatro, las novelas, los ensayos o las tertulias desarrolladas por este círculo de creadores, creían ver en éste grupo de ilustrados a un espejo viviente en el que poder mirarse, y desde el que construir su propia vida. Podemos decir en este sentido, que los *enciclopedistas* eran *moralizantes*. Se trataba de un círculo de hombres que constituía una fuerza enormemente eficaz desde el momento en el que (más allá de que la imagen que proyectaban se correspondiera con la realidad)[608], se convertían para la sociedad

[607] MATTHIEZ, A. *La Revolución Francesa.* Op. cit. p.25.

[608] Así, el mencionado Rousseau, quien abandonó a sus propios hijos en lugares de acogida, fue tomado como un padre de la pedagogía desde su "*Émile o De la educación*", que sirvió como toda una fuente de inspiración al programa educativo nacional republicano. La bella retórica de Rousseau (doctrinario amante de Plutarco y Licurgo), colmada de grandes ideales y de potente *humanismo ilustrado*, chocaba de lleno con su comportamiento. Además del abandono de sus hijos, acusó del robo que él mismo había cometido a una criada de Mademoiselle Pontal; abandonó en la calle a su protector, el maestro de música Jacques Le Maistre, cuando a éste le dio un ataque de epilepsia; así como a la baronesa Madamme de Warens, una de sus benefactoras, cuando ésta había perdido su fortuna etc. (Cfr. ROUSSEAU, Jean Jaques. *Oeuvres Completes,* Tomo I*, Confessions et authes textes autobiographiques.* Gallimard, Bibliotheque de la Pleíade, 1959. Disponible la traducción al español en, ROUSSEAU, Jean Jaques. *Las confesiones*. Alianza, Madrid, 2008).

en un modelo intelectual [609] de «*libertad*», «*tolerancia*», «*democracia*» o «*igualdad*».

Su fama e influencia, llegó a cada rincón del país y traspasó las fronteras de Francia. Las obras fueron rápidamente exportadas y vendidas, de manera legal o clandestina, en toda Europa. Muchas de las personalidades más poderosas e influyentes del momento, inclusive grandes monarcas (Catalina II de Rusia y Federico de Prusia, por ejemplo), los leyeron, estudiaron y quisieron conocerlos personalmente.[610]

III. "*Enciclopedia*" y "*Revolución Francesa*"

Como hemos indicado, de un modo u otro la mayor parte de ideas de la "*Enciclopedia*", antes de ser plasmadas, ya estaban en la atmósfera cultural francesa del XVIII, y emanaban directamente del impulso generado por la *modernidad*.

Los *enciclopedistas* verbalizarían este *impulso* o proceso en una obra, la *"Enciclopedia*", que al tiempo serviría para darle más vigor a esa tendencia. En este sentido, podemos afirmar que el trabajo enciclopédico fue el pilar intelectual sobre el que se sostuvo todo el complejo proceso revolucionario francés.

Los resultados de la *"Enciclopedia*, desde esta perspectiva, fueron el de un rey decapitado, las calles de París convertidas en ríos de sangre, y un pueblo supuestamente liberado de su yugo y presto para *autodeterminarse*. Las masas populares que se levantaron contra el poder en nombre de la *liberté, la egalité y la fraternité*, habían sido adoctrinadas por la pobreza y desigualdades sociales que estaban viviendo, así como por las palabras de los *enciclopedistas*, que las alentaban desde su más o menos acomodada condición burguesa.

[609] El especialista en retórica, Chaïm Perelman explica los mecanismos del prestigio social mediante el juego retórico. Véase: PERELMAN, C., y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la argumentación*. Op.cit., p. 556.

[610] BURY, J. *Idea de progreso*. Op. cit., p. 183.

Uno de los fenómenos de mayor interés de la "*Revolución Francesa*" y de todo el proceso que aquí relatamos, es el de cómo el *afán de dominio* y la *violencia* se co-activaron[611]. Al respecto dice Hannah Arendt.

> *"Los hombres de la Revolución Francesa, al no saber distinguir entre violencia y poder, y convencidos como estaban de que todo poder debe proceder del pueblo, abrieron la esfera política a esta fuerza natural y pre-política de la multitud, y fueron barridos por ella como anteriormente lo habían sido el rey y los antiguos poderes".*[612]

El recorrido que, hasta ahora, hemos hecho a lo largo este capítulo, nos ayuda a entender que esa "*confusión*" de la que Arendt habla, tiene su origen en la perversión del lenguaje y de las ideas filosóficas que nacieron a la luz de la retórica ilustrada del momento.

Por supuesto, otro hecho distinto es que los *enciclopedistas* desearan la*"Revolución*", y menos aún el desenlace sangriento que tuvo (de hecho, con algunas excepciones, los *enciclopedistas* no eran *anti-absolutistas*, lo que principalmente reclamaban eran un *absolutismo ilustrado)*. Es completamente cierto que de la *"Enciclopedia"* al salvajismo que se extendió, *hay un mundo*. Pero no lo es menos que el tipo de activismo ideológico -egoísta, irresponsable, demagógico, agresivo- que caracterizaba a buena parte de los ilustrados, hizo mucho más fácil al *fanatismo* su tránsito por esa relativa distancia que separa a la intelectualidad de la barbarie.

Sea como fuere, la *revolución* que habían moldeado y espoleado ya no les pertenecía, se les escapó en vuelo de las manos y ahora, parecía ser "*del pueblo*", una revolución de "*masas*"[613]. Dice Michel Vovelle, que en el proceso

---

[611] Recomendamos la lectura de Vovelle y sus ideas sobre "*La multitud*" y "*la Violencia*" en la "*Revolución Francesa*". (VOVELLE, Michel. *Introducción a la Historia de la Revolución francesa*. Crítica, Barcelona, 1989, pp. 128-148).

[612] ARENDT, H. *Sobre la Revolución*. Op. cit., p. 299.

[613] Por otra parte, también es necesario señalar que *"La Guerra de las trece colonias*" (1776-1783) norteamericana, y la posterior "*Declaración de Independencia de los Estados Unidos"* supuso una enorme inspiración e impulso para la "*Revolución Francesa*". Se trató de la primera guerra liberal de carácter *estatalista*, y nació de un creciente descontento por parte de las colonias hacia las

revolucionario "*el terrorista o el hombre del puñal de las imágenes de propaganda, sustituyó al aristócrata de los años precedentes*"[614]. Henos aquí con una de las grandes paradojas que la historia ofrece con frecuencia.

Si la *"Enciclopedia"* había sido el rayo, el trueno fue la "*Revolución francesa*", cuyos ecos retronaron por toda Europa: la "*Toma de la Bastilla*", la "*Asamblea Constituyente*", la introducción del nuevo "*Calendario Revolucionario*"[615], "*la Grande Peur*", la conocida como "*segunda revolución*", la cabeza de Luis XVI, las guerras intestinas, la llegada del Terror, "*el Directorio*", después el ariete napoleónico y finalmente las "*revoluciones burguesas*" o "*liberales*" de 1830 y 1848. Acontecimientos todos, que de una manera u otra estaban influidos por la filosofía de la "*Enciclopedia*" y la decisión de los hombres que participaron en ella de cambiar la historia (rompiendo con el pasado e intentando controlar el futuro).

políticas autoritarias e intransigentes que se imponían desde Londres. Tras la conclusión de la guerra, cada uno de los trece estados norteamericanos tenía redactada su propia *Constitución*, aunque en 1787 establecieron una conjunta (vigente hasta la actualidad). En definitiva, desde Francia se consideró a la *"Independencia de los Estados Unidos"* como un *canto* a la *libertad*.

[614] Vovelle, M. *Introducción a la Historia de la Revolución Francesa*. Op. cit. 127.

[615] A la hora de explicar en qué consiste la "*Revolución del Dominio*", la manifestación del "*Calendrier républicain*" (1792-1806) es casi de tanta claridad y potencia como las dos que hemos elegido para este capítulo; pero el aspecto más débil que presenta respecto a la "*Enciclopedia*" y la "*Declaración de Derechos*", fue su carácter efímero. Con todo, es una prueba casi insuperable a la hora de demostrar el alcance del afán de dominio de este periodo francés. Por cuestiones de extensión, hemos decidido dejarla apartada, para abordarla con el suficiente detenimiento -que se merece- en el futuro. En cualquier caso, recordamos que el "*Calendario Republicano*" consistió en una completa ruptura con la calendarización gregoriana, y en una nueva división mensual y anual. El matemático Charles-Gilbert Romme fue quien dirigió el replanteamiento, junto a una serie de astrónomos que le ayudaron. Según este calendario, el año I, con el que comenzaba la nueva historia de Francia (y de la humanidad), era el que transcurrió entre 1792 y 1793. Al respecto, apunta Vovelle algo muy interesante. Según el historiador, el proceso revolucionario francés propuso "nuevas lecturas del espacio y el tiempo"; y entre esas propuestas, comenta, destacaron dos: el "*Sistema Métrico*" y el "*Calendario Republicano"*. Sobre ellos dice: "*El sistema métrico fue un éxito, el calendario revolucionario, en cambio, fue un fracaso, cuya forzada experiencia se sintió agonizar a partir del año VI o VII*". (VOVELLE, M. *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*". Op.cit., pp. 185-186).

IV."*Enciclopedia*" y anticristianismo

En la *sección* anterior, cuando hablamos de las estructuras, comentábamos que en nuestro contexto había tres factores concernientes a la Iglesia cristiana que resultan importantes de cara a nuestra investigación: el «*protestantismo»*, el «*proceso de secularización»*, y el «*anticristianismo*». En aquel capítulo hablamos de los dos primeros, y aquí haremos *entrar en escena* al tercero.

Como consecuencia del desprestigio del clero en Francia recientemente comentado, y la creciente fuerza que el *liberalismo* fue adquiriendo en este país, el discurso de la mayoría de los *enciclopedistas* se fue colmando de un profundo espíritu *anticristiano*.

Por otra parte, también debemos indicar que en lo concerniente al ámbito de las creencias religiosas, el movimiento revolucionario francés del XVIII no se caracterizo por suscribirse al «*ateísmo*» sino por su feroz *anticristianismo* (y más en concreto, *anticatolicismo*). El *deísmo mecanicista*, que era la tendencia religiosa de la mayoría de los *enciclopedistas*[616], sólo reconoce una *causa material* y una *causa eficiente* para el mundo. La palabra "*déisme"*, se difunde en Francia por medio del calvinista Pierre Villet a partir del de término inglés de "*deism"*, pues fue en Inglaterra en dónde en el siglo anterior, el XVII, el *deísmo* comenzó a cobrar vigor[617]. La significación que se le otorga al término es la de una creencia *racional* hacia lo divino, en contraposición a un dogma religioso basado en elementos irracionales como la milagrería, la superstición o la

[616] Para un desarrollo más exhaustivo sobre la relación entre el deísmo francés y la revolución, véase: ISRAEL J.I. *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la modernidad (1650-1750)* Op.cit., pp. 699-725.

[617] Desde Inglaterra el *deísmo* pasó a norteamérica, dónde arraigó con fuerza y fue adoptado por varios de los padres fundadores y presidentes de los EEUU como George Washington (primer presidente; 1732-1799), John Adams (segundo presidente; 1735-1826), Benjamin Franklin (1706-1790), Thomas Jefferson (tercer presidente; 1801-1826), James Madinson (cuarto presidente; 1751-1836); James Monroe (quinto presidente; 1758-1831) o Quincy Adams (sexto presidente; 1767-1829).

sensiblería y *candidez fideísta*. Insignes *enciclopedistas deístas* fueron Voltarie, Montesquieu, Diderot, d´Alembert Rousseau[618], Holbach, Turgot o Condillac. [619]

El *cristianismo* parecía representar el principal rival a combatir para los *enciclopedistas* y demás ilustrados franceses, pues, según ellos, la religión cristiana sostenía una visión primitiva de la existencia que había que eliminar si se quería que la *Nueva Era* se impusiera de una manera definitiva.

Voltaire fue uno de los baluartes del resentimiento hacia todo lo que desprendiera *olor* a católico. Encabezaba la guerra contra la Iglesia y se propuso acabar con la superstición, al conocimiento embustero, absurdo, limitante y bárbaro que, según él, no era sino lo que el *catolicismo* contiene.

Diderot no se quedó muy regazado en la tarea de desgastar al *catolicismo* en Francia. En la *Revolución del Dominio*, cualquier situación y actividad podía servir para hacer proselitismo, por eso, Diderot se sirvió de las definiciones de la "*Enciclopedia*" (a veces de hasta las de los conceptos más neutros). Por ejemplo, si el concepto de «*Hombre*» había estado sostenido durante siglos al "*Génesis*" bíblico, Diderot ofrecía la siguiente versión:

> "*Hombre. Es un ente que siente, reflexiona, piensa, se pasea libremente por la superficie de la tierra, que parece estar a la cabeza de todos los*

[618] Nos podemos aproximar a la visión *deísta* de Rousseau en el "*Libro IV*" de su obra "*Émile*" (1762). (ROUSSEAU, Jean-Jacques. "*La profesión de fe de un vicario saboyano*" en "*Emilio o de la Educación"*. Alianza, Madrid, 2011, pp. 331-563). Leamos, por ejemplo, el siguiente fragmento: "*Cuanto más observo la acción y reacción de las fuerzas de la naturaleza actuando unas sobre otras, más me parece que* […] *hay remontarse a alguna voluntad como primera causa, porque suponer un progreso de causas hasta el infinito, es no suponer nada de nada.* […] *Creo que una voluntad mueve el universo y anima la naturaleza. He aquí mi primer dogma, o mi primer artículo de fe*". (Ibid., p. 433-434).

[619] El movimiento *deísta* también convivió con la *masonería*. Como es sabido, la pertenencia a *logias masónicas* fue un factor recurrente en buena parte de los ilustrados europeos, así como en los padres fundadores de los Estados Unidos. Es fácil encontrar reflejado el plan *francmasónico* de construcción de un nuevo mundo en la ideología revolucionaria que se desplegó en Europa en los siglos XVIII y XIX, y por tanto, creemos posible establecer puentes directos entre el proceso de *deshistorización* y algunos de los rasgos que presenta la formación histórica de nuestro problema. Lamentablemente, por cuestiones de economía, no podemos prestar mayor atención a la relación entre *Masonería y Deshistorización*. En cualquier caso, sobre el tema masón y el contexto del que nos ocupamos, recomendamos, por ejemplo la lectura de: cfr. MARTÍN-ALBO, Miguel. *La Masonería Una hermandad de carácter secreto*. Parte II, *"La francmasonería y las revoluciones en la Europa del siglo XVIII*", Libsa, Madrid, 2005.

> *demás animales, sobre los cuales domina, que vive en sociedad, que ha inventado las ciencias y las artes y que tiene una bondad y una maldad que le son propias*".[620]

Pero la *Revolución del Dominio* no se quedó sólo en una *revolución* contra el cristianismo y el poder de la Iglesia, sino también contra la religión en cuanto tal. Judaísmo e islamismo, también participaban de la hoguera. Así, Voltaire, empecinado promotor de la "*tolerancia religiosa*"[621], hablaba al tiempo de la necesidad de eliminar todo dogmatismo clerical, que a sus ojos era sinónimo de "*fanatismo religioso*"[622], ya que éste, argumentaba el historiador, había provocado incontables desgracias a la humanidad, y se expandía "*como la viruela*"[623]. Pero el canto a la *tolerancia* religiosa de Voltaire, se convertía con suma facilidad dentro su propia retórica en ese mismo fanatismo que criticaba, puesto que, a la postre, "*la tolérance"* de la que hablaba era unidireccional y sólo aceptable desde los propios criterios que él mismo imponía. Su lema personal de "*Écrasez, l´infâme"*[624], ("¡*aplastad al infame*!", quien, básicamente, era la Iglesia), daba buena cuenta de ello.

---

[620] Así comienza el primer párrafo de la definición de «Hombre», escrita por Diderot, que aparece en la primera edición de la "*Enciclopedia*" ("Homme", en "*Encyclopédie ou Dictionarie raisonné des sciences, des arts et métiers: per una société de gens de lettres*", Tomo VIII, pp. 256-281, consultado *online* en www.gallica.bnf.fr.).

[621] Es la obra de Voltaire "*Traité sur la tolerance á la ocassion de a mort de Jean Calas*" una de las más influyentes tanto del autor como de todo el grupo de enciclopedistas. El tema principal es la tolerancia religiosa, y para defenderla Voltaire contrapone en numerosas ocasiones a la tolerancia cosmopolita con la *intolerancia* de la tradición católica. La parte de la obra que nos resulta de más interés es a partir del capítulo XX en adelante. (VOLTAIRE. *Tratado sobre la Tolerancia*. Espasa, Barcelona, 2013, pp. 141-160).

[622] También es uno de los temas principales de su poema "*La Henriade*". No hemos podido localizar una edición impresa en castellano, sino la edición de 1817 (impresa en Alais, por Martin "*el Librero*" y traducida por Pedro Bazán de Mendoza de 1817) que circula por Internet (la cual, por ejemplo, puede encontrarse en la plataforma de la Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, en www.cervantesvirtual.com). También en *Internet*, pueden consultarse varias ediciones en francés del poema de "*La Henriade*": véase en la Biblioteca Nacional Francesa. www.data.bnf.fr.

[623] VOLTAIRE. *Diccionario Filosófico*. Akal, Madrid, 2007, pp. 176.

[624] En relación con la conocida expresión de Voltarie y el tema del *anticristianismo* en la filosofía occidental, (especialmente en Friedrich Nietzsche), resulta de interés ESTEBAN ENGUITA, José E. "*Ecrasez l´infãme. Cristianismo e historia de occidente en Nietzsche*. Trotta, Madrid, 2001.

Y aunque, como se ha indicado, la crítica antirreligiosa podía tener poderosos argumentos para justificar su rechazo al *modus operandi* del clero de la época, la lectura que la mayoría de los *enciclopedistas* hacía de la tradición cristiana occidental era de una animadversión fanatizada, a la par que estaba obnubilada por la misma razón que defendían. Ese rencor también se materializó con la violencia. En los actos revolucionarios del 1789, con la "*Asamblea Legislativa*" y en las "*Masacres de septiembre*" de 1792, así como en las posteriores revoluciones de 1830 y 1848, se cometerían asesinatos, torturas y vejaciones a miembros del clero. Para comprender el temor que los radicales infundieron sobre el clero y los católicos practicantes, quizás pueda servir de más ayuda que nuestras palabras, el excelente cuadro de Louis Duveau, "*Une messe en mer, 1793*" (1864), en el que un grupo de bretones celebran la *eucaristía* en el mar, el único lugar en que los *terroristas* jacobinos no les darán alcance.

Sea como fuere, el *anticristianismo revolucionario* era una negación del pasado, pero ha de verse que no se trataba de una negación cualquiera: consistía en un rencor, un odio, un afán vengativo, contra una tradición a la que tantas generaciones de sus antepasados se habían abrazado durante siglos.

Una última idea que es preciso comentar es que la historia del *catolicismo* en Francia (y en el resto de Europa por influencia francesa), no sería la misma a partir de este proceso revolucionario[625]. Las críticas que al *catolicismo* le hicieron entonces (los *enciclopedistas* y posteriores *revolucionarios*), no han variado en demasía respecto a las que le hacen ahora[626]. El odio que mostraban hacia la

[625] Vovelle habla de la *descristianización* de Francia durante "*la Revolución*". Véase en el capítulo titulado "¿Una nueva religión?" en: VOVELLE, M. *La mentalidad revolucionaria*. Op. cit., pp. 182-202.

[626] Una de esas críticas más extendida desde la Ilustración francesa es la que presenta al catolicismo como una religión intolerante (fanática y violenta). Si se desea profundizar en este tema, recomendamos la obra de William T. Cavanaugh, "*The might of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. (2099). El segundo y tercer capítulo de este gran trabajo, titulados "*Las guerras de religión, mito de la creación*" y "*Los usos del mito*", centrados en la interpretación y uso que la retórica francesa hizo de la "*Guerras de religión*" de los siglos XVI y XVII, guardan relación con el tema de este epígrafe. (CAVANAUGHT, William. *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Nuevo Inicio, Granada, 2010, pp. 233-433).

Iglesia, tampoco parece haber menguado. El desgaste que este proceso de *dominio* provocó en el *catolicismo* es imponderable.

V. Enciclopedia e igualitarismo

La idea de «*igualdad natural*» del hombre, ya forjada en seno del *judeocristianismo*, propugna que todos los seres humanos somos iguales en tanto que compartimos una misma *naturaleza*, en la que estamos, por decirlo así, hermanados, que nos convierte en *pares* desde un punto de vista físico, metafísico y moral.

Fue largo y complejo el proceso que llevó a los *enciclopedistas* a pertrecharse con la palabra "*igualdad*". Por un lado, veían en ella la respuesta a la extensa lista de abusos detentados por el poder imperante, ya fuera nobiliario o clerical. Por otro, observaron que este concepto permitía a la intelectualidad burguesa justamente lo contrario que predicaba, pues la *igualdad*, si era llevada a la *praxis* desde su propia interpretación, ponía en situación de ventaja a la burguesía sobre el resto de estamentos sociales.

El carácter divino que la luz ilustrada antaño proporcionó a la monarquía absolutista y a la alta aristocracia ilustrada, ahora para éstos se tornaba en amenaza. La burguesía francesa detestaba, cada vez más, vivir como servidora o vasalla, *y quería para sí el papel de protagonista*. Para conseguirlo se iba a servir de la palabra "*igualdad*", que, como al resto de *palabras-talismán* incluía con enorme vigor en su lenguaje. En resumen, el *igualitarismo*, junto a conceptos como el de *libertad*, *constitución* o *democracia*, abrirían la puerta al poder de la burguesía.

Los *revolucionarios* que se inspiraron en los *enciclopedistas* sabían que, a iguales condiciones, la burguesía era más eficiente, más ambiciosa, más fructífera y más preparada técnicamente que la nobleza a la que querían destronar. Sabían también que el campesinado y la clase obrera, clave de toda la operación por la toma del poder, podían ser manipulados con facilidad y colocados en la primera línea del

frente revolucionario. Una vez sembrada en ellos la necesidad de *igualdad*, sería sencillo recoger los frutos.

Por todo ello, hicieron que su idea de *igualdad* penetrara hondo en la *conciencia colectiva*, aunque tras de ella lo que había, más bien, era *voluntad de dominio*.

La palabra "*igualdad*", acompasada por la de "*libertad*" se permeabilizó en el pensamiento de las clases no burguesas, como el campesinado, artesanos y, ya en el siglo XIX, el *proletariado*. Al fin y al cabo, como se ha comentado, esta "*Revolución de la Retórica*" impulsada por los *enciclopedistas* tenía la virtud de llegar a cada rincón y alcanzar, de un modo u otro, a cualquier conciencia.

Debido a este contagio, ahora las clases menos pudientes reivindicaban para sí lo mismo que la *clase media* burguesa. Aunque siempre estuvieron dirigidos desde la burguesía (de ahí su nombre de "*revoluciones burguesas*"), se revelarían en los levantamientos de 1830 y 1848 contra la obstaculización de aquello que le permitía alcanzar la *igualdad* que les había sido prometida.

El final del Antiguo Régimen, y la aparición de los *Estados liberales*, acabarían con el presupuesto de que la estructura de una sociedad se deba a una cuestión de sangre o cuna. Pero lo cierto es que esta ruptura no se traducía en la práctica con una situación nueva. La *igualdad* seguía sin poder acontecer porque ahora dependía del estatus económico de cada individuo o familia.

Por ejemplo, esta situación marginal la experimentaron en las *democracias* que surgieron desde esos Estados Liberales, que bien acotados por el poder burgués. Las democracias del diecinueve permitían el voto a los ciudadanos con mayor renta y a los mejor capacitados intelectualmente, para decidir sobre el futuro de la nación, por ello, el derecho a voto estaba dirigido sobre todo a la *burguesía*.

Así, las clases poco pudientes se dieron de bruces con la dialéctica de la Ilustración, que es lo mismo que decir la dialéctica de la *mentalidad burguesa*. El escalafón social dejaba de estar supeditado a razones de cuna o a méritos aristocráticos, para depender de los éxitos que obtenidos con el trabajo, el comercio o el intelecto. Pero un hombre, por sus propias fuerzas, y por muy

grande que su empeño o talento, puede que no sea capaz de escapar nunca de una situación de precariedad. De ahí la posterior aparición de los movimientos socialistas, que intentarían imponer *a la fuerza* lo que la naturaleza puede que no otorgue: el *bienestar*, la *seguridad*, el *confort*. Al fin y al cabo, en los movimientos proletarios no dejarán de existir las mismas ideas de fondo que fueron contagiadas por la *mentalidad burguesa*.

En cualquier caso, esa noción de «*igualdad*» de los seres humanos, promulgada por el *enciclopedismo*, sería el principal fundamento ideológico sobre el que se constituirá la "*Declaración de derechos del Hombre y el Ciudadano*" de la que a continuación vamos a hablar.

2.4 SEGUNDA MANIFESTACIÓN: "*Las Declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*"

Anteriormente decíamos, que una de las mayores fortalezas de los *enciclopedistas* y del resto de revolucionarios, residía en el modo en el que emplearon las «*palabras talismán*» propias de la Ilustración. De igual modo, hemos señalado que especialmente prolijo e importante fue el uso que se le dio a la palabra "*libertad*", que hábilmente convirtieron en sinónimo de «*derecho*».

También advertíamos que la culminación de la instrumentalización de la *libertad*, llegaría dentro de esta *Revolución de la retórica* mediante la "*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen"* que se presentó el 26 de agosto de 1789. Esta "*Declaración"*, promulgada por los diputados de la "*Asamblea Nacional Constituyente*" el 3 de noviembre de 1789, intentaba cerrar definitivamente la estructura política del *Antiguo Régimen*.

La "*Declaración*" de 1789, constituyó el prefacio de la "*Constitución Francesa*" de 1791, y sería el primer antecedente de las versiones que le siguieron inmediatamente, la "*Declaración de los Derechos del hombre"* de 1793, y la *"Declaración de los derechos y deberes del ciudadano"* de 1795.

Muchos de los derechos más importantes que todas las versiones bebían de la *escolástica* y de la religión *Católica*[627]. Los principios cristianos de "*irrepetibilidad de la persona*", del "*respeto a la individualidad*", de "*amor al prójimo*" de "*hermandad entre los hombres*", del "*no hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti*", se traducían y desglosaban en una serie de valores que para los *enciclopedistas*, también debían tener valor universal[628]. De este modo, como expresó el revolucionario *Conde de Mirabeu en 1792*, la "*Declaración de Derechos*" se había convertido en el *"Evangelio Político"* de los franceses.[629]

A los mencionados, se les suman otros netamente burgueses y no por ello menos importantes como el derecho a la «*propiedad*», a la «*seguridad*», o a la «*libertad de expresión*». Unos y otros venían a formar los diecisiete artículos que constituían la "*Declaración" de 1789;* algunos de los cuales son los siguientes:

- Art. I. *"Los hombres nacen y permanecen iguales en cuanto a sus derechos. Las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública".*

- Art. II. *"La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión".*

[627] *Sobre la relación de la escolástica con los derechos humanos, podemos encontrar un claro precedente en el siglo XVI y* Francisco de Vitoria*: cfr. HERNANDEZ-BARBA, Mario. Francisco de Vitoria. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2009.*

[628] A este vínculo entre el pensamiento revolucionario y la tradición cristiana, añade Van Kley: *"Si el legado político y religioso del cristianismo, entendido en un sentido más universal, parece contradictorio, más que meramente paradójico, también lo parecerá la propia cultura política de los republicanos franceses, puesto que estribaba justamente en ese asombroso equilibrio entre la búsqueda de la comunidad y la existencia individual, entre la autoridad y los espacios vedados a la misma. Es decir, que aunque el republicanismo francés, dejara atrás la religión en sentido manifiesto, no lo hizo sin conservar su estigma ideológico".* (VAN KLEY, D. K. *Los orígenes religiosos de la revolución francesa*. Op.cit., p. 536).

[629] Esta cita, la hemos reproducido, a partir del libro ya citado de Michael Burleigh. La frase completa de Mirabeu es: *«La Declaración de los derechos del Hombre se ha convertido en Evangelio político y la Constitución francesa en religión por la que el pueblo está dispuesto a morir»*" (BURLEIGH, M. *Poder Terrenal: religión y política en Europa*. Op.cit., p.104).

- Art. III. *"El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer autoridad que no emane directamente de ella.*

- Art. IV. *"La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás. Por tanto, la existencia de los derechos naturales en cada hombre tiene otros límites que los que aseguran a los miembros de la sociedad el disfrute de esos mismos derechos. Esos límites sólo pueden ser determinados por la ley* [...]*".*

- Art. VI. *"La ley es expresión de la voluntad de la comunidad* [...]. *La ley debe ser la misma para todos, tanto para proteger como para castigar"*

- Art. X. *"Ningún hombre debe ser molestado por razón de sus opiniones, ni aun por sus ideas religiosas, siempre que al manifestarlas no se causen trastornos del orden público establecido por la ley".*

- *Art. XI "Puesto que la libre comunicación de los pensamientos y opiniones es uno de los más valiosos derechos del hombre, todo ciudadano puede hablar, escribir y publicar libremente, excepto cuando tenga que responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley".*

- Art. XVII. *"Siendo inviolable y sagrado el derecho de propiedad, nadie podrá ser privado de él, excepto cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exige de manera evidente, y a la condición de una indemnización previa y justa".*[630]

[630] (CASTELLS OLIVÁN, Irene. *La Revolución francesa. 1789-1799*. Síntesis, Madrid, 1997, pp. 282-283.) También podemos encontrar distintas versiones en formato digital, por ejemplo, la presente en "*Legifrance*", portal dependiente del Gobierno francés, cuyo objetivo es la "*difusión de los derechos de los ciudadano*". Así mismo, en esta plataforma también se archivan las distintas *declaraciones* sucesivas a las de 1789. Véase *online* "*Declaration des droits del Homme et du Citoyen*" en www.legifrance.gouv.fr. También se puede consultar o descargar la versión original

Sin embargo, durante las primeras fases de implementación del *Estado liberal* en Francia, muy lejos de que se respetararan esos principios, se adoptaron formas totalitarias y represivas a través de lo que se denominó "*El Terror*", mediante el asesinato de los afines (o sospechosos de serlo) al *Antiguo Régimen*. Los mismos artículos que en la "*Declaración de Derechos del Ciudadano*" se defendían, eran traicionados de manera impúdica.

Pasando a otro tema, y como se puede observar, la "*Declaración de 1789*" recogía los ingredientes constitutivos de la corriente de pensamiento que desde mediados del XVIII había inundado Europa: libertad, *ciudadanía*, soberanía, *voluntad popular*, *Estado* o *libertad cultural*[631]. En ellos vemos plasmada la *mentalidad burguesa*, y todavía lo estará más en la versión de 1793 (con la que se iniciaba la constitución francesa del 24 de junio de ese mismo año) más prolija y sofisticada, y en cuyo "*Artículo II*" se declara que los cuatro *derechos del Hombre* más fundamentales son: "*libertad, igualdad, seguridad y propiedad*". Como vemos, cuatro pilares de la *mentalidad burguesa*.

Pero de mucho mayor interés nos parece el preámbulo de esta misma "*Declaración*" de 1793, en el que se dice:

> "*El pueblo francés, convencido de que el olvido y el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de las desgracias del mundo, ha resuelto exponer estos derechos sagrados e inalienables, en una declaración solemne* [...]".[632]

digitalizada de la "*Declaración de 1789*", en la web de la "*Biblioteca Digital Mundial*", en: www.wdl.org.

[631] El profesor de *Teoría del Derecho* de la *Universidad de Estrasburgo*, Michel Villey, afirma que la "*Declaración de Derechos"* de la "*Revolucion Francesa*" fue "*producto del matrimonio entre el sistema de Hobbes y el de la escuela del derecho natural. Locke introduce en el sistema de Hobbes un argumento tomado de Grocio, quien había intentado deducir de la ley natural, la existencia de derechos subjetivos naturales del individuo*". Villey, afirma que este proceso concluyó con un sistema en el que "*los derechos eran garantizados por medio de la fuerza pública: por el Estado gendarme liberal"*. (VILLEY, Michel. *Filosofía del Derecho.* Scire Universitaria, Barcelona, 2003, pp. 100-101).

[632] CASTELLS OLIVÁN, I. *La Revolución francesa. 1789-1799*. Op. cit., p. 283.

El fragmento es claro y contundente en lo que afirma: las desgracias pasadas, presentes o venideras que el ser humano sufra en el mundo no se deben más que al "*olvido y desprecio*" de los *derechos naturales* al hombre, que son "*sagrados e inalienables*". De lo cual se colige que si estos derechos no se *olvidaran* o *despreciaran*, el hombre estaría libre de todo mal.

Claro está, la pregunta fundamental que nos debemos hacer reside en cuestionarnos cuáles son esos *derechos fundamentales*. Y henos aquí con toda la maquinaria retórica propia de esta *revolución* del pensamiento -vulgar en sus cuestiones de fondo pero sumamente ingeniosa en el modo en el que se protege ante posibles amenazas-.

Si se nos permite tomar una pequeña licencia socrática, explicaremos aquel mecanismo retórico francés de una manera sencilla. Imaginemos que preguntásemos a algún miembro del *Tribunal Constituyente revolucionario* por cuáles son los "*derechos naturales*" de los que hablan en el "*Preámbulo*"; ante una pregunta tan fácil, podemos suponer que el político nos contestaría: "*los que aparecen enumerados en la Declaración*". Pero, puestos a suponer, pensemos también que persistiéramos en el tema y después interrogáramos a este político imaginario sobre quién ha acordado que *esos y no otros* sean los *derechos naturales de hombre*. Podemos -con bastantes argumentos- conjeturar que la respuesta que obtendríamos sería algo así como: "*la soberanía nacional es la que habla a través de nosotros (quienes sólo nos hemos encargado de escribirlos)*". El último razonamiento que emplearía nuestro ficticio interlocutor en este ejemplo (y con el que se cerraría el *círculo retórico*), sería el de que "*cómo esos derechos que emanan de la soberanía nacional son «sagrados e inalienables» nadie puede cuestionar su validez*". Por tanto, lo único que el ciudadano puede ya hacer es aceptarlos.

Por otra parte, también en la "*Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano*" de 1793, podemos comprobar cómo la noción de «*felicidad*» de la que hablábamos en la sección anterior (en el análisis de "*las ideas*" del contexto) alcanza su cenit. En su "*Artículo I*" dice que "*el fin de la sociedad es la felicidad común*" [*bonheur commun*], expresión que nosotros hoy i*nterpretamos como*

«interés general», pero que su versión francesa nos habla literalmente de "*felicidad común"*. De este modo, la *felicidad* se convierte en una finalidad a la que hay que llegar *por derecho.*[633]

Sin embargo, las distintas *declaraciones* que comenzaron a postularse podían llegar aún más lejos. La "*Declaración"* de 1793[634], convivía con visiones extremistas que venían de los grupos más radicales del momento. Y aunque se tratara de interpretaciones fanáticas, éstas se movían en la misma atmósfera de pensamiento que los miembros del *Tribunal Constituyente* que escribieron la "*Declaración*" (es decir, la atmósfera de los *derechos*, de la *Razón*, de las *libertades*, etc.) y empleaban sus mismas herramientas retóricas (las *palabras-talismán* de su tiempo), pero en este caso, para postular una interpretación de los *derechos* y *libertades* muy dispar de la anterior.

Por ejemplo, si comparamos "la "*Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*" de 1793, con la "*Petición a la Convención Nacional*", del 5 de septiembre de 1793 de los *sans-culottes*, encontraremos contradicciones significativas con lo que la primera establece. Veamos unos pocos de sus artículos:

- "*Que los exnobles no puedan ejercer ninguna función militar, ni poseer empleo público, de cualquier clase que sea; que los ex parlamentarios, financieros y curas, sean destituidos de todas las funciones administrativas o judiciales"*.

- *"Que todos los agricultores que por alguna razón no hayan podido cosechar, sean indemnizados por el Tesoro Público"*.

---

633 Esto nos hace recordar una conversación ficticia que José Antonio Marina novela entre Mounier (político francés que participó en los Estados Generales de 1789) y Johannes Frei (personaje ficticio), en la que éste le pregunta al primero: "-*¿Cómo puede un gobierno buscar la felicidad?* [...] – *Plantea una pregunta interesante. La historia nos dice que la mejor excusa para la opresión, ha sido siempre* [...] *decidir sobre la felicidad de los demás*". (MARINA, José A. *Los sueños de la Razón*. Anagrama, 2003, p. 73). Así mismo, Marina, que articula toda esta obra en torno a la idea de *felicidad* de los ilustrados franceses, afirma que "*la revolución francesa fue un atormentado esfuerzo por buscar la felicidad política*" (Ibid., p.13).

634 Resultan de interés las apreciaciones de Albert Soboul sobre esta "*Declaración*" de 1793 y sus diferencias respecto a la anterior. SOBOUL, A. *La Revolución Francesa*. Op. cit. pp. 114-118.

- *"Que sea fijado un máximum de las fortunas"*.
- *"Que un individuo solo pueda tener un maximun"*.
- *"Que nadie pueda arrendar más tierras de las necesarias para una cantidad determinada de arados"*.
- *"Que el mismo ciudadano no pueda tener más que un taller o una tienda"*.

Es, sin duda, la de los *sans-culottes* aquí una postura muy cercana a las *comunistas* que llegarían en el futuro. Como puede apreciarse, en esta nueva tendencia, las clases de estrato más humilde buscarán lo mismo que la *media burguesía* había hecho antes: *bienestar*, *seguridad*, *felicidad*. Pero aquí, el concepto de *igualitarismo* será todavía más extremo, puesto que se parte de una situación de mayor desventaja en lo económico. Es decir, para los *sans-culottes* (así como para el resto de movimientos proletarios que vendrán después) los *derechos sociales* no pueden consistir en una mera igualdad de libertades y oportunidades, porque el *ethos* social no se comporta de una manera justa, por eso el *Estado* debe intervenir, corregir las posibles desviaciones y asegurar esos *derechos* mediante una igualdad homogeneizante.[635]

Pero esto no será todo. Se llegará aun más lejos en el programa político preparado por el movimiento de insurrección de la "*Conjuración de los Iguales*" en 1796, liderado por Gracchus Babeuf (quien ha sido considerado uno de los precursores del comunismo y que estaba profundamente influido por Rousseau, Gabriel Monot de Mably, y Étienne-Gabirle Morelli). Como esta conjura fue sofocada, este programa no se llegó a ejecutar, pero de cualquier modo, su lectura resulta enormemente ilustrativa para ayudarnos a entender la naturaleza de la *Revolución del Dominio* de la que hablamos. Algunos de sus *propuestas* eran las siguientes:

- *"Art. 8) Los ricos que no quieran renunciar a sus ganancias a favor de los indigentes, son los enemigos del pueblo.*

[635] Dice Hannah Arendt que "*la Transformación de los Derechos del Hombre en los Derechos de los sans-culottes fue el momento crítico, no solo de la revolución sino de todas las revoluciones que iban a seguirla*". (ARENDT, H. *Sobre la Revolución.* Op. cit, p. 95).

- *"Art. 9) el fin de la Revolución es destruir la desigualdad y restablecer la felicidad común.*

- *Art. 10) La Revolución no se ha terminado porque los ricos absorben todos los bienes y los dominan exclusivamente, mientras que los pobres trabajan como verdaderos esclavos, languidecen en la miseria y no son nada en el Estado."*

El proceso, al fin y al cabo, consistió en la *objetivación* de los derechos, que pasan de una esfera religiosa o moral a una política. En este proceso, los *derechos* se convierten en una *obligación*, puesto que no dejan de ser fruto del ejercicio del poder; y por tanto, la aceptación de unos derechos pasa por la negación jurídica de otros.[636]

Explicar cómo la libertad se puede convertir en sometimiento sin duda no resulta una tarea sencilla, y sin embargo, fue lo que ocurrió. Por ello decimos que el *proceso revolucionario* francés se trató, ante todo, de una *Revolución del Dominio*. Desde esta clave podemos comprender mejor aquella famosa frase de Robespierre en la que condensa todas las ideas que acabamos de tratar: "*el gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía*".[637]

Dejando estas cuestiones a un lado, debemos ir concluyendo este epígrafe. Y lo haremos señalando que si por algo es históricamente colosal la trascendencia de la *"Declaración"* de 1789, con la que lo hemos comenzado, es porque fue la primera piedra de las declaraciones sucesivas (de las cuales hemos visto algunas),

[636] "*La declaración de los Derechos del hombre tal como se plantea al final del siglo XVIII, y fundamentalmente en su versión francesa, anuncia que es el hombre mismo en su condición de tal y no los mandamientos divinos, ni ninguna autoridad religiosa o cosmológica, la fuente de la ley* [...] *El derrumbe de la trinidad autoridad-religión-tradición y su reemplazo por una sociedad secularizada y emancipada, hace que los derechos se consideren inalienables y provenientes de una naturaleza humana en cuanto tal. Sin embargo, ese hombre que lleva su dignidad dentro de sí, es en realidad un hombre abstracto, un individuo de ningún lugar, que parece no requerir de ningún orden político y social que garantice la vigencia de su derecho*". (VVAA. *Del poder del discurso al discurso del poder*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001. pp. 172-173).

[637] La cita la hemos extraído de Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente.* Tomo II. Espasa-Calpe. Madrid, 1966, p. 357), pero Vovelle ofrece más información sobre el "*despotismo de la libertad*" y la "*dictadura jacobina*". (VOVELLE, M. *La mentalidad revolucionaria*. Op. cit. pp.156-168).

y porque, como dice Karl Löwith", "*sigue siendo el fundamento de los todos los estados democráticos*" actuales.[638]

En efecto, la *declaración* que reafirmaba la *soberanía nacional* y la *igualdad* de los hombres, fue la puerta que la *mentalidad burguesa* abrió en Francia para tomar el poder.

Por supuesto, no se trata de privar a la "*Declaración*" de las bondades que alberga y las ventajas que ofrece al hombre occidental. No se trata de negar que es un formidable logro para la humanidad, y que lo es en muchos aspectos [639]. Ahora bien, tampoco creemos conveniente -pues se paga muy caro- olvidar las zonas oscuras que este marco jurídico presenta (por el cual nuestros *derechos más humanos* dependen de que éstos estén escritos y de lo que de ellos se escriba), así como las funestas aporías a las que se presta (en el *igualitarismo,* la justicia se desmorona, la moral se vuelve consenso, los fanáticos y violentos pueden ser fuente de derecho, y un muy largo etcétera).

2.5 APÉNDICE: De Napoleón a 1848

Concluiremos este capítulo recordando con mucha brevedad dos eventos de gran importancia, que completan el proceso de *dominio* que hemos relatado y que además de ser mencionados en los capítulos siguientes, serán de gran influencia para el devenir de la historia de Europa: el *imperio napoleónico*, y la "*Revolución de 1848*". En ambos acontecimientos, que tuvieron su raíz en las dos manifestaciones que hemos comentado, podemos ver cómo evolucionaron las dos principales ideas que hemos vinculado al afán de dominio propio de la Francia de nuestro contexto: el *dominio histórico*, y el *dominio del hombre*.

[638] LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* Op. cit., p. 314.

[639] SOBOUL, Albert. "*La Révolution français dans la historie du monde contemporain*", en *Compendre la Révolution.* Maspéro, Paris, 1981, pp. 249-289.

I. El imperialismo de Napoleón

En el ascenso al poder de Napoleón Bonaparte, se vio el reverso de la promesa ilustrada, de un modo aun más cruel que el que se había experimentado en 1793 durante "*El Terror*" jacobino. Napoleón presentó la primera guerra desarrollada a nivel continental hasta el momento, y también el mayor desastre que se había vivido en la historia de Europa[640]. El ilustrado "*Código Napoleónico*", implementado por la fuerza en cada nación que era tomada por el imperio francés, demostró que, como instrumento de dominio, podía ser mucho más bárbaro y letal que las manifestaciones de "*El Terror*" antes comentadas. En nombre de los *principios ilustrados*, en nombre de la *libertad*, la *igualdad* o los «*derechos del hombre*», Europa quedó sembrada de podredumbre, dolor, y muerte.

Bonaparte, que llamaba a los filósofos que participaron en la *enciclopedia*, "*los ideólogos*", transformó las ideas de la Ilustración que eran ahora reinterpretadas como un *leitmotiv* para el *imperialismo*. Se inspiró en las ideas sobre el *absolutismo* ilustrado de Voltaire, pero para aplicárselas a él en lugar de al rey. De los *enciclopedistas* y posteriores *revolucionarios* también Napoleón aprendió su gran habilidad para el juego retórico, para jugar con las palabras, para convertir la demagogia en un ariete, para utilizar a artistas y escritores con objeto de ensalzar su imagen y provocar su adoración e idolatría.

Así, Napoleón consiguió que no solo el ejército y las masas le siguieran sino también una gran parte de la intelectualidad ilustrada, que lo admiraba y aplaudió su ascenso (los ejemplos de Kant y Goethe son archiconocidos). Se le consideró el símbolo de los tiempos, la encarnación del espíritu ilustrado y revolucionario.

Sin embargo, los derechos y libertades que el gobierno de Napoleón prometía, exigían de la sumisión, la rendición o la muerte (según fuera el grado de resistencia), de aquellos a los que se les iba a proporcionar esos *derechos* y *libertades*. El *napoleónico* es el perfecto modelo de la Ilustración *a la fuerza*.

[640] LYNN, John A. "*Rivalidad Internacional y Guerra*" en el siglo XVIII. Historia de Europa Oxford. Op. cit. pp. 216-224.

Como sabemos, los métodos del autoproclamado emperador para implantar el reino de la *justicia* y la *razón* más allá de las fronteras francesas, no parecían demasiado civilizados. Trató de inyectar, mediante su artillería y su cuerpo de húsares, las promesas que la *Retórica del Dominio* prometía. Los resultados de las campañas napoleónicas (1799-1815) fueron escalofriantes. Más de cuatro millones de militares y civiles muertos[641].

Napoleón quiso reescribir la historia en su propia clave. Y tras este fin dirigió toda su *retórica* y sus decisiones.

Antes comentamos cómo la «*democratización»* de la enseñanza (que pasa también por su *secularización*) hacía que se prestara muy fácilmente a la manipulación política. Napoleón lo puso en práctica antes que nadie. Por ejemplo, el sistema educativo y universitario que implementó Bonaparte durante su gobierno (y del que hoy, desgraciadamente, somos herederos), está basado en el control y coerción del sistema. Tras los argumentos que puedan darse con motivo de justificar ese modelo (eficacia, seguridad, cualificación del profesorado etc.) no existen sino las intenciones de asegurar la propia posición de poder y la de dirigir ideológicamente el futuro. Por otro lado, aunque el ilustre corso detestaba al *cristianismo*, entendió que éste no podía ser atajado de un golpe y que era más práctico emplearlo para los propios beneficios. Por eso, se esforzó por dominar la Iglesia y encauzarla por el sendero de sus propios designios. Lo mismo hizo con la aristocracia, mediante la creación de lo que llamó la nueva "*nobleza imperial*", y la entrega de títulos a su capricho, muchas veces apoyada en criterios realmente absurdos[642].

Son ejemplos, en definitiva, del ferviente deseo de Napoleón de reconstruir la historia según su propia apetencia, así como de su pasión megalómana por

[641] Aunque las cifras entre autores son muy variables, y oscilan entre los 3.5 y los 6.5 millones víctimas. (Cfr. ESDALE, Charles. *Las guerras de Napoleón. Una historia internacional. 1803-1815*.Crítica, Barcelona, 2009; cfr. ZAMOSKI, Adam. *Napoleon fatal march*. HarperCollings, Nueva York, 2012).

[642] Nos referimos a los títulos otorgados mediante la llamada "*concesión discrecional o graciosa*", reservada exclusivamente a la figura del emperador. (TULARD, Jean. *Napoleon et la noblesse d`Empire.* Bibliothèque Napoleonienne, Paris, 2001).

controlar el mundo. Pero también son ejemplos, de cómo los valores y principios ilustrados, no eran sino letra muerta, presta a ser manipulada al antojo de quien posea el poder[643].

II. "*La Revolución de 1848*"

Tras la caída del *imperio napoleónico*, y el "*Congreso de Viena*" (1814-1815), Europa se propuso acometer un proceso de reorganización que conocemos como "*La Restauración*"; llamada así porque su pretensión no era otra sino la de restaurar el *Antiguo Régimen*. Sin embargo, la estabilidad y política que ésta perseguía -ya no sólo para Francia, sino para el resto del continente- duró poco, pues pronto llegarían las conocidas como "*revoluciones liberales*". Podemos encontrar en el siguiente fragmento de Jacques Droz un buen resumen del punto de partida se fraguaron estas revoluciones.

> *"La obra realizada por los diplomáticos reunidos en el Congreso de Viena, no carecía de mérito. Habían estado animados por la voluntad de reconstruir Europa sobre una base más justa y respetar en la nueva determinación de los territorios, el consentimiento de sus propietarios. El término de «legitimidad» pronunciado por el representante de Francia Talleyrand, no fue una palabra del todo carente de sentido* [...]. *Por otra parte, el tratado de Viena, aunque no recibiera el consenso absoluto, representaba un contrato colectivo con vistas a mantener una paz general [...] Sin embargo, en la práctica, lo acordado en Viena fue interpretado por los contemporáneos como una obra maestra del Ancient Régime, porque lograban el equilibrio dentro del respeto de las conveniencias dinásticas, según concepciones de mecánica política y procedimientos estadísticos, teniendo sólo en cuenta las relaciones de*

[643] Sobre Napoleón, -no seremos muy innovadores- recomendamos el célebre trabajo novelado de Max Gallo "*Napoleón. Le chant du départ*" (1997). Nosotros hemos trabajado una edición de inglés, que es la que citamos (GALLO, Max. *Napoleon. The songs of departure*. Macmillan, London, 2004), pero también se encuentra en castellano (Planeta, Barcelona, 2004). También es de gran nivel la biografía que sobre Napoleón ha escrito Alan Schom (*Napoleon Bonaparte*. HarperCollings, Nueva York, 1997), pero aun no hay disponible una edición en castellano.

fuerza y dividiendo los pueblos en lotes como se hace con una herencia".[644]

Desde esa percepción de que "*la Restauración*" era un paso atrás en los progresos conquistados, llegaron las revoluciones de 1820 y la de 1830, y finalmente la de 1848, que fue la más grande de las oleadas revolucionarias que se produjeron en Francia en el siglo XIX y que tenía el mismo objetivo que las anteriores: acabar de manera definitiva con los intentos restauradores del antiguo Régimen[645].

Pero la principal diferencia entre la "*Revolución de 1848*" y las anteriores, fue la de que en esta revolución el enemigo a batir no era ya el absolutismo sino también la *alta-burguesía* que se había instalado en el poder. Como dice Jacques Droz, "*En 1848 la gran burguesía era objeto de la desconfianza de la pequeña burguesía, que le reprochaba haberse convertido en una burguesía monopolista*".[646]

Otras de sus características fueron su vinculación con el *nacionalismo* y con los primeros movimientos obreros Se trató básicamente de una revuelta ciudadana, constituida en un conflicto de carácter triangular, compuesto por la alta burguesía (identificada con el *absolutismo*), la clase media burguesa y el proletariado.

Desde Francia, se extendieron a otros países, como Austria, Italia, Hungría o Alemania, en donde se vivió con especial virulencia. Los motivos se pueden resumir a dos: la *crisis económica* y la *presión absolutista*. En Francia estuvo liderada por Louis Blanc y Alphonse de Lamartine, obligaron a abdicar a Luis Felipe y se proclamó la "*Segunda República*".

[644] DROZ, J. *Restauración y Revolución*. Op. cit., pp. 235-237.

[645] Para quien desee una sencilla pero rigurosa introducción a las causas y desarrollo de las revoluciones de 1848, en distintos países Europeos, le recomendamos lea la "*Primera parte"* de "*Europe Reshaped*" (1976), un gran trabajo del historiador y profesor británico John Grenville (GRENVILLE, J.A. *Europa remodelada. 1848-1878*. Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 15-93).

[646] DROZ, Jacques. *Restauración y Revolución*. Op. cit. p. 276.

El siguiente fragmento de Alexis de Tocqueville[647], perteneciente a "*Recollections. The french revolution of 1848"*[648] resulta enormemente esclarecedor.

> "*En 1830*, *el triunfo de la clase media había sido definitivo y tan completo que todos los poderes políticos, todas las franquías, todas las prerrogativas, y el mismo gobierno, se encontraron encerrados y apilados dentro de los límites estrechos de esta clase, excluyendo de derecho a todo lo que se encontraba por debajo y de hecho a todo cuanto había estado por encima de ella. De este modo, no solo fue la única clase dirigente de esta sociedad, sino que también se puede decir que se convirtió en su administradora,* […] *el espíritu particularista de la clase media se convirtió en espíritu general del gobierno; dominó la política exterior, lo mismo que los asuntos internos… Dueña de todo, como nunca y como probablemente no lo será aristocracia alguna, la clase media, convertida en gobierno, adquirió el aire de una industria privada; muy pronto se instaló en su poder y muy poco después en su egoísmo; y cada uno de sus miembros se preocupó mucho más de sus asuntos privados que de los negocios públicos, y de sus goces personales que de la grandeza de la nación*". [649]

Aunque el éxito de la *"Revolución de 1848"* fue efímero (tanto en Francia como en el resto contagiados por ella), su valor ha resultado decisivo para la historia de Europa, puesto que hicieron manifiesta la imposibilidad de mantener el antiguo

---

[647] Tocqueville detestaba a la burguesía y modo de vida; Karl Löwith cuenta sobre él: "*Así, confirmando la predicción de Goethe acerca de la universalización de una cultura media, Tocqueville describió a aquellos hombres ordenados, pero mediocres, miedosos y egoístas, pertenecientes a una clase media que había llegado al poder político. En semejante mundo, con tal de que se dejase arrastrar por la ola de la masa democrática, un enano alcanzaría la cumbre de una montaña, mientras que un gigante, parado en la playa a pie enjuto, jamás podría escalarla La clase media de la democracia burguesa imposibilita cualquier grandeza verdaderamente histórica*.". (LÖWITH, K. De Hegel a Nietzsche: *La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Op. cit. p 335).

[648] TOCQUEVILLE (de), Alexis. *Recuerdos de la Revolución*. TROTTA, Madrid, 1995, p. 67. La plataforma "*Proyecto Gutemberg*" permite la lectura *online* de la edición que Macmillan (Nueva York) publicó en 1895. Disponible *online* en www.gutemberg.org.

[649] Texto reproducido en: DROZ, J. *Europa: Restauración y Revolución*. Op. cit., pp. 265-267.

régimen tal y como las fuerzas contrarrevolucionarias pretendían al tiempo que constituyeron el preludio de las problemáticas políticas, económicas y sociales que arraigarían en Occidente y desencadenarían estragos en el siglo XX.

III. CONCLUSIONES

Sin duda, desde una perspectiva que no debemos obviar, la "*Enciclopedia*" y la "*Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano*" de 1789 supusieron, de manera genérica, claros avances para Occidente. Pero no resulta menos cierto que, desde una analítica más concreta -e históricamente más exigente-, ambas manifestaciones del pensamiento ilustrado de la época deben ser también entendidas como el fruto de una ideología cuyo objetivo era olvidar, socavar o destruir el pasado (la "*Enciclopedia*") así como la plasmación jurídica de aquello que los burgueses no quieren arrebatarse nunca a sí mismos (los "*Derechos del hombre*" y la *democracia* que éstos permiten).

Además, hemos podido ver cómo funcionan los mecanismos de esta línea de pensamiento que, a nuestro entender, fue la predominante en Francia durante el periodo que hemos acotado. Según se ha explicado, esta línea se caracterizó por su búsqueda obsesiva por el dominio o el control político[650] y de ella emanarían una serie de mecanismos de vigilancia, dirección, manipulación y violencia que en nuestros días continúan perfectamente vigentes.

En la siguiente *sección*, extraeremos nuestras conclusiones finales sobre cómo la *Revolución del Dominio* ha podido participar en el origen del *proceso de deshistorización*. Pero antes debemos hacer el oportuno recorrido por la *Revolución de la Técnica* y por la del *Sentimiento*.

[650] Dice Lucien Fevbre que esa obsesión política fue lo que a su vez caracterizó al pueblo francés desde 1850 hasta la actualidad (al menos hasta *la época* del autor, que murió en 1956)."*Desde 1850* [...] *Francia dominaba, dirigía y orientaba, las revoluciones del mundo. La revolución material había nacido, y los franceses* [...] *continuaban haciendo política, sólo política y siempre política. ¡Abajo la monarquía, viva la república! ¡abajo la república, viva en imperio! ¡Abajo el imperio, viva la república! ¡Abajo la república, viva el rey! Resumen un poco abreviado, pero exacto, de la historia de los pensamientos y de las preocupaciones franceses desde 1848*". (FEVBRE, L. *Combates por la historia*. Op. cit. p. 104).

3. LA REVOLUCIÓN DE LA TÉCNICA

A este capítulo, le dedicaremos menos extensión que al de la *Revolución del Dominio*, pues en la *sección* anterior ("*Análisis del contexto*"), ya hemos tratado algunos de los rasgos más elementales que sobre él queremos señalar.

Con el nombre de «*Revolución de la técnica*», identificaremos a una línea de pensamiento que se desarrolló en la Inglaterra de nuestro periodo de estudio, (1750-1850) consistente en un proceso de eminente carácter tecnológico y económico.

Podemos resumir de la siguiente manera, nuestras hipótesis de partida en este capítulo, y que marcarán nuestro recorrido en él:

- En primer lugar, defendemos que la *mentalidad burguesa* se modulará dentro del pensamiento inglés de este periodo, en una forma tendente a la técnica.

- Lo más propio de ese *pensamiento técnico*, es que por medio de él, el hombre tiende al dominio de la naturaleza y la realidad, convirtiéndolas en *utensilio* y en *número*.

- La finalidad que persigue el hombre que piensa de esta manera técnica es la del «*beneficio*» y el «*bienestar material*»

- De esta modalidad inglesa se derivará una tendencia al *imperialismo tecnológico* y *económico* (*capitalista*) que impregnará todo Occidente.

Para demostrar este conjunto de hipótesis, seguiremos los siguientes pasos:

- En primer lugar, señalaremos de manera muy resumida algunos aspectos de la situación histórica de Inglaterra al comienzo del proceso del que hablaremos.

- En segundo lugar, explicaremos qué rasgos propios constituyen lo que llamamos la Revolución de la Técnica

- En último lugar, intentaremos explicar cómo el pensamiento inglés del periodo que estudiamos, fue capaz de instaurar un imperialismo tecnológico a partir de dos manifestaciones fundamentales en las que se plasmó esta línea de pensamiento: "*La Revolución Agrícola" y* la "*Revolución Industrial"*, que comentaremos con brevedad.

Ya en la "*Sección III*", intentaremos relacionar una serie de ideas que se desprenden del proceso aquí relatado con el *proceso de deshistorización* que nos ocupa en este trabajo.

3.1 INGLATERRA EN EL SIGLO XVIII

Inglaterra del siglo XVIII, se mostró políticamente no menos convulsa que su revolucionario siglo XVII (periodo de enorme interés histórico, marcado por la llegada a la monarquía de Jacobo I tras la muerte de Isabel I, en 1603; a la ejecución de Carlos I en 1649 y la restauración monárquica en 1658[651]). El siglo XVIII no sería menos intenso para los ingleses. En él nos encontramos con una Inglaterra repleta de agitaciones de carácter político, religioso y militar. Es el siglo de la unión con Escocia, de la casa de Hannover y los reinados de Jorge I (1714-1727), Jorge II (1728-1760), Jorge III (1760-1801), así como de su talentoso primer ministro burgués William Pitt "*el Joven*".[652]

[651] Para quien desee acercarse a la política inglesa del siglo XVII, recomendamos la obra del estadista e historiador François Guizot, "*Historie de la révolution d´Angleterre*", escrita dentro de nuestro periodo de estudio (entre 1826 y 1827) y de gran valor historiográfico. Toda ella, rezuma de las ideas conservadoras y antiliberales de Guizot, admirador de la monarquía parlamentaria inglesa y personaje político de gran interés. Durante la obra, el autor envía constantes mensajes al pueblo francés del tipo: "*Los revolucionarios (por diestros que sean) tienen siempre la vista muy corta. Embriagados por la pasión o dominados por la necesidad del momento, no alcanzan a ver que lo que hoy constituye su triunfo, mañana será su sentencia*" (Cfr. GUIZOT, François. *Historia de la revolución de Inglaterra*. SARPE, Madrid, 1985, p. 332).

[652] Duncan Towson dice sobre Pitt: "*Iba a ocupar el cargo durante 17 años seguidos, y durante los diez primeros fue el único que no era noble que participaba en el gobierno* […] *La palabra clave de Pitt era la eficacia"* (*Breve Historia de Inglaterra*. Alianza, Madrid, 2015, p. 318). Aunque Towson no hace mención de ello, quizás resulte conveniente recordar cómo la "*eficacia*"

Se trató de un siglo de enorme complejidad política, provocada especialmente por las tensiones internas entre las facciones *whigs* y las *tory*, así como por las disputas de diverso calado entre los reyes y el parlamento o las tensiones coloniales, entre las que destaca la "*Independencia de los Estados Unidos*"[653].

Es el siglo XVIII inglés muy prolijo en acontecimientos de interés para aquel que desee acercarse a la historia de este país. Sin embargo, sobre el contexto político de Inglaterra no comentaremos nada más. La razón es sencilla: en lo que a nuestra investigación respecta, esos contenidos nos ayudarían poco ahora.

A diferencia del caso francés, la historiografía (al menos la *ortodoxa*) parece coincidir (con un repertorio de matices) en que en la "*Revolución Industrial*" (y por ende, el surgimiento del *capitalismo*) no guardó ninguna relación clara o realmente significativa con los procesos políticos que se desarrollaron en Inglaterra en el siglo XVIII.

---

de Pitt también iba dirigida hacia el trabajo infantil y a la idea de que los niños debían trabajar a partir de los cinco años: "*La experiencia ha mostrado ya todo lo que puede producir el trabajo de los niños y la ventaja que se puede hallar al emplearlos tempranamente en las labores de las que son capaces. El desarrollo de las escuelas de Industria debe dar también resultados materiales importantes. Si alguien se ocupara de calcular el valor total de lo que ganan ahora los niños educados según este método, se sorprendería al considerar la carga de la que exonera al país su trabajo, que basta para cubrir su mantenimiento, así como los ingresos que sus esfuerzos laboriosos y los hábitos en los que son formados vienen añadir a la riqueza nacional"*. (Discurso de William Pitt en la discusión de Hill Whitbread sobre la asistencia pública, 12 de febrero de 1796. Extraído de HONEYMAN, Katrina. *Child Workers in England 1780-1820*. Ashgate, Hampshire, 2007, p. 4). Creemos que éste último fragmento, más allá de ser anecdótico, es un buen refuerzo de las ideas que presentamos en este epígrafe.

[653] Ahora no es el momento de ahondar en el acontecimiento paradigmático de la *Revolución de la Técnica* que supuso la crisis "*Guerra de Independencia Norteamericana*" (1775-1783), y cuyo término dará lugar a la conformación de los *Estados Unidos de América*. No negamos que existiera un sentimiento patriótico embrionario en esos hombres, o que no estuvieran influenciados por ciertas convicciones ideológicas llegadas desde Francia, pero no pensamos que fueran éstas las principales razones que les empujaron a la rebelión. Las causas del levantamiento contra el imperio británico hay que buscarlas en el deseo de autorregular su mercado, de poseer la propiedad de los medios de producción, y de liberarse de las pesadas y abusivas tasas e impuestos que les imponía Inglaterra. En el trasfondo de ese conflicto, subyacían las ideas heredadas de sus *padres históricos,* como la del *liberalismo* o la del *pensamiento técnico*. Ideas que les movían a buscar la *independencia* (más allá de satisfacer un deseo de justicia o un afán *nacionalista*) y un mayor bienestar. En todo caso, para profundizar en estas cuestiones recomendamos, por ejemplo, la ya citada obra de Hannah Arendt en donde esta *Revolución norteamericana* desempeña un papel central (Cfr. AREDNT, H. *Sobre la Revolución*. Op. cit.), y el capítulo que Mario Hernández Sánchez Barba le dedica en su obra "*Las independencias americanas*" (Op. cit., pp.165-200), en el que profundiza en las motivaciones políticas, económicas y religiosas (explica la decisiva influencia que tuvo la idea de «*éxito*» del *puritanismo*) en los colonos independentistas norteamericanos.

La cuestión política más destacable fue la tendencia británica al *liberalismo económico* y a las tasas más bajas de impuestos respecto a otros países europeos. Y aunque se trata de condicionantes de mayúscula influencia, no parecen explicar por sí mismos el hecho de que la *industrialización* comenzara en la Inglaterra de nuestro periodo de estudio. Antes que allí, otros países gozaron de escenarios semejantes y en ellos no despuntó.

Esta cuestión, por tanto, nos lleva a la pregunta sobre la que debe (y suele) construirse toda introducción a la Inglaterra de nuestro periodo de estudio y que no es otra sino la de: *¿por qué la industrialización surgió allí y entonces, y no en otro lugar y momento?*[654]

La cuestión es ciertamente difícil de responder. A pesar de que se trate de un periodo de la historia reciente, muy investigado y del que además contamos con mucha documentación, no hay unas razones que se puedan esgrimir de manera rotunda.

Para justificar la génesis de la *industrialización* los principales especialistas en "*Historia económica*" se han movido en una misma serie de argumentos y las diferencias entre ellos han estribado (a grandes rasgos) en qué porcentaje de influencia es necesario atribuirle a tal o cual factor: el aumento demográfico[655], los nuevos sistema de cultivo, los nuevos tipos de cercamiento, la ausencia de

[654] Fernand Braudel afirma la "*Primera Revolución Industrial*", se produjo realmente en el Medievo, en los siglos XI, XII y XIII y en países como Francia, Inglaterra o Italia. Así mismo, señala que durante la Edad Moderna, también hubo prólogos en Alemania e Italia en el siglo XV, así como (y de manera más importante que en las anteriores naciones) en la propia Inglaterra entre 1540 y 1640. BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Vol. III. Alianza, Madrid, 1984.pp. 464-465.

[655] Sobre la influencia del aumento demográfico y la "*Revolución Industrial*", Fernand Braudel no se postula en una u otra dirección, y reconoce que es un tema oscuro, si bien acepta que claramente se produjo un aumento de la población con la *industrialización*, no afirma (ni desmiente) que ésta sea causa del impulso poblacional: "*Inglaterra, después de 1750, se llenó rápidamente de hombres, hasta no saber qué hacer con ellos. ¿Son entonces un peso, un obstáculo? ¿o un motor? ¿Una causa o una consecuencia? Ni que decir tiene que son útiles, indispensables: son la dimensión humana necesaria de la Revolución industrial. Sin esos millares, sin esos millones de hombres, nada sería posible. Pero no está ahí el problema, que es el de una correlación. El movimiento demográfico y el movimiento industrial son dos enormes procesos que marchan juntos. ¿determina uno al otro? Es una pena que tanto el uno como el otro se hallen mal registrados en los documentos que están a nuestra disposición* [...]. *Todo de lo que disponemos es poco seguro y será puesto en tela de juicio por la investigación*". (BRAUDEL. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo III. Op. cit. p. 477).

barreras aduaneras internas, los hallazgos de la *ciencia empírica*, la debilidad industrial de Francia (su principal competencia en el siglo XVIII) debida a la *revolución*, etcétera. [656]

Pero a pesar de las normales diferencias, entre los historiadores más eminentes que se han ocupado del tema, parece existir cierto consenso a la hora de indicar que los factores surgidos en la Inglaterra *preindustrial* y que permitieron la gran transformación económica fueron múltiples y no íntegramente ponderables.

En los aspectos más específicos de la cuestión, nosotros no aportaremos nada *nuevo*, más bien nos limitarnos a recoger lo dicho por estos investigadores.

Sin embargo, el contexto que estudiamos, nos abre también (además de a las técnicas) a otras cuestiones que con frecuencia son obviadas en los libros de "*Historia económica*" y que aluden a una serie de elementos muchos menos tangibles que el de las innovaciones industriales o el de las decisiones administrativas que se dieron. Algunas de estos interrogantes son: *¿por qué el afán expansionista inglés?*, *¿dónde se origina su tendencia a la abstracción numérica, a la lógica y al empirismo? ¿de dónde ese pragmatismo o ese individualismo tan característico del pensamiento anglosajón?*

Ni mucho menos vamos a entrar en estas cuestiones radicales, pues sería un trabajo demasiado extenso para asumirlo aquí. Por ejemplo, sólo para empezar, tendríamos que recurrir a la *etnología*, con objeto de intentar comprender mejor

[656] Algunos autores más heterodoxos, como Immanuel Wallerstein se han intentado desmarcar, con mayor o menor éxito, de las teorías más compartidas sobre los factores históricos que permitieron la *industrialización*. No somos especialistas, ni lo pretendemos, en "*Historia económica de Inglaterra*", por eso no podemos sino dar testimonio de lo que dice Wallerstein sin entrar a la cuestión de si tiene o no razón cuando niega la veracidad de todos los argumentos técnicos que la historiografía tradicionalmente ha esgrimido para justificar el inicio de las revoluciones *agrícola* e *industrial* de Inglaterra. Que una sola persona sea quien apoye cualquier idea, puede ser un signo de mucha inteligencia y cordura o de todo lo contrario. Con todo, hay otros elementos de su argumentario que podemos refutar de manera tajante, ya que sí disponemos de conocimientos y de criterio para ello: por ejemplo su visión marxista de que la "*Revolución Francesa*" fue una "*revolución proletaria anticapitalista"* nos parece incorrecta y apolillada. Pero, sin embargo, hay otras de sus ideas que creemos destacables y de mucho valor como, por ejemplo, su reivindicación de que los orígenes del *capitalismo* deben ser pensados como un proyecto tácitamente *programado* en las líneas estructurales de todo el pensamiento occidental. Véase en: WALLERSTEIN, Inmanuel. *El moderno sistema mundial*. Tomo III. Siglo XXI, Madrid, pp. 5-73.

esa tendencia británica (y de sus intelectuales) al *utilitarismo* o a la *objetivación* de la realidad.

Debemos, pues, contentarnos con enunciar algunas cuestiones que nos ayuden a adentrarnos en la fisionomía del contexto inglés del que ahora hablamos.

En primer lugar, resulta conveniente recordar la situación de Inglaterra desde el factor *geohistórico*. Como la de cualquier otra nación o pueblo existente, la historia de Inglaterra está íntimamente ligada a su geografía. El hecho de que sea una isla, condiciona sobremanera a la apertura comercial hacia el exterior; es decir, al *mercantilismo*[657]. De igual modo, la clave *geohistórica*, nos puede ayudar a aproximarnos también a las causas del férreo sentido de la *independencia* (hermanada con el *individualismo*) que es también muy característico de la historia de Inglaterra y sus pobladores.

Además de su permanente inclinación por el *particularismo*, Inglaterra siempre se caracterizó por ser una nación muy *pragmática*. Algo que quedaba de manifiesto en su sistema colonial, que básicamente se constreñía a la explotación económica, así como en sus relaciones internacionales, que se caracterizaban por una excelente habilidad para establecer acuerdos que siempre le resultaran económicamente sustanciosos (el *"Tratado de Utrech*", en 1705, es un buen ejemplo[658]). Por otra parte, su talasocracia y su destreza para tejer redes

[657] Podemos aplicar en este sentido las reflexiones que realiza Arnold J. Toynbee a colación de la lectura de los textos de Tucídides y la situación geográfica de las ciudades-estado griegas. Toynbee cuenta cómo el padre de la Historia ya pensó en que toda ciudad tiene dos principales anhelos y que estos son opuestos: el comercio y la defensa, puesto que optar por uno suele mermar al otro (el comercio requiere de una situación de accesibilidad y la defensa de todo lo contrario). Por eso, dice el gran historiador británico, que "*en el mundo mediterráneo el problema fue resuelto edificando ciudades en islas*". Quizás, esta misma idea que Toynbee circunscribe a la formación de ciudades, pueda ser trasladada a países insulares, concretamente a Inglaterra, cuya situación geográfica combina ambas virtudes: la *accesibilidad* y una considerable *facilidad* para la defensa. (TOYNBEE, Arnold J. *Ciudades en marcha*. Op.cit., pp.44-45).

[658] Hobsbawm señala que la revolución económica en Inglaterra se requerían dos cosas: "*primero una industria que ya ofrecía excepcionales retribuciones para el fabricante que pudiera aumentar rápidamente su producción total,* [...] *y segundo, un mercado mundial, ampliamente monopolizado por la producción de una sola nación*" HOBSBAWM, Eric. *La Era de la Revolución. 1789-1858.* Crítica, Barcelona, 2003. p. 40.

mercantiles, explican en parte la capacidad de Inglaterra para escapar de las situaciones más comprometedoras que la historia le ha presentado.[659]

En una introducción a las causas de la *industrialización* y el *capitalismo*, también puede ser conveniente recordar otro factor relativo a la condición geográfica de Inglaterra y que, sin embargo, resultó decisivo para el desarrollo de la historia de este país: su poder militar. Ya desde el siglo XVI, Inglaterra demostró ser una isla expansionista. Y a mediados del XVIII esa tendencia se hizo mucho más voraz. Las numerosas guerras territoriales que emprendió, dan buena cuenta de ello.

En un planeta que era cada vez más global (que estaba más conectado) una nación surgida de una isla supo desarrollar una manifiesta superioridad naval y tomar el mundo a partir de la conquista del mar. Ese imperialismo colonial no tenía otro objetivo geoestratégico que el de la expansión económica y la obtención de riqueza. No seguían los ingleses la misión de *evangelizar*, ni de expandir la cultura británica a los territorios conquistados. Y sin embargo, se convertirían en la nación más influyente del mundo (un sencillo lo tenemos en que el inglés es hoy la lengua más *universal)*. La pregunta que nos debemos hacer es *¿por qué?*

Quizás una de las respuestas se encuentre precisamente en la *técnica*, y en la facilidad que ofrece para su *globalización*. La *pragmática*, es una actitud sencilla de imitar por otros pueblos, a los que pronto les da iguales resultados. Como ha dicho Hobsbawm, "*el éxito británico se podía imitar e importarse la habilidad y los capitales ingleses*".[660]

Claro que la *técnica* británica se podía imitar fácilmente, pero para eso era necesario una voluntad previa de hacerlo. Por eso, quizás otra de las razones del *triunfo* del pensamiento anglosajón, sea la que hemos intentado dar a lo largo de nuestro estudio: ya había una predisposición a él, pues en Occidente ya se había expandido la *mentalidad burguesa*.

---

[659] "*Cuando Napoleón decidió el bloqueo continental a Gran Bretaña, este país logró sobrevivir gracias a la capacidad de vender productos a las colonias y de abrir nuevos mercados en Latinoamérica*". (TOWSON, D. *Breve Historia de Inglaterra*. Op. cit., p. 345).

[660] HOBSBAWM, E. *La Era de la Revolución. 1789-1858.* Op.cit., p. 41.

A su vez, el estudio de las condiciones de vida en Inglaterra del siglo XVIII, también pueden conducirnos a la idea de que los rasgos burgueses relativos al afán por el *cuantitativismo*, el *pragmatismo* y el *dinero*, parecen potenciarse dentro de la línea de pensamiento inglés[661]. Aunque la *burguesía británica* presentaba unos rasgos particulares (por ejemplo, allí tenían a la *gentry*, una clase rural *altaburguesa*, difícilmente comparable a otras del continente), la *mentalidad burguesa* de la que antes hablábamos, encontraba en Inglaterra en un entorno de extraordinaria fertilidad para desarrollar sus *potencias*[662].

Como ha indicado Luis Miguel Enciso, a principios del siglo XVIII, ya parecía haberse entendido un "*personalismo e individualismo radicalizado*"[663] que nos demuestra que había una predisposición social antropológica anterior a los logros tecnológicos o económicos alcanzados a partir de la "*Revolución Industrial*".

> *"Más que la moral religiosa, la época prefiere* [...] *el refinamiento y las costumbres y la «economía caritativa».* [...] *En la época hannoveriana, mucha gente rinde culto a la política y a los intereses materiales.* [...] *En los salones, en la calle, en los cafés, en los almacenes, en la prensa y en mil folletos se habla o escribe con pasión de las cuestiones políticas o económicas. Pero lo que más preocupa a los hombres públicos no son el interés común, la legalidad o la condena de la corrupción, sino el éxito*

[661] Braudel recoge una cita del historiador Paul Bairoch en la que éste afirma: "*Durante los primeros decenios de la Revolución industrial, la técnica fue mucho más que un factor determinado por lo económico que un factor determinante de lo económico*". Una idea que refuerza que la *revolución* que generó el *capitalismo industrial* ya estaba condicionada *contextualmente* por una tendencia anterior. BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo III. Op.cit., p. 478.

[662] "*Dentro de los Estados occidentales, es en Inglaterra donde los aspectos de la política burguesa, el ideal como real, han hecho su magno aprendizaje. Ha sido Inglaterra el único sitio donde no ha necesitado la tercera clase derribar un Estado absoluto para levantar sus ruinas el predominio burgués, sino que pudo crecer en la forma enérgica de la primera clase, en donde encontró constituida y una política de intereses y una táctica metódica de vieja tradición, como no podía desearla mejor para sus propios fines*". (SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente.* Tomo II. Espasa-Calpe. Madrid, 1966, p. 355) Por otra parte, también resulta de mucha ayuda (para ayudarnos a entender lo particularmente propicio que en la Edad Moderna fue el contexto político de Inglaterra para el fortalecimiento de la burguesía allí) el razonamiento que Hannah Arendt que hace en "*The Origins of Totalitarianism*" (1973): ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza, Madrid, 2011, p. 276.

[663] ENCISO, L. M. *La Europa del siglo XVIII*. Op. cit. p. 401

> *personal, el acceso a la riqueza o a la influencia, y secundariamente, el culto al sistema establecido y el respeto al partido respectivo".*[664]

Así mismo, ha de tenerse en cuenta, como indica Enciso, que la forma de vida básicamente hedonista que fue abriéndose camino en la isla, no afectaba en un principio a todas las clases sociales británicas por igual (en general, fuertemente arraigadas a su tradición). Pero, ya al comienzo del siglo XIX, las nuevas formas de trabajo que sobrevinieron con la *industrialización* "*contribuyeron a desarraigar los hábitos antiguos*".[665]

Sin embargo, respecto al sustrato social que nos encontramos en Inglaterra antes de que se produjera la "*Revolución Industrial*", aun más esclarecedoras nos resultan las siguientes palabras del prestigioso economista norteamericano David S. Landes:

> *"No fue sólo el capital el que hizo posible el rápido avance de Inglaterra. Sólo el dinero hubiera podido hacer nada; efectivamente, sobre este tema, los empresarios del continente, quienes pudieron contar con subsidios directos o privilegios monopolísticos concedidos por el Estado, estaban en mejor situación económica que sus equivalentes británicos. Lo que distinguió a la economía inglesa [...] fue una sensibilidad excepcional y la buena disposición ante la oportunidad pecuniaria. Era un pueblo fascinado por la riqueza y el comercio, colectiva e individualmente".*[666]

En definitiva, más allá de las cuestiones técnicas de las que a continuación hablaremos, parece que (de un modo u otro) el sustrato de lo que luego sería el *capitalismo* ya estaba presente en el pueblo británico. Hacia 1740, Inglaterra ya era el país más rico del mundo en renta *per capita*. En 1763, la riqueza aumentó

---

[664] Ibid., p. 401.

[665] ENCISO, L. M. *La Europa del siglo XVIII*. Op. cit. p. 403.

[666] LANDES, David S. "*El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914*" en *Historia Económica de Europa*. Tomo VI. Parte II, "*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico"*. Universidad de Cambridge. Edersa, 1977. p. 372.

aun más con la consolidación del imperio británico. Y la "*Revolución Industrial*" aun no había comenzado.

3.2 HERMENÉUTICA DE LA REVOLUCIÓN DE LA TÉCNICA

El elemento que puede ser considerado como el más característico de esta línea de pensamiento es el del *imperialismo* técnico que hay implícito en él. Por eso decimos que el proceso que vamos a narrar es una «*Revolución de la Técnica»*.

Este «*imperialismo técnico*» del que hablamos, se puede descomponer a su vez en un «*imperialismo tecnológico*» y en un «*imperialismo económico*». Cuando decimos que se trata de un *imperialismo*, lo afirmamos en el sentido de que es una tendencia del pensamiento de carácter progresivo, cuyo objetivo es siempre aumentar su cuota de dominio, influencia o éxito. Se trata, por tanto, de una *modulación del pensamiento* que nunca se *sacia* o se entiende como *cumplida*, pues tiene una naturaleza *acumulativa*.

Como la *Revolución de la Técnica* puede ser también interpretada desde distintas perspectivas, haremos un repaso por algunas de ellas, con objeto de que nos ayuden a comprender mejor los sentidos y significados que laten tras esta *línea de pensamiento*.

Las dos ideas que nos servirán de ejes para nuestro recorrido aquí serán las de *tecnología* y *capitalismo*, que a nuestro juicio irán dirigidas a los objetivos del dominio del entorno natural y del bienestar material del individuo.

Comencemos, explicando por qué decimos que la *Revolución de la Técnica* es también una «*Revolución Empírica*».

I. La «*Revolución de la Técnica*» como «*Revolución empírica*»

La «*técnica*» tiene su primer fundamento teórico en la teoría gnoseológica del «*empirismo*»[667]. Al igual que el «*racionalismo*» y el «*idealismo*», el *empirismo* es una postura epistemológica cuyas raíces se hunden profundas en la historia de Occidente. Superando aquí las concepciones de base empírica que pudieron sostener Aristóteles o Tomás de Aquino, la corriente *empirista* tiene una nueva sede en la Edad Moderna, ya que es en ella en donde adquiere (a partir de su *radicalización*), lo que podríamos denominar, su plenitud como sistema. En Inglaterra, el *empirismo* se radicalizará en la experiencia sensible como único templo de verdad y única o principal vía de conocimiento.

a) ¿Qué es el empirismo?

En la en la Edad Moderna inglesa, entre los siglos XVII y XVIII, aparecieron los padres de esta corriente, que encuentra en Guillermo de Ockham y la Alta Edad Media quizás a su antecedente más cercano. En el siglo XVII, Francis Bacon acentuó la importancia del razonamiento inductivo frente al deductivo. Thomas Hobbes consideró la experiencia sensible como el origen del conocimiento, en tanto que John Locke sostuvo que las ideas no son innatas y que, por complejas que sean, siempre provienen de la experiencia. Ya en el siglo XVIII encontramos a George Berkeley (1685-1753), David Hume[668] (1711-1776) quien puede

[667] Toda explicación unitaria de cualquier movimiento filosófico o intelectual siempre incurre en el error de falsear el pensamiento de sus autores característicos y de las obras que se atribuyen a esas corrientes. No existe el «*empirismo*» ni el «*racionalismo*» como tales, sino singulares concretos que se dan en las obras de los autores. A pesar de este obstáculo, los investigadores, profesores o intelectuales siempre se esfuerzan por trazar sus explicaciones a partir de unas líneas generales, que si bien no están admitidas por todos los autores adscritos a ese movimiento, sí lo están por la mayoría. Es la tentación racional la que tan a menudo nos lleva a encasillar autores, obras o ideas dentro de un mismo cuadro de notas intelectivas. Mas se trata de una aporía necesaria, puesto que el conocimiento humano siempre requiere de esa *abstracción*, de lo contrario la comunicabilidad del saber resultaría imposible. Quizás, lo más que podemos hacer, es intentar no ser demasiado *bruscos* en el proceso de constricción, y advertir al lector -como ahora hacemos- de los peligros de semejante *empaquetamiento* de la filosofía cuando hablamos de *escuelas*, *corrientes* o *doctrinas.*

[668] En "*A Treatise Human Nature"* (1739), junto al propósito de discernir los "*límites del conocimiento humano"* y la "*base de los juicios morales*", David Hume desarrolla lo que llama la "*Ciencia del hombre*" o "*Ciencia de la naturaleza humana*", de la que dependen todas las demás ciencias o todo aquello que pueda ser considerado un conocimiento verdadero y exhaustivo. Según

considerarse el *paradigma* del *empirismo*, a Jeremy Bentham (1748-1832), a James Mill (1773-1836); y más tarde, ya en el siglo XIX, a otros como John Stuart Mill (1806-1858).

Dicho esto, comenzamos recordando que (al igual que el resto de doctrinas epistemológicas tratadas en el presente trabajo) el *empirismo* es una corriente compleja, cuyas líneas básicas están dibujadas en un proceso secular y mediante autores tan dispares entre sí que nos pueden hacer hablar de la existencia de *distintos empirismos*. Así, revisando *grosso modo* esta corriente, pronto nos encontramos con un «*empirismo sensible*» (Hume), «*materialista*», «*radical*» (Ernst Mach) o incluso «*idealista*» (Berkeley).

Para el *empirismo*, la «*experiencia»* es la única fuente del conocimiento. A la pregunta de *¿qué puedo conocer?* el *empirismo* responde que sólo aquello que viene a través de la *experiencia sensible*, esto es, de las *percepciones* que recibimos del mundo. Sobre esa afirmación, se constituye el enfoque *empirista* de la ciencia, para el cual únicamente puede ser cognoscible lo *contrastable* y *cuantificable*.[669]

Hume, todas las ciencias deben estar sustentadas sobre la experiencia y la observación, incluso aquellas de carácter *cualitativo* como la filosofía, la moral, la historia o la política (cfr. HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid, 2005). Para consultar la obra *online* (y en su versión original), por ejemplo recomendamos, la plataforma filantrópica de divulgación "*Proyecto Gutemberg*", que dispone de un notable número (más de 30.000 títulos) de grandes obras de nuestra cultura en versión electrónica. (Véase en: www.gutemberg.org).

[669] Así lo expresa el *historiador de la ciencia* Carl Hempel: *"Que el hombre se ha ocupado larga y persistentemente de lograr alguna comprensión de los enormemente diversos, a menudo intrincados y a veces amenazadores sucesos del mundo que le rodea, lo muestran los múltiples mitos y metáforas que ha elaborado en un esfuerzo por dar cuenta de la simple existencia del mundo y de sí mismo* [...] *Algunas de estas ideas explicativas están basadas en concepciones antropomórficas de las fuerzas de la naturaleza, otras invocan poderes o agentes ocultos, otras, en fin, se refieren a planes inescrutables de Dios o al destino* [...]. *Las explicaciones de este tipo pueden dar al que se plantea los problemas la impresión de que ha alcanzado cierta comprensión; pueden resolver sus dudas y en este sentido responder a sus preguntas. Pero por muy satisfactorias que puedan ser psicológicamente, estas respuestas no son adecuadas para los propósitos de la ciencia, la cual, después de todo, se ocupa de desarrollar una concepción clara y lógica con nuestra experiencia y sea, por tanto, susceptible de contrastación objetiva. Por esa razón, las explicaciones científicas deben cumplir dos requisitos sistemáticos, que llamaremos el requisito de relevancia explicativa, y el requisito de contrastabilidad"*. (HEMPEL, Carl G. *Filosofía de la ciencia natural*. Alianza, Madrid, 2006, pp.76- 77).

La opinión de los *empiristas* sobre el *mundo objetivo* puede ser notablemente dispar. Por ejemplo, hay quienes defienden la concordancia del *ente en sí* con el intelecto, y hay quienes pondrán en duda tal afirmación; pero éstas discrepancias ni darán ni quitarán validez al *empirismo* como tal, puesto que, al fin y al cabo, se basa en la experiencia que se recibe de la exterioridad -exista ésta o no- y no en la adecuación de la percepción con la realidad en sí.

Por ello, y en este punto está en sintonía con las tesis *racionalistas*, en el *empirismo*, la subjetividad alcanza un papel crucial en esta corriente, ya que, en última instancia, el mundo se explica desde la percepción que el «*yo*» [*subjectum*] tiene del el *mundo*.

A diferencia del *racionalismo* y su creencia en las ideas innatas, en la doctrina *empirista,* como hemos indicado, el conocimiento nos llega exclusivamente de la «*experiencia*» que obtenemos por medio de nuestros sentidos, que es la que va conformando los contenidos de nuestro intelecto. Hasta que estos contenidos nos llegan a través de los sentidos, nuestra mente es una *"tabula rasa"* -como indica John Locke[670], uno de los padres de esta doctrina-.

Por ello, en el *empirismo* -con excepciones como la de Berkeley- se niega la *metafísica*, ya que se considera que ésta habla de *fantasías* que en ningún caso han podido ser percibidas o experimentadas precisamente por esa misma condición *metafísica* que ostenta. La supresión *metafísica* le sobreviene al *empirismo* inglés a partir de una doctrina también nacida en suelo británico en la baja Edad Media, el *nominalismo* de Ockham[671]. De esta doctrina, los *empiristas* toman la negación de los «*conceptos universales*», alegando que estos son meros nombres que los seres humanos tenemos para referirnos a las combinaciones que nuestro intelecto realiza de las ideas o percepciones simples, que *realmente*, son las únicas verdaderas.

[670] Cfr. LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México D.F, 2004.

[671] Copleston hace un desarrollo exhaustivo sobre las ideas de Ockham y el "*movimiento Ockhamista*": COPLESTON, F. *Historia de la filosofía*. Tomo III, "*De Ockham a Suárez*". Op.cit., pp. 52-165.

De igual modo, la *dimensión moral* del ser humano, queda en el *empirismo* a expensas de criterios extramorales, como pueden ser la *utilidad*, el *placer*, o el *consenso*. Y es que, desde la *experiencia* física, no se puede predicar juicio moral alguno (sino placentero o útil, por ejemplo), ya que aquella sólo nos aporta datos cualitativos y la moral emana del ámbito metafísico.

b) Empirismo y técnica

La *Revolución de la Técnica* tiene su origen en la permuta del *paradigma científico*[672] (y la consiguiente separación definitiva entre filosofía y ciencia empírica que trajo[673]) que se producirá a partir de la *modernidad*, así como de una serie de procesos de naturaleza cultural y política que se fueron desarrollando en la Europa *moderna*, y, más concretamente, en Gran Bretaña.

Todavía en el siglo XVII, la *mecánica* era considerada desde los círculos científicos como una disciplina menor, e incluso como una actividad despreciable. Lo que se le recriminaba era que solía ser desarrollada por iletrados y además, que

[672] Una obra de referencia sobre los *cambios de paradigma* científico es el escrito por Thomas Kuhn en 1962 "*The estructure of scientific*". En ella Kuhn entiende que estos cambios consisten en lo siguiente*: "Las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado completamente, o en parte, por otro nuevo o incompatible"* (KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, Buenos Aires, 2004, p. 156). A título personal destacamos de la obra los capítulos del "V" al "VII" (Ibid., pp. 80-127), y, sobre todo, el "X" ("Las revoluciones como cambios del concepto del mundo", Ibid., pp.176-210). En este trabajo Kuhn ofrece una suerte de *Teoría de la Historia* de carácter *científico-empirista* mediante el que, en última instancia, está buscando un *sentido* interno y *dirección* en el proceso de la *Historia de la Ciencia* (en él, la idea ilustrada de *progreso* sigue estando viva). Sin duda, Lakatos y Feyerabent, al centrarse en la *Historia de la Ciencia*, también están teorizando sobre la Historia, aunque éstos lo hacen exclusivamente desde la parcela científica, y no dan el salto teleológico de Kuhn.

[673] Una explicación más luminosa y detallada que la nuestra sobre cómo se produjo ese distanciamiento entre la ciencia y la filosofía lo podemos encontrar en la reputada obra de John Losee "*A Historical Introduction to the Philosophy of Sciencie*" (2001). Losee explica narra cómo dicha separación se desarrolló en un proceso secular, en el que para el autor, Berkeley y Ernst Mach desempeñaron los papeles quizás más decisivos. (LOSEE, John. *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Alianza, Madrid, 1985, pp. 168-170). Por su parte, Mariano Artigas, comenta que la postura *cientificista* (que es *antimetafísica* y *antiteológica*) en la que culminaría esa separación, comenzaría con el *Círculo de Viena*. (ARTIGAS, Mariano. *Filosofía de la ciencia*. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 77).

tenía una función fútil. Pero Decartes, Leibniz y John Locke ya comenzaron a reivindicarla en aquel siglo, intuyendo, posiblemente, el porvenir que auguraba.[674]

Aunque, *a priori,* quizás no pueda parecerlo, el *empirismo* y la *tecnología* comparten un mismo espíritu, una misma dirección. Dice Paul Hazard que en el siglo XVIII británico se había cambiado por completo la "*ilusoria*" geometría cartesiana por "*el reinado de Newton*"[675]. Las razones que alega son las siguientes:

> "[Newton] *había puesto las matemáticas al servicio de la física, reduciéndolas así a su papel justo. Porque no había partido de abstracciones ni de axiomas, sino de hechos, para llegar a otros hechos debidamente comprobados; porque había sacado de la naturaleza las leyes de la naturaleza, la generación ascendente lo había adoptado entre sus semidioses. Sus discípulos, en las Academias, en las cátedras, comentaban sus obras, cuyo contenido parecía inagotable; incluso se lo ponía al alcance del gran público, como hacía Voltaire en su claro francés*". [676]

El *empirismo* lleva la mirada del hombre hacia un modo específico de relacionarse con el mundo sensible que, desde premisas como la objetividad, la inmediatez y la causalidad, se transforma meramente en un *mundo-a-la-mano*. Esto le hace volcarse en la materia como único fundamento de verdad. Como doctrina filosófica, el *empirismo* forja un tipo de pensamiento que se manifiesta en el

---

[674] Sobre estos tres autores y sus demandas en torno a la *inversión* en mecánica y su desarrollo, véase: HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Op. cit. p. 190. Además, Hazard presenta el siguiente extracto del "*Essay concerning human understanding*" (1690) para demostrar la postura de Locke respecto a la *técnica*: "*De la mecánica, tan despreciada e idiota como es (pues este nombre está en desgracia en la sociedad), de la mecánica, digo, ejercitada por gentes iletradas, nos vienen las artes tan útiles para la vida y que se perfeccionan todos los días*". (Ibid.).

[675] *"Newton repudió el programa cartesiano de deducir las leyes científicas a partir de principios metafísicos indudables. Y negó que pudiera conseguirse de ninguna manera un conocimiento necesario de las leyes científicas. De acuerdo con Newton, el filósofo natural puede establecer que los fenómenos se relacionan en cierto modo, pero no puede establecer que la relación no podría ser diferente. Newton* [...] *mantenía que todas las interpretaciones de los procesos naturales son contingentes y están sujetas a revisión a la luz de los elementos de juicio posteriores"*. (LOSEE, J. *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Op.cit., p. 103).

[676] HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Op. cit. pp. 119-120.

dominio de la *técnica*. La *Revolución Técnica* tiene, por tanto, su condición de posibilidad en un ámbito de ideas constreñido al mundo sensible. He aquí el entroncamiento con la *mecánica*, con la «*tecnología»*.

Un entroncamiento que se vería aún más reforzado por otro fundamental cambio que se daría a partir de nuestro periodo y que concernía a la manera en la que es entendida la ciencia. Como ha indicado el profesor Javier Echeverría, la ciencia comenzaría a ser entendida "*como una actividad, como una acción transformadora del mundo, y no solo descriptiva, explicativa, predictiva o comprensiva*".[677] Dicho de otro modo, la ciencia comenzaría a volcarse en la *praxis*, a ser más «*práctica»*. Algo, por otra parte, completamente acorde con la circunstancia y la mentalidad propias del periodo que estudiamos.[678]

De igual modo que la *ciencia empírica*, la *técnica* se desenvuelve en la experiencia física y sus propósitos le son irradiados desde la naturaleza. A diferencia del científico, el técnico no busca comprender, sino ejecutar, manejar, resolver, dominar; si bien es cierto, que para alcanzar con eficacia estos fines necesita de la condición previa del primero.

Aunque la cuestión ha sido amplio objeto de debate, creemos coherente pensar que el desarrollo tecnológico que acaeció en el siglo XIX, estuvo íntimamente vinculado a los logros que el *empirismo* fue cosechando desde su alumbramiento en el siglo XVII. El éxito social de *pensamiento técnico*, de la *ciencia empírica* o a la *ingeniería* no radicaba en una simple benevolencia o simpatía por parte la opinión pública, sino en la fe absoluta que ésta comenzó a profesarle a la técnica. La causa se debía a la apariencia incólume de los resultados que éstos proporcionaban. Resultados manifiestos, rotundos, irrefutables, que creaban un

[677] ECHEVERRÍA, Javier. *Introducción a la metodología de la ciencia*. Cátedra, Madrid, 2003, p. 297.

[678] Para Héctor Delfor Mandrioni, el motivo de ese *giro a la práctica* por parte de la ciencia lo encontramos en el siguiente argumento: "*El número como manifestación del pensamiento calculador apunta a la transformación exterior del mundo. Desde el momento en que este pensamiento no piensa las cosas como son en sí, sino que las piensa en función de su posible transformación, el conocimiento se vuelve instrumento de técnica. El momento de la teoreticidad de la ciencia pasa a un segundo plano haciendo de la finalidad práctica lo primario y decisivo en la intención*". (DELFOR MANDRIONI, Héctor. *El hombre y la poesía*. Guadalupe, Buenos Aires, p. 23).

clima social de optimismo, y un deseo irrefrenable por que se alcanzaran más. Así ha expresado esta misma idea, David S. Landes:

> *"Las clases media y alta estaban convencidas -por las maravillosas invenciones de la ciencia y la tecnología, el creciente volumen y variedad de mercancías, la cada vez mayor velocidad del movimiento y comodidad de las actividades diarias-, que vivían en el mejor de los mundos, y además un mundo que cada día va a mejor. Para estos británicos, la ciencia era la nueva revelación; y la Revolución Industrial era la prueba y justificación de la religión del progreso".* [679]

En efecto, el pueblo británico (y con él, todo el europeo), fue convenciéndose de que el *pensamiento técnico* no engañaba, de que siempre cumplía sus promesas. Por todo ello, los lazos entre ciencia e ingeniería[680] se fueron estrechando, comenzaron a retroalimentarse cada vez más y siguieron rebosando recompensas irrechazables para las naciones occidentales; unos resultados en los que no cabía la *especulación* o la interpretación de ningún otro tipo que no fuera la *cuantitativa*; unos frutos en los parecía no haber margen de error, sino sólo *promesa de progreso*[681].

Por otra parte, se ha de mencionar que el «*cientificismo*» (que tiene su matriz en el *empirismo*) participa en gran medida del *optimismo* propio del contexto en el que

---

[679] LANDES, David S. *El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914*. En VVAA. *Historia Económica de Europa*. Tomo VI, Parte I, "*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: Renta población y cambio tecnológico*". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977. p 441.

[680] Sobre la relación entre el «*desarrollo científic*o» (de los siglos XVI y XVII) y el «*técnico*», Landes afirma que sobre todo el segundo impulsó al primero, y no tanto al revés, como se suele pensar (Ibid., p. 367). Tenga o no razón Landes, los dos ámbitos se necesitaron e impulsaron el uno al otro (como sigue ocurriendo) para poder acometer sus respectivas *revoluciones*, y experimentar ese desarrollo tan pronunciado en un periodo de tiempo muy breve (en términos relativos).

[681] Para profundizar en lo comentado durante todo este epígrafe, resultará de una ayuda inestimable la lectura de "*The estructure of scienticif revolutions*" (1962), de Thomas Kuhn, y los capítulos IX ("Naturaleza y necesidad de revoluciones científicas"), X ("Las revoluciones como cambios del concepto del mundo") y XI *(*"La invisibilidad de las revoluciones científicas"). KHUN, T. *La estructura e las revoluciones científicas*. Op. cit. pp.147-211.

nos hemos centrado (recordemos el epígrafe sobre "*el afán de cambio y la idea de progreso*" comentados en la sección anterior).

Con la obra de Charles Darwin "*The Origin of Species"* (1859)[682], la noción de *progreso* llegó quizás a su punto más álgido. Hubo quienes interpretaron que de esta obra se derivaba que no sólo eran las ideas del hombre las que progresaban hacia su perfectibilidad, sino que el hombre mismo, desde un enfoque biológico, era resultado del *progreso*. Toda la naturaleza lo era.

La distancia temporal y la costumbre a los efectos de cada hallazgo hacen que a los hombres de ahora nos resulte difícil valorar en su justa medida la repercusión que en su momento tuvieron la mayoría de grandes *descubrimientos* de la humanidad -por ejemplo, la primera zancada de Armstrong en la luna, es sentida por los jóvenes de hoy ya sólo como un "*pequeño paso para el hombre*"-. Esto mismo ocurre, por ejemplo, con la obra de Darwin. Siglo y medio después, nos cuesta entender el enorme impacto social, la convulsión mayúscula, que produjo en las mentes de su tiempo[683].

La obra de Darwin, que le otorga dinamismo evolutivo a la naturaleza, influyó de manera decisiva en el pensamiento occidental, y lo actuó -como es propio de

[682] En castellano, contamos con las ediciones realizadas por Espasa (Cfr. DARWIN, Charles R. *El origen de las especies*. Espasa, Madrid, 2008) y Alianza (Madrid, 2009). Aunque siguen siendo reediciones de las dos traducciones que en 1921 elaboraron Antonio de Zulueta y Juan de Mateos y, casi cien años después, ya necesitan ciertas actualizaciones. Por otra parte, la mejor edición en inglés que hemos encontrado *online* es, con diferencia, la de la plataforma www.darwin-online.org, que ofrece en paralelo la opción de lectura del original *escaneado* de 1859 así como una reproducción del texto, más cómoda para su lectura.

[683] Sobre la acogida e influencia del "*Origen de las especies*" en Occidente, véase: cfr. BUSKES, Chris. *La herencia de Darwin. La revolución de nuestra visión del mundo*. Herder, Barcelona, 2009; cfr. ELREDGE, Niles. *Darwin. El descubrimiento del árbol de la vida*. KATZ, Buenos Aires, 2009; cfr. AAVV. *Charles Darwin*. Herder, Barcelona, 2008.; cfr. BROWNE, Janet. *La historia de «El origen de las especies» de Charles Darwin*. Debate, Barcelona, 2007. Aunque se trata de una obra que se reduce al ámbito español, podemos encontrar un buen ejemplo de la influencia del pensamiento *darwiniano* sobre nuestro objeto de estudio en la siguiente tesis doctoral: FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio. *Ideología y ciencia. La influencia del positivismo, del evolucionismo spenceriano y del darwinismo en el pensamiento socialista español y sus consecuencias*. *Historia de una manipulación ideológica*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1978. Por otra parte, sobre la recepción de las ideas de Darwin en el ámbito universitario español y las discusiones que en torno a él se generaron (como la del *finalismo* o *evolucionismo*), recomendamos el interesante artículo de Francisco Blázquez Paniagua titulado "*La recepción del darwinismo en la universidad española*" (Publicado *online* en: dialnet.unirioja.es).

todos los grandes cambios- en cada una de las esferas intelectuales del hombre occidental[684]. Algunas de las ideas que se desprenden, directa o indirectamente de la de la obra de Darwin, y que nos interesan para nuestra investigación, son las siguientes:

- La naturaleza evoluciona según sea la circunstancia, y el hombre también.

- Es decir, desde un punto de vista biológico, el hombre (como especie) no es algo acabado, sino que está *haciéndose*.

- Ese *hacerse* del hombre, no depende tanto de él y de su libertad, siquiera de sus ideas, sino de la determinación circunstancial a la que está sujeto.

- Como la historia de la naturaleza responde a una evolución, el valor del hombre y de su historia es relativo, y nuestro juicio sobre él debe estar en dependencia con el momento evolutivo en el que se encuentre.[685]

En conclusión, de las ideas que se derivaron a partir de la obra *darwiniana*, vemos vibrar dos corrientes predominantes en el mundo de hoy: el *determinismo biológico* y el *relativismo*. Pero de lo dicho, en absoluto se concluye que la obra de Darwin fuera la causa de tales corrientes; pues "*El Origen de las Especies*" simplemente fue un refuerzo (sustancioso, eso sí) de concepciones que ya estaban presentes en el pensamiento *cientificista* de la época y que también encontrarían resistentes baluartes en otros logros científicos de gran importancia (por ejemplo, el *psicoanálisis* de Freud).

[684] Inmediatamente, la obra de Darwin provocó la aparición de trabajos que continuaban sus ideas, polemizaban con ellas, o las aplicaban a otras disciplinas, como ocurrió con aquella que conocemos como "*darwinismo social*" o "*evolucionismo social*". Un ejemplo de estas derivaciones lo encontramos en las obras de Herbert Spencer (aunque hoy se cuestiona su *darwinismo*), y Lewis Henry Morgan.

[685] Como dice Hayden White, "*la Naturaleza de Darwin no tenía propósito*", pues es una completa indeterminación. WHITE, Hayden. *Metahistoria*. *La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. FCE, México. 2010, p. 231.

II. Revolución de la Técnica como «*Revolución Económica*»

Como anteriormente hemos comentado, el *capitalismo* es una de las manifestaciones de la *mentalidad burguesa* y, de manera más concreta, de la *pensamiento técnico*. Así mismo, tuvo en la "*Revolución Industrial*" al principal acontecimiento histórico que lo impulsó. Sobre el vínculo que el *capitalismo* y la *industrialización* mantienen desde sus orígenes, nos resultan bastante ilustrativas las siguientes palabras de Eric Hobsbawm:

> *"¿Qué significa la frase, «estalló la revolución industrial»? Significa que un día entre 1780 y 1790, y por primera vez en la historia humana, se liberó de sus cadenas al poder productivo de las sociedades, que desde entonces se sintieron capaces de una constante, rápida y hasta el presente ilimitada multiplicación de hombres, bienes y servicios" Esto es lo que ahora se denomina técnicamente por los economistas, el despegue (take off) hacia el crecimiento autosostenido".*[686]

El *capitalismo* es un sistema económico dependiente de la *técnica*, pues sólo desde ella le resulta posible la *programación* o la sistematización económica necesaria para un permanente aumento del beneficio.

Por ejemplo, por esta razón, el *capitalismo* necesitará, en una primera instancia, de la puesta en marcha de técnicas que permitan la expansión del mercado. Para ello sería igual de imprescindible la *internacionalización* del sistema (que comenzaría con una revisión arancelaria y de fronteras comerciales, al igual que de una potenciación del transporte) como la formación universitaria de legiones de economistas e ingenieros capaces de discernir la predictibilidad del sistema -no es casualidad que las más reputadas escuelas económicas del planeta estén en el mundo anglosajón-.

[686] HOBSBAWM, E. *La era de la revolución. 1789-1848*. Op. cit., p. 35.

Y es que la *técnica* se necesita a todos los niveles y en todos los procesos que participan dentro de la *máquina capitalista*: a nivel *macro* y *microeconómico*. Es igual de relevante en las decisiones gubernamentales de cualquier país, como en el departamento de ventas de una empresa regional; en la alta ingeniería financiera de un *holding* bancario internacional, como en una pequeña ferretería de barrio que controla minuciosamente su *stock* para aumentar su beneficio anual.

A partir de nuestro periodo se crearía, por tanto, una sociedad *capitalista* estratificada según la función económica que desempeñan los individuos dentro del *sistema* (es decir, según el *trabajo*, los *recursos* o el *dinero* que son capaces de aportar a éste).

a. «*Revolución liberal*»

La *Revolución Técnica* y *Económica*, de las que aquí hablamos también necesitó de una *Revolución liberal*, la cual, como corriente de pensamiento propiamente burguesa, encontró en aquellas a unos formidables aliados.[687]

El sistema *capitalista* siempre necesita eliminar todos los frenos que puedan suponer un obstáculo al crecimiento y al beneficio. Le es necesario, por tanto, la libertad (de maniobra), que será, como se ha dicho, una de las ideas

[687] Oswald Spengler, en "*Der Untergang des Abenlandes. Umrisse einer Mophorlogie der Weltgeschichte* (1918-1923) carga con extrema severidad sobre el *liberalismo* político inglés, precisamente criticando su condición burguesa y alegando que todo su sistema parlamentario no es sino una atractiva máscara que utilizan la sed de dinero y de control político. Algunas de sus frases -ante las que el lector más *estoico* es incapaz de quedarse indiferente- son: "*Liberty significa con toda evidencia libertad espiritual y también comercial*". (SPENGLER, O. *La decadencia de Occidente.* Op.cit. p. 355). "*Ambas cosas juntas son el liberalismo, esto es, son libres de las constricciones de la vida adherida a la tierra, ya sean derechos, formas o sentimientos. El espíritu es libre para toda especie de crítica y el dinero es libre para toda clase de negocio.*" (Ibid., p. 356). Refiriéndose al sistema político británico (cuyas directrices democráticas ha heredado el resto de Europa) dice Spengler: *"El empleo de los grandes lemas burgueses, para el éxito político supone la visión sagaz de una clase distinguida que conoce bien la condición espiritual de las capas sociales que aspiraban a gobernar, sin poder gobernar.* […] *Pero supone también la aplicación decidida del dinero a la política, no aquellos sobornos de personalidades aisladas preeminentes, como los practicaba el estilo español y veneciano, sino la elaboración de los poderes democráticos. En Inglaterra, durante el siglo XVIII, fueron dirigidas por el dinero primeramente las elecciones parlamentarias y luego las decisiones mismas de la Cámara baja. En Inglaterra descubriose el ideal de la libertad de prensa y, al mismo tiempo, el hecho de que la prensa sirva a quien la posee.*" (Ibid., p. 356).

predominantes en la *mentalidad burguesa* y una de las *palabras-talismán* más recurridas por ella.

Se considera a Adam Smith el padre *filosófico* o *teórico* del *liberalismo económico*, y también, por tanto, del *capitalismo*[688]. Pero antes que él, en "*Two Treatises of Goberment*" (1690)[689], John Locke presentó los principios que más adelante servirían de base teórica para el *capitalismo*: la organización económica basada en la producción y el *liberalismo* como el sistema de pensamiento que lo respalda.

El *liberalismo económico* es el motor del crecimiento de la *Revolución de la Técnica*, pues actúa sobre ella de dos maneras:

- **Accesibilidad:** Permite que el abanico de bienes y servicios encuentren mayor facilidad para llegar a un número mayor de personas que puedan y estén dispuestas a pagarlos. He aquí su vínculo con las fuerzas *democratizadoras* (en tanto que *igualitaristas*) propias del movimiento burgués de los siglos XVIII y XIX, y por supuesto del XX y XXI.

- **Crecimiento:** Como hemos dicho, en la dinámica del *capitalismo*, la progresión del crecimiento (esto es, del enriquecimiento) es una pauta permanente. Según el *liberalismo* radical (propio, de la época clásica del *capitalismo*) en la *libertad de maniobra* del hombre emerge el espíritu emprendedor y competitivo que equilibra y enriquece la sociedad. Por ello, toda intromisión estatal o gubernamental será entendida como un obstáculo que ralentiza al sistema y merma el beneficio de todas las partes

[688] La siguiente obra sobre Adam Smith y su influencia sobre el pensamiento occidental, nos ha parecido de gran valor: Cfr. MENDEZ BAIGES, Víctor. *El filósofo y el mercader: derecho y economía en la obra de Adam Smith*. FCE, México DF, 2005.
[689] Esta importante obra de Locke ha sido traducida en castellano como "*Dos tratados sobre el gobierno civil*" (Alianza, Madrid, 1990). De especial interés nos resulta el "Segundo Tratado", en donde Locke desarrolla su teoría del *Estado*.

implicadas en él. Como sabemos, un *liberalismo radical*[690] si bien normalmente logra multiplicar los beneficios de los oligopolios, también termina por causar grandes desajustes económicos y sociales; si es que ambos ámbitos se pueden separar-. Del seno de esta problemática surgieron (también dentro de nuestro periodo de estudio), las corrientes *socialista* y *comunista* que, en mayor o menor grado, insisten en la idea (en consonancia con la *línea francesa de dominio*) de que el *Estado* debe intervenir o ser el elemento regulador de la economía. Más tarde señalaremos la importancia que este tridente de visiones socioeconómicas (*liberalismo*, *socialismo* y *comunismo*) han ejercido sobre el problema de la *deshistorización*.

b. «*Revolución moral*»

La *Revolución Económica* de la *Revolución Técnica*, también es una «*Revolución Moral»*, una transformación que se expresa en el *hedonismo* y en el *utilitarismo*.

Comencemos razonando la *Revolución Moral* a partir del *«hedonismo*», estrechamente vinculado con la *mentalidad burguesa* del siglo XVIII.

La palabra «*beneficio*» [*beneficium*] (*bien que se hace*), tiene su raíz latina en el adjetivo «*bueno*» [*bonus*]. Es decir, en su origen etimológico el *beneficio* se identifica con «*lo bueno*». Pero con la *Revolución Económica* que supuso la llegada del *capitalismo*, el significado original del vocablo *beneficio* mutaría ser identificando cada vez más al *valor moral* con el *valor monetario*. Es decir, en este proceso el criterio moral del «*bien»*, se convertirá en *res extensa*.

Pero, *¿por qué es bueno el beneficio (esto es, la riqueza) dentro del espíritu capitalista?* La causa la debemos de buscar de nuevo en el *empirismo*. Como hemos visto, en el *empirismo*, toda la realidad queda atrapada en lo *sensible*. Por ello, todo lo que no opere dentro de este orden, se lo considera una impostura. El *hedonismo*, en tanto que búsqueda de placer sensible es una consecuencia lógica

[690] Véase sobre el "*liberalismo radical*", en: SABINE, G. *Historia de la Teoría Política*. Op.cit. pp. 505-525.

de una voluntad que ha de encontrar *sentido* y que, para ello, escoge la única vía posible que en última instancia le presenta el *empirismo*. De ahí, que el sentido de la vida se transforme en la satisfacción *experiencial (física)* que uno pueda extraer de la realidad sensible.

Dentro de esta lógica, alimentada por la necesidad de *bienes* y *experiencias* es preciso sostener una atmósfera adecuada que permita el diseño, producción y tránsito de esas experiencias (por eso el *liberalismo*, ya sea en su vertiente política como económica), como también resultará fundamental un *inteligente* control de éstas (moderación)[691].

En resumen, si el *empirismo radical* concluye en la afirmación de que *toda posibilidad de sentido está en la materia*, el *hedonismo* propio de esta línea de pensamiento estará basado en una promesa incumplible por sus propios medios.

Para el hombre que participa de este tipo de *Revolución Moral*, *el bienestar* -que en este contexto suele ser confundo con *felicidad*- radicará en la *materia*. De ahí, que este hombre colija la idea de que es más *feliz* aquella persona que más y mejores experiencias sensibles tenga. A esa misma red argumentativa, se entrama de manera completamente armónica el *capitalismo*, que viene a decir: "*el dinero te permite poseer más bienes y más experiencias; por ello en la riqueza reside la felicidad*". Como vemos, todo el argumento se derrumba desde la primera proposición, en la cual se da un salto desde el plano material al plano *espiritual*. Aun así, esta incongruencia no supone un obstáculo para esta línea de pensamiento, aun cuando se puede observar por doquier cómo la tristeza, la *depresión* y el *suicidio*, también son experimentadas por aquellos que *más tienen*.

[691] No resulta extraña, sino absolutamente acorde, esta postura *moderada* del *hedonismo burgués*. Una vez eliminada toda posibilidad de *trascendencia* dentro de su discurso, las *experiencias* vitales conforman el *templo* sobre el que éste hombre construye su existencia y la valora. De lo que se desprende que: a) el individuo desee, en primer lugar, gozar de una larga vida, pero por el motivo de que en ella tendrá más posibilidades de encontrar *placer* que en una vida corta; b) que se eliminen todos los discursos radicales que sean capaces de *robar* al hombre demasiado tiempo en su búsqueda del *placer*, o de poner en riesgo su integridad física; c) que, al mismo tiempo, se moderen las inclinaciones *hedonistas,* cuyo abuso puede desencadenar problemas físicos o mentales.

Pero la transformación moral que irradia la *Revolución de la Técnica*, también se manifiesta en el «*utilitarismo*»[692]. Veámoslo con brevedad.

El *pensamiento técnico* también provoca que el hombre entienda la realidad como utensilio[693], le hace incurrir en una *obsesión* por la *utilidad*. Es decir, en este *utilitarismo* el mundo es cosificado, interpretado como *herramienta*. Como para el *pensamiento técnico* el mundo es el *objeto-mundo,* el valor de éste ahora estará en dependencia de lo *capaz* que sea de asistir al ser humano en la consecución de sus propios fines.[694]

Vemos en el *utilitarismo* una expresión inherente a la *mentalidad burguesa* que explicábamos en la sección anterior, puesto que el «*yo»* (el «*pensamiento concéntrico*», el «*para sí»)* se sitúa como árbitro de una realidad que queda polarizada en *lo útil* y en lo *no-útil* (*el «para qué»)*. Lo *no-útil*, es catalogado por el *utilitarismo* en el nivel de lo ineficaz, de lo no aprovechable, lo incómodo, lo

[692] Los principales representantes impulsores de esta corriente *utilitarista* son, los ya citados, James Mill y su hijo, John Stuard Mill (*El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 2014), así como Jeremy Bentham (*Un fragmento sobre el Gobierno*. Tecnos, Madrid, 2010) y Herbert Spencer (*Los primeros principios*. Comares, Granada, 2009).

[693] Así lo define José Ferrater Mora: "*Podemos llamar utensilio, herramienta e instrumento a todo aquello de que el hombre se sirve para hacer, producir, plasmar etc. algo. En su sentido más inmediato el utensilio es un artefacto manual, o algo que sirve de artefacto manual, el utensilio está, pues, a mano y es como una prolongación de la mano*". La explicación de Ferrater Mora continúa, y el filósofo español arroja luz sobre el concepto de utensilio a partir de los pensamientos de Dewey y de Heidegger-. Por su precisión que aporta, resulta recomendable su consulta, así como la del (contiguo) concepto de utilitarismo. Véase: FERRATER MORA, José. *Diccionario Filosófico* (Compilación), Alianza Editorial, Madrid, pp. 808-812.

[694] Según Zubiri, esta es también la razón por la que el intelecto del hombre se transformó a partir del mundo contemporáneo en un «*intelecto técnico»*, puesto que, como explica el autor, quedó orientado exclusivamente a la «*utilidad*»: "*La función intelectual misma no tiene un lugar definido en el mundo actual. No ciertamente por falta de interés, sino porque esta función se ha convertido en una especie de secreción de verdades, vengan de donde vinieren y versen de lo que versaren. Ante este diluvio de conocimientos positivos el mundo comienza a realizar una peligrosa criba de verdades, fundadas precisamente sobre el presunto interés que se torna pronto en una utilidad inmediata. La función intelectual se mide tan sólo por su utilidad, y si se tiende a eliminar el resto como simple curiosidad. De esta suerte, la ciencia se va haciendo cada vez una técnica. Esto pudiera parecer nada más que penoso, es, en realidad algo más hondo. Este mundo se mide así por su utilidad, comienza a perder progresivamente la conciencia de sus fines, comienza a no saber lo que quiere".* (ZUBIR, Xavier. *Naturaleza, Historia y Dios*. Editorial Nacional, Madrid, 1963, p. 7).

doloroso o lo *malo* y, por esta razón, dentro de este esquema de pensamiento prescindir de lo *no-útil* supone una actitud *inteligente*, *apropiada*, *buena*.

Obsérvese también que el *utilitarismo* es *consecuencialista*; es decir, juzga «*el Bien»,* "*lo bueno*", a partir de los efectos que generan nuestros actos, y no a partir de la propia naturaleza del acto, ni en la intención tras la que ha sido fundado. Esta idea la vemos expresada con rotundidad en la obra "*An Introduction to the principles of morals and legislation*" (1789) de Jeremy Bentham (uno de los padres filosóficos del *utilitarismo*) en donde dice:

> "*Todo acto humano norma o institución, debe ser juzgado según la utilidad que tiene, esto es, según el placer o el sufrimiento que producen en las personas*". [695]

Además, en la frase de Bentham podemos ver también cómo el *hedonismo* señalado aparece junto el *utilitarismo* (ambos son difícilmente separables[696]). *«Lo útil»,* según el criterio de este pensador, debe dirigirnos al objetivo de proporcionarnos *«placer»*. La misma idea de fondo, expresada de otro modo, la vemos en la siguiente afirmación de John Stuart Mill:

> "*Las acciones son buenas en proporción a la cantidad de felicidad producida y al número de personas afectadas por la felicidad*".[697]

---

[695] BENTHAM, Jeremy. "*Introducción a los principios de moral y legislación*" (1789), Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 93.

[696] A su vez, y a pesar de las pertinentes matizaciones y distinciones que puedan hacerse, lo mismo ocurre con el *pragmatismo* norteamericano del siglo XX (Dewey, Pierce, etc.), que -a nuestro juicio- no deja de ser una versión *utilitarista* algo más sofisticada y adaptada a los tiempos (esto es, más relativista), pero umbilicalmente unida al *utilitarismo* y al *hedonismo*. Una nítida aproximación al *pragmatismo* nos la ofrece la filosofía del posmoderno Richard Rorty, para quien el carácter de verdad que pueda tener la realidad no depende de ella misma (de las cosas, de los hechos) sino de las consecuencias que ofrecen a la persona o al cuerpo social. (Cfr. RORTHY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. *Escritos filosóficos I*. Paidós, Barcelona, 1996; cfr. RORTHY, Richard. *Verdad y Progreso, Escritos Filosóficos III*. Paidós, Barcelona, 2000).

[697] STUART-MILL. J. *El utilitarismo*. Op. cit. p. 87.

Hallamos por duplicado en la frase del filósofo y economista John Stuart-Mill la palabra "*felicidad*", que -como se ha visto en el contexto- es una de las ideas principales de la *modernidad* (y también una de las *palabras-talismán* más empleadas). De nuevo, la *felicidad* se corresponde a *placer* o *bienestar*[698], sea esta del grado que sea. En cualquier caso, creemos que los trabajos de Bentham y de Stuart Mill consisten principalmente en un intento de sistematización y verbalización de la (previa) *intencionalidad* de la *mentalidad burguesa* en lo que respecta a estos asuntos.

En definitiva, estos nuevos enfoques éticos producidos por el *pensamiento técnico* se irán expandiendo por Occidente casi al mismo ritmo que la *industrialización* y el *capitalismo*, generando con su expansión una metamorfosis de la moral de las masas y de nuestra civilización.

III. Revolución de la Técnica

A nuestro juicio, cada uno de los contenidos que hemos tratado están, de una manera u otra, sujetos a la técnica.

¿Pero en qué consiste el pensamiento técnico?, *¿qué es la técnica?*, *¿cómo se origina?, ¿en qué afecta a nuestra forma de concebir la existencia?, ¿qué fenómenos antropológicos subyacen tras ella?* Desde el siglo XX, la filosofía occidental ha tenido en su horizonte muy presente a la pregunta por la *técnica* y desde este interrogar se han elaborado luminosos trabajos que atienden estas cuestiones. El denominador común puede enunciarse de esta manera: en el imperio de la técnica, el hombre se *deshumaniza*.

[698] Habla aquí Stuart Mill de su "*principio de mayor felicidad*" [*greatest hapiness principle*], según el cual la mejor acción será aquella mediante la cual podemos ofrecer *mayor felicidad* a un mayor número de personas. Intenta escapar de una filosofía banal o que invite a la inmoralidad, mediante una distinción entre "*satisfacción y felicidad*", así como de una clasificación de los distintos grados de placer, según la cual los placeres morales e intelectuales son los de mayor grado. Sea como sea, a pesar de sus esfuerzos Stuart Mill no escapa del –catastrófico- error de cuantificar lo incuantificable, como es la *felicidad* humana.

Sin embargo, parece que ni la pregunta por la *técnica* ni advertencia que ha resultado de ella, han calado hondo en la *conciencia social,* que (ya desde esta Inglaterra del XVIII) ha ido dejándose arrastrar con creciente facilidad por el *pensamiento técnico*, que hoy pastorea al hombre.

Afirma Heidegger que "*la técnica se funda en la historia de la metafísica*" occidental, en tanto que su esencia está dentro de la "*historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido*"[699]. Y aunque mucho pueda de haber de *cierto* en esta afirmación, no podemos ahora adentrarnos en la amplitud de la pregunta sobre la *esencia* de la *técnica*, esto es, en lo que hace que la *técnica* sea considerada tal.[700]

Sin embargo, si es necesario apuntar, como Heidegger, que la *técnica*, mucho más allá de ser un «*instrumento*» [i*nstrumentum*], esto es, "*un medio y un hacer del hombre*" supone una actitud ontológica ante la propia existencia[701]. En esa actitud, el hombre tiene la pretensión de dominar la naturaleza; pero cuanto más lo intenta,

[699] Las dos frases citadas en este párrafo se encuentran en: HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2000, p.12.

[700] Para profundizar en la cuestión filosófica de la *esencia de la técnica*, recomendamos dos obras de referencia que citamos en este capítulo y en la "*Sección III*": cfr. ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Alianza, Madrid, 2004; cfr. HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la técnica*. Folio, Barcelona, 2007. Por otra parte, para un recorrido histórico por la noción de *técnica* y el modo en el que el hombre la ha ido desarrollando, véase el libro de Spengler sobre la *técnica* citado en diversos momentos aquí ("*El hombre y la técnica, y otros ensayos"*) así como la recopilación de artículos de Blumenberg que orbitan sobre estas cuestiones: BLUMENBERG, Hans. *Historia del espíritu de la técnica*. Pre-textos, Valencia, 2013.

[701] Heidegger afirma que como la *esencia de la técnica* moderna reside en la estructura de emplazamiento [*Ge-stell*] (que consiste en la estructura fenoménica del «*provocar*» y en un «*producir*»), ésta ha desencadenado un peligroso ocultamiento de «*ser*», que hace que el hombre ande "*al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomando sólo como existencia. Sin embargo, este hombre que está amenazado así, se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso, existe sólo en la medida de que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella hace como si el hombre, en todas partes no se encontrara más que consigo mismo* […]*, sin embargo, la verdad es que el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia*". (HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. Op.cit., p. 30).

más se *enajena de sí*, pues se distancia (como indica el propio Heidegger[702]) de su *conciencia*[703] de hombre. Es el pensamiento técnico una *enajenación*.

Pero estas afirmaciones no deben hacernos creer que la *técnica* sea nociva en sí misma[704]. Sería un completo error pensar así puesto que la *técnica* es tan natural al hombre como le es la mano[705]. El problema viene cuando nos abandonarnos a ella, cuando nuestro pensamiento no sale de su bucle mecanicista, cuando está encerrado en la experiencia, cuando discurrimos exclusivamente *desde* la *praxis* y *hacia* la *praxis*. A este sometimiento es al que llamamos *pensamiento técnico,* y en él, que no en la *técnica*, reside el problema.[706]

---

[702] "*Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia*". (HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. Op. cit., p. 32).

[703] Dice Ortega: "*La vida al hombre medio de hoy se le ha hecho menos transparente que […] al hombre de otros tiempos. La técnica cuya misión es resolverle al hombre problemas, se le ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema*" (ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Op. cit. p. 3). Así mismo, el autor ha indicado cómo, con el progreso de la técnica, el hombre va perdiendo la conciencia de lo que la propia técnica es y supone: "*La expansión prodigiosa de la técnica, la hizo primero destacarse sobre el sobrio repertorio de nuestras actividades, para luego, al seguir en fantástica progresión, su crecimiento amenaza con obnubilar esa conciencia"* (Ibid., p. 32).

[704] Como dice Héctor Mandrioni,[704] el hombre, a diferencia del animal, necesita la extensión de la técnica para cubrir sus carencias y poder sobrevivir. Para este profundísimo (y lamentablemente desconocido) autor, la técnica emana de una natural y necesaria colaboración o alianza entre el hombre y la naturaleza, la cual *se presta* a servir al hombre. En el *acto técnico*, dice el autor, se muestran "*los básicos entrelazos entre las corporeidad humana y los elementos del cosmos*". DELFOR MANDRIONI, Héctor. *Libertad y técnica, entre la ineficacia y la alienación*. Biblos, Buenos aires, 2001, p. 17.

[705] Oswald Splenger ofrece una sugerente respuesta a la cuestión del origen de la *técnica.* El primer argumento que esgrime es precisamente el de *la mano* humana y su finalidad (biológica y espiritual) en la *técnica*. SPENGLER, Oswald. *El hombre y la técnica, y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Madrid, 1967, pp. 19-20 (véase su razonamiento completo en: pp. 19-33). Por su parte, Ortega dice que la técnica es un "*esfuerzo por ahorrarse esfuerzo*", natural al hombre. (ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Op. cit., p. 11).

[706] O como lo ha enunciado Blumenberg: "*Una cosa es si el ser humano desarrolla un comportamiento técnico bajo la presión de las necesidades de su existencia, y otra distinta si percibe y asume su tecnicidad como un tema y una signatura de su autointerpretación y autorrealización*". (BLUMENBERG, H. *Historia del espíritu de la técnica*. Pre-textos, Valencia, 2013).

En "*Der Mensch und die Technik*" (1931) Oswald Spengler cuenta como la historia de la *técnica* es correlativa a la historia del hombre y su intento por dominar la naturaleza.

> *"Artificial, antinatural, es toda la labor humana, desde la producción del fuego* [...] *el hombre arrebata a la naturaleza el privilegio de la creación. La voluntad libre es ya un acto de rebeldía y nada más. El hombre creador se ha desprendido de los vínculos de la naturaleza, y a cada nueva creación se aleja más y es cada vez más hostil a la naturaleza. Esta es su historia universal, la historia de una disensión fatal, que incoercible progresa entre el mundo humano y el universo [...] La tragedia del hombre comienza, pues la naturaleza es más fuerte. La lucha contra la naturaleza es una lucha sin esperanza, y sin embargo, el hombre la lleva hasta el final".*[707]

La presunción de que el mundo puede ser *dominado* es, según Spengler, intrínseca al hombre, si bien en Occidente esa tendencia se multiplicará a partir de la *modernidad*, y se volverá aún "más *trágica*"[708], debido a los grandes logros alcanzados, que retroalimentarán la tendencia. En nuestro intento de dominar la

[707] SPENGLER, O. *El hombre y la técnica, y otros ensayos*. Op. cit. p. 33.

[708] En la citada obra, Splenger explica cómo la *técnica* es connatural al hombre, pero precisamente, piensa el autor, es ese condicionamiento natural el que nos hace estar *condenados* a la "*tragedia de la técnica*" (Ibid., p. 45). Esta obra de Oswald Spengler es de mucho valor, la recomendamos a todo aquel que desee acercarse a estas cuestiones. Quizás, el (breve) desarrollo histórico que hace el autor de las relaciones del hombre occidental con la *técnica* podría ser completado con otros elementos que consideramos de mucho interés. Si bien Spengler hace algunas puntualizaciones cuando habla de la *tradición guerrera de Europa*, así como de los vikingos, pensamos que sería conveniente profundizar más en la relación existente entre los pueblos de origen indoeuropeo y el *pensamiento técnico*. Parece -aunque habría que demostrarlo de manera rigurosa- que los *pueblos indoeuropeos* han sido mucho más proclives que otras culturas a la *abstracción* (sus *lenguas* son una muestra de ello) y también al *pensamiento técnico* (*programado*, *organizado*, *cuantitativo*, *resultadista* etc.). Por ejemplo, una aproximación a la cuestión desde la *antropología matemática* podría resultar muy fructífera a la hora de comprender mejor la inclinación a la *numerización* de la realidad por parte de los pueblos indoeuropeos. En esta dirección, recomendamos la *tesis* doctoral de Ramón Luján Martínez, presentada en el "*Departamento de filología griega y Lingúistica Indoeuropea*" de la *Universidad Complutense de Madrid* en 1997, y que tiene el título de "*Los numerales indoeuropeos*" (el documento puede consultarse *online* y descargarse en www.biblioteca.ucm.es).

naturaleza, la destruimos[709], advierte Spengler, pero además nos maquinizamos como sociedad.

> *"Todo lo orgánico sucumbe a la creciente organización. Un mundo artificial atraviesa y envenena al mundo natural. La civilización se ha convertido ella misma en una máquina que todo lo hace o quiere hacerlo maquinísticamente.* [...] *Con sentido o sin él, el pensamiento técnico quiere realización. El lujo de la máquina es consecuencia de una constricción mental. La máquina es, en último término, un símbolo, su ideal oculto, el perpetuum mobile, es una necesidad espiritual y anímica, pero no vital".*[710]

Como hemos comentado anteriormente, el hombre de la *modernidad,* en su intento por dominar el mundo, lo reducirá a una abstracción desde un plano teórico y lo convertirá en *utensilio* en el ámbito práctico. A esta tendencia contribuiría sobremanera el *empirismo*, que somete el mundo al *número* y a la relación de *causa y efecto*, a la *probeta* y al *experimento*. Semejante análisis y sistematización de la *physis* [φύσις], permitirá al hombre occidental una maleabilización y manipulación de la naturaleza nunca antes conocida.

En definitiva, podemos sintetizar todo lo que hemos comentado hasta ahora, diciendo que la *Revolución de la Técnica* que *despertó* en el siglo XVIII y que se extiende hasta nuestros días, consiste, ante todo, en el más poderoso intento del ser humano por dominar la naturaleza. Una pretensión *dominadora* desde la que se extienden toda una serie de ramificaciones coherentes con ella (tales como la *industrialización*, el *capitalismo*, el *hedonismo*, el *utilitarismo*, el *ateísmo*, etc.).

---

[709] "*La mecanización del mundo ha entrado en un estadio de peligrosísima tensión. La imagen de la tierra, con sus plantas, animales y hombres, se ha modificado. Dentro de pocos decenios habrán desaparecido las grandes selvas, convertidas en papel de periódicos, y se producirán cambios de clima que amenazan la agricultura de poblaciones enteras. Innumerables especies animales se extinguen casi por completo.* […]*"* (SPENGLER, O. *El hombre y la técnica y otros ensayos*. Op. cit. p. 62).

[710] Ibid., p. 63.

La *Revolución de la Técnica*, comenzaría en Inglaterra antes y con mayor intensidad que en el resto de Occidente. Pero a lo largo del siglo XIX y del XX, se iría expandiendo con pasmosa facilidad al resto de Europa y del mundo.

Veamos a continuación algunas anotaciones de índole histórica sobre dos manifestaciones fundamentales de la *Revolución de la Técnica* que se produjeron en la segunda mitad del siglo XVIII.

3.3 PRIMERA MANIFESTACIÓN: La «*Revolución Agrícola*»

La primera gran *manifestación* a gran escala que produjo la *Revolución de la Técnica*, la encontramos en la "*Revolución Agrícola*" que floreció en Inglaterra a mediados del siglo XVIII.[711]

Para ponernos en situación, leamos el siguiente pasaje del profesor Antonio Escudero:

> *"Durante la Edad Moderna, los países europeos estaban poco poblados, y la esperanza de vida no superaba los 30 años. Más del 75 por ciento de la población trabajaba en la agricultura, porque como los campesinos tenían una baja productividad, se requería mucha mano de obra para producir los alimentos necesarios para alimentar a la población. El comercio no era voluminoso, y se realizaba con carros tirados por animales o con barcos de vela. Al ser baja la productividad, la renta por persona era pequeña, y la gran mayoría de la población consumía poco. A la pobreza se añadía el estancamiento económico, ya que la renta per cápita no aumentaba de modo sostenido. A fines del siglo XIX, los países que habían realizado la revolución industrial,*

[711] Parece no haber un consenso en la fecha en que se inició la "*Revolución Agrícola*". Algunos historiadores la sitúan en la primera mitad del siglo XVIII, (F. Braudel), mientras que otros se mueven más en las fechas de 1760 (T.S Ashton), 1770 -1780 (E. Hobsbawn), apoyando la tesis de que su origen se dio en paralelo con la introducción de los primeros modelos de maquinaria agrícola.

> *tenían el doble de habitantes que un siglo antes. Su esperanza de vida era de 45 años. Solo una minoría trabajaba en el campo.* […] *Al incrementar la productividad, la revolución industrial hizo crecer la renta per cápita y el consumo por habitante. Desde entonces, la riqueza de los países industrializados ha aumentado por encima de sus poblaciones. De ahí que la revolución industrial inaugurara un nueva era económica caracterizada por el crecimiento sostenido*". [712]

Casi todos los especialistas, tradicionalmente han apuntado a que el comienzo de ese inmenso cambio comenzó en el campo, y lo llaman "*Revolución Agrícola Inglesa*"[713].

En la primera mitad del siglo XVIII, Inglaterra tenía un serio problema; una productividad agraria muy baja y un crecimiento de la población progresivo y desbordante. La agricultura británica, era cada vez más incapaz de alimentar a toda la población. Sin un aumento de los rendimientos agrícolas, eran muy necesarias las importaciones; pero el transporte aun era lento y muy caro.

Aunque en los Países Bajos ya existían nuevas técnicas de cultivo, la organización de la tierra aun seguía un modelo medieval. Estaba en manos de una aristocracia oligárquica y un clero poco dispuestos a invertir en innovación. Además, otra parte del territorio de cultivo era el de las llamadas "*tierras comunales*" que pertenecían al campesinado más humilde. Pero tras las revoluciones liberales que se produjeron en la Inglaterra del siglo XVIII, comenzarían a llegar los cambios administrativos:

> *"Esos obstáculos desaparecieron* […] *porque la burguesía y las clases medias instauraron otro marco institucional favorable al mercado. Esto*

[712] ESCUDERO, Antonio. *La Revolución Industrial*. Anaya, Madrid, 2009, p. 14-15.

[713] De esta manera explica el profesor Folke Dovring, el surgimiento de ésta *revolución*: "*Las nuevas formas agrarias tuvieron lugar, en parte, como flujo directo de la naciente civilización técnica y, en parte, como respuesta condicionada a las necesidades económicas y a las posibilidades creadas por esta civilización, pero algunas de las nuevas técnicas se desarrollaron antes de que las manufacturas urbanas empezaran a usar energía mecánica en gran escala"*. (DOVRING, Folke. "La transformación de la agricultura europea" en *Historia Económica de Europa*. Tomo VI, Parte II. "*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico"*. Universidad de Cambridge-Edersa, 1977, Madrid, p. 756).

> *es, capitalismo. Las reformas agrarias permitieron que la tierra entrara en el mercado y que parte de ella pasara a manos de nuevos propietarios que introdujeron innovaciones tecnológicas".* [714]

La eliminación de las *barreras estructurales*[715], fue un gran impulso (aunque como se ha dicho, hay quienes lo minimizan) para la llegada de las novedades técnicas[716] de esta *revolución*, basada en primera instancia en la introducción de innovaciones que fueron numerosas e históricamente fundamentales. Algunas de ellas fueron los nuevos arados con vertedera cóncava[717], la maquinaria para sembrar y trillar[718], los nuevos sistemas de drenaje de zonas pantanosa, la nueva rotación de cultivos (sistema *Norfolk* de alineación cuatrienal), la estabulación del ganado (y la cría de ovejas de la raza *New Leicester*), las innovaciones en la selección de semillas, la mejora en los métodos de fertilización y, como hemos indicado, la reorganización de los sistemas de propiedad agraria.

Los efectos de estas novedades que componían la "*Revolución Agrícola Inglesa"* fueron prácticamente inmediatos. El profesor Dovring, los ha resumido en los siguientes: cambios en la población agrícola, cambios geográficos; cambios

[714] ESCUDERO. *La Revolución Industrial*. Op. cit. p. 42.

[715] Sobre todo, las leyes de cercamiento [*enclosure*], por las que se prohibían las propiedades *comunales*, y se ponían en venta. De esta manera, los más pobres eran también los más afectados, al tiempo que esos territorios fueron comprados por la nobleza y la burguesía adinerada.

[716] Dovring sostiene que podemos dividir la "*Revolución Agrícola*" en tres etapas, según sus incorporaciones tecnológicas: *1.º La mejora de los medios de trabajo heredados -bien manuales o de utilización de animal- 2.º La introducción de nuevos útiles para ser empleados bien por energía animal o bien por motor y,3.º La introducción del motor de explosión para uso de los distintos útiles pesados de trabajo. Este último apartado, que debería llamarse motorización, se identifica a menudo con la mecanización de las granjas*". (Ibid., p. 801).

[717] "*Arados con vertedera para mover la tierra se había usado en parte de Europa desde épocas muy tempranas. Pero, sin embargo, no fe hasta el siglo XVIII cuando la vertedera del arado se hizo cóncava y se integró al cuerpo del arado. Los primeros modelos hechos siguiendo esta indicación nos vienen de Holanda, pero el mayor esfuerzo para producir nuevos y variados modelos se hizo en Inglaterra a finales del siglo XVIII*". (Ibid., p.802).

[718] Ya existían muchos modelos en el XVIII, las máquinas aventadoras, trilladoras y sembradoras, pero éstas no comenzaron a ser realmente eficaces y estar preparadas para una producción masiva hasta la mitad del XIX. (Ibid., 804).

técnicos; especialización y diversificación de los cultivos y difusión de las nuevas técnicas agrícolas.[719]

Por supuesto, entre las consecuencias también estaban el aumento (comparativamente) extraordinario en la producción y el rendimiento de los cultivos[720]. Algo, que, como se ha indicado era completamente necesario, pues con la bajada de la mortandad[721], la población de Inglaterra comenzó a incrementarse de manera incontenible (de 5.8 millones en 1700 a más de 38.2 millones en 1900)[722]. La *técnica* alimentaba a este crecimiento *demográfico* y, a la par, se alimentaba de él. En definitiva, el problema de la alimentación parecía quedar resuelto y además se generaba un cuantioso negocio gracias a los excedentes que eran exportados a las colonias[723].

Todo esto nos conduce a una consecuencia de fondo que resulta más significativa para nosotros y es la del dominio de la naturaleza. Con la "*Revolución Agrícola*", se abrirá un nuevo periodo por el cual el hombre será capaz, como nunca lo había sido antes, de *forzar* los ritmos de la naturaleza para que ésta sirva a sus propios objetivos.

En cualquier caso, con la "*Revolución Agrícola*" llegó el enriquecimiento y, con él, se reforzó la osadía para emprender más y mayores negocios así como la

[719] Ibid., pp. 809- 815.

[720] Podemos ver una tabla que facilita Antonio Escudero cómo la producción de trigo (en millones de quintales) se incrementan en Inglaterra (duplicándose) y en Francia (casi triplicándose) durante los cien años que comprende nuestro periodo de estudio. ESCUDERO, A. *La Revolución Industrial*. Op.cit., p. 61.

[721] Un descenso que se debía gracias a la aparición de las vacunas, a la mejora de las medidas higiénicas (por ejemplo, se construye una red de alcantarillado y de depuración de aguas) y, por supuesto, a la mejora de la alimentación (de la clase *media* y *media-alta*) en la que tanto influyó la transformación agrícola.

[722] GLASS, V. "La población mundial". En AAVV. *Historia Económica de Europa*. Tomo VI, Parte I, "*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: Renta población y cambio tecnológico"* Universidad de Cambridge-EDERSA, Madrid, 1977, p.79.

[723] Si durante nuestro periodo la revolución agrícola permitió la puesta en marcha del *capitalismo industrial*, más tarde (ya con la "*Segunda Revolución Industrial*") le permitiría experimentar una asombrosa expansión: "*Y en la segunda mitad del siglo XIX fue la facilidad para obtener productos alimenticios baratos, entonces disponibles en bruto en el nuevo mundo, la que convirtió el cambio de la agricultura a la industria en abrumador y permitió la economía alcanzar sus índices más altos de crecimiento*". (Ibid. p. 65).

convicción social de que la *técnica* ofrece grandes ventajas (y de que eliminarle obstáculos resulta conveniente).

La "*Revolución Agrícola*" también fue prólogo de la *"Industrial"*, ya que facilitó un trasvase de población del campo a las ciudades inglesas (pues al ser eliminadas las tierras comunales, muchos campesinos se quedaron sin sustento)[724]. También ese flujo social campo-ciudad, se produjo (pero más lentamente) en el resto de Europa, una vez extendida la "*Revolución Agrícola*".[725].

Por último, y quizás esto sea lo más importante, por medio de la "*Revolución Agrícola*", se establecieron las bases de lo que sería la estructura socioeconómica contemporánea del *capitalismo industrial*

3.4 SEGUNDA MANIFESTACIÓN: Primera Revolución Industrial

En la obra "*Lectures on the Industrial Revolution*" (1884) de Arnold Toynbee (no confundir con su sobrino, Arnold J. Toynbee[726]), encontramos al primer intelectual en hablar de «*Revolución Industrial*»[727]. Con estas palabras, Toynbee hacía referencia al crecimiento y los cambios sufridos por la economía, la

[724] Si bien, como anteriormente se ha indicado, ese desplazamiento del campo a las ciudades debido a las "*enclosure acts*" del que la historiografía tradicionalmente ha hablado, debe ser matizado. Hay autores que incluso niegan que exista una relación, como Landes (LANDES, David S. *El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914*". Op. Cit. p. 430) o Robert Allen (ALLEN, R.C. "Revolución de los campos. La reinterpretación de la Revolución Agrícola inglesa". *Historia Agraria*. 26 (2002), pp. 13-32).

[725] Para el profesor Dovring, el cambio es necesario matizar que la disminución de la sociedad rural europea fue paulatina (e incluso en algunos países, fueron poco relevantes). Fue en Inglaterra donde se produjo de una manera más temprana y significativa: *"Al comienzo del siglo XIX, el movimiento demográfico en Europa todavía tenía esencialmente el carácter de crecimiento rural, aunque alguna de las tendencias que caracterizan los últimos cien años eran ya evidentes. La mayor parte de los cambios decisivos de una población fundamentalmente agraria a una urbana industrial, sucedieron a partir de la mitad del siglo XIX. Inglaterra parece ser el único país donde la transición fue realizada más tempranamente*". (DOVRING, Folke. "*La transformación de la agricultura europea"*. Op. Cit. p. 757).

[726] Arnold Toynbee (1852-1883); Arnold J. Toynbee (1889-1975).

[727] Al igual que sucede con la "*Revolución Agrícola*", no es posible ofrecer una datación exacta de cuándo y dónde (en qué lugar de Inglaterra) comenzó. Aún así, las fechas que más se suelen manejar para acotar la "*Primera Revolución Industrial*", marcan su inicio hacia 1750-1760 y su final en torno a 1840-1850.

sociedad y la forma de vida inglesa a raíz de la introducción de nuevas técnicas agrícolas en 1760 y que se extendió hasta mediados del siglo XIX.

A raíz de Toynbee, así como de sus miles de continuadores dedicados al estudio de la «*Revolución Industrial*», ésta ha ganado una popularidad mundial y ha ido ha ampliado su referencialidad, siendo hoy entendida como un proceso complejo, de largo recorrido[728] y repercusión global, y afrontada desde casi todas las ramas del conocimiento humano.

Como se ha indicado, la "*Revolución Industrial*"[729] fue en gran parte posible gracias a la *agrícola*, que permitió la acumulación de riqueza en Europa para la posterior inversión en la *industria*, así como en los medios de transporte y distribución necesarios para situar en el mercado los productos elaborados[730]. Así mismo, la "*Revolución Agrícola*", estableció las bases de lo que sería la estructura socioeconómica contemporánea a través de una serie de reformas económicas, administrativas y estructurales de carácter técnico.

Pero además, el llamado "*despegue*" [*take off*] económico experimentado por la economía inglesa en nuestro periodo de estudio, pudo acontecer gracias a una serie de avances tecnológicos de tipo *industrial*.

---

[728] Braudel afirma que, en efecto, la "*Revolución Industrial*" fue una *revolución* (una transformación profunda de las estructuras y la mentalidad) pero dice que se trató al tiempo de un proceso de "*corta*" y de "*larga duración*": "*Así que la revolución Industrial es doble, por lo menos. Revolución en el sentido ordinario de la palabra, que llena con sus mutaciones visibles los tiempos cortos sucesivos, es también un proceso de muy larga duración, progresivo, discreto, silencioso, a menudo muy poco discernible y «muy poco revolucionario*" BRAUDEL, F. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo III, Op. cit. 453

[729] La bibliografía existente sobre la "*Revolución Industrial*" es inabarcable, por eso nos hemos intentado mover en obras de contrastado prestigio. Además de las ya citadas, también hemos consultado las siguientes: cfr. OVERTON, Marc. *The Transformation of Agrarian Economy*. 1500-1850. Cambride University Press, Cambridge, 2015; cfr. ALLEN, Robert. *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009; cfr. HOBSBAWM, Eric. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Siglo XXI, Madrid; cfr. DOBB, Maurice. *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Siglo XXI, Madrid, 1988; cfr. POLLARD, Sidney. *La conquista pacífica. La industrialización de Europa.1760-1790. Prensas Universitarias de Zaragoza*. Zaragoza, 1991.

[730] ASHTON, Thomas S. *The industrial Revolution. 1760-1830*. Oxford University Press, Londres, 1948, pp. 32-66.

Sin lugar a dudas, la lista de innovaciones que llegaron en un reducido intervalo temporal resulta apabullante, pero no es necesario enumerarlas todas[731]. Además, reducir la "*Revolución Industrial*" a una serie de inventos y máquinas[732], sin incluir el cambio paralelo que se produjo en las estructuras sociales, sería fruto de una *miopía analítica*. Como Dice David Landes:

> *"Las máquinas y las nuevas técnicas solas no son la Revolución Industrial. Significaron aumento de la productividad, un cambio en la importancia relativa de los factores de producción, de mano de obra a capital. Pero por Revolución queremos decir una trasformación de la organización tanto como de la producción*".[733]

La primera manifestación *industrial* se produjo en la industria algodonera, que evolucionó a una velocidad vertiginosa durante el siglo XVIII. Algunos de los hitos principales de ese proceso los hallamos en el sistema preindustrial *putting-out*, la lanzadera volante de John Kay (1733), la máquina de hilar multi-bobina "*spinnig-jenny*"[734] de James Hargreaves (1764), la *"water-frame"* de Richard

[731] Leamos el siguiente resumen -*magistral*- de Landes: *"En el siglo XVIII, una serie de inventos, transformaron la industria manofacturera del algodón en Inglaterra y dieron vida a una nueva clase de producción: el sistema fabril. Durante estos años, otras ramas de la industria efectuaron avances similares, y todo este conjunto, reforzándose mutuamente, hizo posible mayores ganancias en un frente que se ensanchaba continuamente. Por la abundancia y variedad de estos inventos, casi resulta imposible su enumeración, pero podemos subsumirlos en tres principios: la sustitución por las máquinas rápidas, regulares, precisas, incansables,* […] *la introducción de máquinas para transformar el calor en trabajo, y que abren al hombre a una nueva y casi ilimitada fuente de energía; el uso de nuevas* […] *materias primas y la sustitución de sustancias vegetales o animales por minerales. Esta mejoras constituyen la revolución industrial*". (LANDES, D. S "El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914", en VVAA. *Historia económica de Europa*, Tomo VI, Parte II, "Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico". Op. cit. p.342).

[732] "[…] *la verdadera primera máquina, es decir, un mecanismo para generar fuerza y transmitirla a una máquina que realice el trabajo deseado, fue la contribución de Thomas Newcomen, herrero y forjador de Dathmouth, Inglaterra, en 1705*". (Ibid., p. 413).

[733] Ibid., p. 429.

[734] Así explica Landes la revolución en el rendimiento productivo que la máquina "*spinning-jenny*" supuso para la industrial textil, así como su rápida obsolescencia: "*La ventaja mecánica de incluso las primeras «jennies» y los bastidores hidráulicos sobre el hilar a mano era enorme: de seis hasta veinticuatro a uno para la «jenny»; varios cientos a uno para el bastidor. La rueda de hilar, que le costaría varios siglos desplazar a la rueca, se convirtió en una antigüedad en el espacio de una década.* […] *Ya al final del siglo XIX la «jenny» estaba obsoleta".* (Ibid., p. 393).

Arkwright (1971), o la máquina de vapor de James Watt[735] (1769), que cuando al fin alcanzó el suficiente perfeccionamiento, sustituiría al agua y permitía unos rendimientos mucho mayores en las operaciones de hilar y tejer. No todo eran máquinas en esta *revolución* de la industria textil, también vendrían innovaciones decisivas de mano de la *química*, y la incorporación de elementos que facilitaban los procesos y mejoraban la calidad del producto final, tales como la *sosa*, el *ácido sulfúrico* o el *cloro*, así como la aplicación de *nuevos tintes*.

Además, esos cambios trajeron consigo otras transformaciones de mucha más repercusión, como la que afectó a la manera que trabajador y empresario tenían de entender su vínculo con el trabajo que desempeñaban. De manera creciente, ese vínculo se reduciría exclusivamente al dinero[736]. Al igual, también se vieron modificadas la concepción de los espacios de trabajo y las formas que tenía el hombre de desenvolverse en ellos. Surgieron las *fábricas*.

> *"El tamaño de la nueva maquinaria y su dependencia de fuentes de energía inanimada -agua y luego vapor- resultaban incompatibles con el trabajo doméstico- Hubo que crear pues fábricas donde se ubicó la nueva maquinaria y donde se procedió a una nueva organización del trabajo* (*división de las tareas por grupos de obreros y férrea disciplina laboral)".* [737]

En efecto, la *industrialización* no sólo acarreó cambios cuantitativos, sino que también afectó a nuestro modo de entender la estructura social y la económica[738]. De hecho, las transformaciones en Inglaterra (y luego en el

[735] Aunque el olvidado *genio* español Jerónimo de Ayanz y Beaumont, en 1606, diseñó (entre tantos otros artilugios) la primera máquina de vapor moderna, se identifica al ingeniero James Watt como el creador de la primera, tras un proceso de mejora de las anteriores máquinas de Thomas Newcomen y Thomas Savery, gracias a la instalación de un condensador.

[736] Una cuestión muy tratada, por el psiquiatra John A.C Brown, en su obra "*The social psicology of Industry*" (1954). *La psicología social en la industria*. FCE, México D.F, 1958, pp. 116-190.

[737] ESCUDERO, A. *La Revolución Industrial*. Op. cit. p. 65.

[738] La vida de los trabajadores de las fábricas sería también desde entonces examinada con minuciosidad en orden a la eficiencia y el rendimiento. El profesor de la Universidad de Michigan, Norman R.F Mayer, es el responsable de una de las obras de referencia en la denominada "*psicología industrial*", que -aunque particularmente nos resulta espeluznante- muestra con

resto de Occidente) alterarían de manera radical los *hábitos*[739], la *vivienda*, la *alimentación*[740] o la *educación* (recordemos sobre la educación lo tratado en la sección anterior). Mientras la *industria* se expandía, Inglaterra se dividió en dos mundos con dos dispares ritmos de vida; había una Inglaterra aferrada al futuro y otra al pasado. Aunque la *promesa del «progreso»* también causara grandes decepciones, decantarse por *el bando* del «*pasado»* era sinónimo de ruina.

> "*Los trabajadores domésticos que se trasladaron a las fábricas, aumentaron sus ganancias. Los que competían con las fábricas las redujeron. Artesanos en nuevas especialidades o aquellos en creciente demanda, aumentaron sus niveles salariales; los que fueron desplazados por las máquinas o forzados a trabajar en condiciones penosas en talleres, en fábricas o en la producción masiva, perdieron. Los agricultores o campesinos que se sentían cómodos con el mundo competitivo, cambiante, nuevo y duro, se elevaron para convertirse en asalariados; pero los tradicionalistas, entre los artesanos independientes, se unieron con el proletariado*".[741]

Tras la *industria algodonera* surgió la *siderúrgica*, que, si cabe, aun sería más poderosa e influyente. Durante la primera mitad del siglo XVIII, la extracción de hierro era demasiado costosa y complicada, principalmente debido al problema de

---

claridad meridiana hasta donde es capaz de llegar la ambición del hombre. En este trabajo, se analiza con total exhaustividad científica la conducta humana y factores como la moralidad, las amistades, o los *estados de ánimo* de los trabajadores son escudriñados en estricta función del rendimiento y la eficiencia que son capaces de proporcionar. Véase en: MAIER, Norman R. *Psicología industrial*. Rialp, Madrid, 1964.

[739] Léase el epígrafe "*Los cambios en el nivel de vida*" en POLLARD, S. "*El trabajo en Inglaterra*". Op. cit. pp. 238-241.

[740] Sobre la alimentación durante la "*Revolución Industrial*" inglesa, nos resulta de mucho interés los datos proporcionados por el profesor Antonio Escudero, quien explica con bastante detalle cómo entre 1760 y 1850, las condiciones de vida de vida de los ingleses decayeron: "*Los datos obtenidos [...] muestran un deterioro del nivel de vida biológico de la clase obrera británica, derivado del consumo de alimentos de baja calidad, de la morbilidad y del trabajo infantil y adolescente*". (ESCUDERO, A. *La Revolución Industrial*. Op. cit. p. 107).

[741] POLLARD, S. "*El trabajo en Inglaterra*". Op.cit., p. 239.

las *fuentes de energía*[742]. El gran cambio en esta *industria* fue posible a partir de la transformación de la hulla en coque y de los fuelles movidos por vapor (John Wilkinson, 1776)[743]. Una nueva generación de grandes innovaciones para la siderurgia vendría entre 1840 y 1850, con la implementación de máquinas como "*perforadoras, trefiladoras, fresadoras, o los tornos movidos a vapor*", según explica Antonio Escudero. La producción de hierro hacia finales del XVIII ofrecía unos resultados inimaginables para un hombre de principios de siglo.

Las exportaciones se multiplicaron y se levantaron más fábricas por toda Inglaterra, especialmente cerca de los puertos y de las zonas mineras, con objeto de abaratar el transporte[744]. El aspecto de las ciudades cambio de manera perentoria[745]. Junto al aumento demográfico del que hemos hablado en la sección anterior[746], también se produjo un movimiento poblacional en Gran Bretaña del

[742] "*Aumentar la producción siderúrgica presentaba dos problemas. El primero era la utilización de carbón vegetal, de oferta limitada, ya que se obtenía talando los bosques. Una segunda rémora procedía de la energía hidráulica, toda vez que fuelles, martillos, y laminadoras, se movían lentamente y dejaban de funcionar en los periodos de estiaje de los ríos. Ambos problemas presentaron desafíos y hallaron respuestas tecnológicas que, a su vez, originaron nuevos retos e innovaciones*". (ESCUDERO, A. *La Revolución Industrial*. Op. cit., p.70).

[743] "*El primer mecanismo realizable para la conversión de energía térmica en trabajo fue la bomba de incendios de Thomas Savery, en 1698. Era, en efecto, una máquina de vapor y una bomba combinadas. No tenía pistón ni trasmisión de fuerza a otras máquinas*". (LANDES, D. S "El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914". Op. cit. p. 412).

[744] "*En Gran Bretaña, en las primeras etapas de la Revolución Industrial, las fábricas se instalaron a horcajadas de cursos de aguas, con caídas profundas, y en la segunda etapa al lado de los campos carboníferos*". (TOYNBEE, A. J. *Ciudades en marcha*. Op.cit., p. 223).

[745] Sobre la transformación en la fisionomía de las ciudades inglesas debido a la "*Revolución Industrial*", se encuentran algunos datos de interés en: MAUROIS, A. Op.cit., pp. 425-426.

[746] Ese mismo incremento demográfico (del que hemos hablado en la sección anterior), venía, al menos en parte, de la mano de la ciencia. Tras el azote de las pestes y la viruela que en el siglo XVII esquilmaron al pueblo británico, los relevantes avances en la higiene y la mejora de la medicina y los medicamentos comenzaron a ofrecer importantes resultados. Pero hay visiones discordantes, como por ejemplo la del eminente historiador de la ciencia Rupert Hall, quien niega la hipótesis clásica de que el crecimiento demográfico se debiera principalmente a las razones aludidas, y señala que el motivo principal fue el crecimiento económico: "*Si la medicina hubiera mantenido a más gente, no hubiera podido alimentarla y emplearla, como sucedió tanto en Inglaterra como en Irlanda*". (HALL, Rupert. "El método científico y el producto de la técnica" en, AAVV. *Historia Económica de Europa*. Tomo IV, Universidad de Cambridge, EDERSA, 1977, Tomo IV, p. 205).

campo a los núcleos urbanos[747], ya que la mano de obra necesaria por la incipiente industria iba en constante aumento[748]. De este modo, los antiguos campesinos, comenzaron a amontonarse en los ciudades, que le daban oficio y salario a la luz de los hornos de la siderurgia y el calor de la hulla.

El transporte seguía siendo una gran barrera[749]. En 1804, Richard Trevitchick crearía la primera locomotora, pero no sería hasta 1830 cundo acontecería uno de los grandes momentos de la historia del transporte (y de la humanidad), con la apertura de la línea ferroviaria Liverpool-Manchester. El profesor Louis Girard (Sorbona), ha recogido las impresiones del político y economista liberal Michel Chevalier, que entró en un vagón de ferrocarril en 1833 y exclamó: «*hay ciertas impresiones imposibles de expresar en palabras*». Como dice el propio Girard, con el ferrocarril *"el hombre acababa de adquirir un nuevo sentido, el sentido de la velocidad*". [750]

Ya, en el siglo XIX el latido de la *máquina de vapor* impulsaba decididamente a la industria siderúrgica y a la del ferrocarril, que fue extendiéndose en una telaraña de vías por Inglaterra primero, y poco después, por el continente europeo. Por ejemplo, en 1835 se abrieron las líneas entre Bruselas y Malinas o entre Nuhremberg y Fúrth; en 1837 desde La Habana a Bejucal; en 1938, desde Berlín

[747] "*Fue Gran Bretaña el país que fue más lejos en el cambio de actividades agrarias a actividades no agrarias. En 1688, cuando Gregory King redactó su lista de familias clasificadas por grupos sociales y de renta en Inglaterra y Gales, apenas un quinto de ellos podían inequívocamente atribuirse a ocupaciones no agrarias* [...]*, en 1901 sólo un 8.5% de la mano de obra británica estaba en el sector agrario*". (GLASS, V y GREBENIK, E. "*La Población mundial*" *Op. cit.* p. 57).

[748] Sin embargo, David S. Landes, explica que no se produjo (como la historiografía ha solido indicar) una disminución radical de la población campesina a favor de la industrial. Al contrario, si bien es cierto que aumentó la segunda, las cifras del campesinado se mantuvieron más bien constantes, incluso experimentando algún incremento en algunas décadas del siglo XIX. LANDES, D. S. "*El cambio tecnológico y el desarrollo industrial en Europa occidental en los años 1750-1914*". Op. cit. p. 365.

[749] Esta transformación del transporte, no vendría sólo con el ferrocarril, (aunque sea el cambio más destacado) sino por ejemplo también con el de las innovaciones en la construcción de carreteras, que se impermeabilizaron (Mac Adam, 1815). Véase en: MAUROIS, A. *Historia de Inglaterra*. Op.cit., pp. 424-425.

[750] GIRARD, Louis. "*El transporte*". *Historia Económica de Europa*. Tomo VI. Parte II, "*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: renta, población y cambio tecnológico*". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977., p. 286.

a Potsdam; en 1841 desde Paris a Rouen; en 1848, de Barcelona a Mataró y en 1851, de Madrid a Aranjuez etc.

En paralelo con su desarrollo se producía en el hombre occidental una modificación en la manera que tenía de concebir el sentido del viaje.

> *"Gracias a la era del ferrocarril el viaje dejaba de ser una problemática aventura, sino más bien un placer para vivir. El hombre ya no permanecía en su lugar de nacimiento. Con el ferrocarril se desarrollaba la idea de que tiempo es dinero. La psicología humana, por tanto, cambiaba".*[751]

L*os éxitos técnicos de Inglaterra continuaron, y contagiaron ese optimismo* tecnológico al resto de las naciones occidentales, que a lo largo del siglo XIX ya todas tenían su «*Revolución Industrial*» en mayor o menor escala. Así, los éxitos que se fueron cosechando desde la mitad del siglo XVIII en adelante, se sucedieron y multiplicaron de forma vertiginosa; los cambios -tal como ahora- parecían encadenarse a una velocidad siempre en aumento. El siglo XIX dio pie a una legión de máquinas y descubrimientos que constataban que lo que había acontecido era una verdadera *revolución*. La faz de la tierra y de la historia de los hombres jamás volvería a parecer la misma. La *fotografía* (Niepce, 1826), la *lámpara incandescente* (Göbel, 1854), el *teléfono* (Meucci, 1854), el dirigible (Andrews, 1863), el fonógrafo (Edison, 1878), o el *cinematógrafo* (1894) son algunos de los argumentos que esgrimía el *optimismo tecnológico*.

Cabe también que recordemos aquí la primera "*Great Exhibition of the Works of Industry*" ("*Gran Exposición*" o lo que más tarde se llamaría "*Exposición Universal*") que se produjo en el Crystal Palace (construido para la ocasión) de Londres, en 1851. El evento recibió a más de 6 millones de visitantes, que

[751] GIRARD L. "*El transporte*". Op. cit. p. 336.

pudieron contemplar asombrados los avances de la técnica y el poder de Inglaterra.[752]

La *Revolución de la Técnica* originada en Inglaterra pronto se extenderá por toda la Europa continental durante el siglo XIX [753], así como por América. Y en esa expansión, no sólo se exportaban las técnicas y maquinarias de la "*Revolución Agrícola*", y de la "*Primera*" y "*Segunda Revolución Industrial*" (que comenzará a partir del último tercio del siglo XIX), sino, sobre todo, los rasgos propios de una *modalidad de pensamiento* basado en la *propiedad privada*, la *producción*, la *competitividad* y el *beneficio*. El *capitalismo*, al igual que las nuevas locomotoras, estaba en marcha y parecía imparable.

Como decíamos anteriormente, este proceso revolucionario que trajo consigo la hegemonía del *pensamiento técnico*, consistía en la proyección de la subjetividad del individuo, para dominar de manera objetiva a la naturaleza.[754] Pero en esa transformación, el hombre tampoco quedaba indemne. Todas sus estructuras vitales se veían alteradas y su vida también se mecanizaba. La experiencia vital se mimetizaría en la sistemática del mundo que había creado, y el valor del hombre iría empequeñeciéndose en la medida que se convertía en mero *utensilio*.

Creemos que es posible discernir una serie de cruciales consecuencias sobre el *proceso de deshistorización* que nacen bajo el auspicio de la *Revolución de la técnica* y sus manifestaciones que acabamos de repasar. En la próxima sección las veremos.

---

[752] Cfr. AUERBACH, Jeffrey. *The Great Exhibitiom of 1851. A Nation to Display*. Yale University Press, New Haven, 1999. Cfr. LEAPMAN, Michael. *The world of a Shilling. How the Great Exhibition of 1851 Shaped a Nation*. Headline Books, London, 2001.

[753] España, Italia, Grecia o Rusia se regazaron en los procesos de la "*Primera"* y la *"Segunda Revolución Industrial*, distanciándose por ello en competitividad, fuerza de mercado y el resto de consecuencias acarreadas por estas. (Cfr. NADAL, Jorge. *El fracaso de la Revolución Industrial en España. 1814-1913*. Crítica, Barcelona, 2009; cfr. BAUTISTA VILLAR, Juan. *La primera revolución industrial española*. Akal, Barcelona, 1990).

[754] Por supuesto, este *imperialismo* de la *técnica*, también se da en el plano de las ideas. Como dice Innerarity: "*lo que no comparece a la dominación conceptual es precisamente aquello que ha sido eliminado para permitir la manipulación del hombre sobre la naturaleza* […]. *En la desontologizacion de la realidad, en su trivialización utilitaria, tiene lugar lo que Spaemman y Löw han denominado «ontología burguesa»*". (Innerarity, D. *Dialéctica de la modernidad*. Op. cit. p. 128).

4. LA REVOLUCIÓN DEL SENTIMIENTO

En este capítulo vamos a abordar lo que denominamos la "*Revolución del Sentimiento*", proceso que tiene su origen en una *línea de pensamiento* surgida en la Alemania del último tercio del siglo XVIII y que en el siglo XIX se expandirá por el resto de Europa.

Si en la *Revolución del Dominio*, se trató sobre todo de una *revolución* de carácter *político*, y la *Revolución de la Técnica* lo fue de carácter *económico*, la del *Sentimiento*, lo sería de carácter *cultural* (filosófico y artístico).

Precisamente por el factor filosófico que incluye (y por la complejidad que éste adquirió en la Alemania de nuestro periodo), se trata del proceso más difícil de explicar (sobre todo de resumir) de lo que aquí nos ocupamos. Por ello hemos de ser extremadamente selectivos y ceñirnos a las ideas que en nuestra investigación más nos conciernen.

Como veremos, el tipo de *pensamiento* del que aquí hablaremos, mantiene una singular relación con el «*sentimiento*» (concepto cuya significación desgranaremos en el siguiente epígrafe), y se tornará *crítico* a lo largo del siglo XIX, alimentando fundamentales acontecimientos desde el periodo de estudio que investigamos hasta nuestros días.

Los dos conceptos más ligados a la *Revolución del Sentimiento* y sobre los que haremos circular nuestro discurso, serán los de «*irracionalismo*» e «*historicismo*».

Las hipótesis desde las que partimos en este capítulo son las siguientes:

- La *mentalidad burguesa* se flexionaría en Alemania de un nuevo modo, caracterizado por un predominio de la dimensión emotiva del hombre.
- Desde la dimensión emotiva, el pensamiento alemán alcanzará un *subjetivismo* extremo y, por tanto, un extremo *distanciamiento de la realidad*.
- En ese *subjetivismo* radical la razón humana y la historia se disolverán.

Por otra parte, para demostrar este conjunto de hipótesis, seguiremos los siguientes pasos:

- En primer lugar, señalaremos de manera muy resumida algunos aspectos de la situación histórica de Alemania dentro de nuestro contexto.

- En segundo lugar, explicaremos qué rasgos propios conforman lo que denominamos la *Revolución del Sentimiento*.

- En último lugar, intentaremos explicar cómo el pensamiento alemán del contexto que estudiamos, desembocó en tendencias *irracionalistas* así como en el *historicismo*. Para ello nos serviremos de dos manifestaciones fundamentales en las que se abrió camino esta forma de pensamiento: el movimiento estético del *Sturm und Drang* (a su vez, primera piedra *del romanticismo*, del que también hablaremos) y el surgimiento del *idealismo alemán.*

Finalmente, en la "*Sección III*", nos ocuparemos de las repercusiones que la *Revolución del Sentimiento* desencadenará en el *proceso de deshistorización de Occidente*.

4.1 ALEMANIA EN NUESTRO CONTEXTO

Es cierto que la historia de Alemania durante el periodo que estudiamos, seguirá la misma tendencia interna impuesta por la supremacía de la *mentalidad burguesa*, pero su situación política presentaba un panorama sumamente complicado -al menos a nosotros nos lo parece- para que lo podamos resumir, como pretendemos hacer, en unas pocas hojas.

Quizás lo mejor sea (como es lo frecuente en la historiografía que analiza esta época de Europa desde un enfoque global), que reduzcamos la historia de

Alemania en la de Prusia, pues sería este reino prusiano la matriz de lo que se convertirá en Alemania tras su unificación en 1870.[755]

Con todo, hemos de recordar que lo que hoy conocemos como Alemania, durante todo el siglo XVIII formaba parte de la estructura supranacional del *Sacro Imperio Romano Germánico*, de origen medieval y cuyo ocaso llegó en 1806 con las campañas de Napoleón.

Si, para facilitar nuestra síntesis, dejamos a un lado una serie de elementos que, aunque importantes, no creemos necesario mencionar ahora, podemos decir que el *Sacro Imperio* estaba constituido por un gran número de regiones libres, de tradición germana, y de mayor o menor tamaño y poder. Como los griegos de la antigüedad (así les gustaba entenderse a muchos de los intelectuales de los que muy pronto hablaremos), estas *regiones-estado* gozaban de independencia jurídica y administrativa, así como de una gran libertad de maniobra dentro del Sacro Imperio (cuyo papel era ya meramente simbólico, más que realmente político o administrativo).

Al igual que las *polis* griegas, estas regiones germanas no actuaban desde la unidad; su historia estaba repleta de pequeñas alianzas, que iban y venían con la misma facilidad que lo hacían los desencuentros, las guerras y las coacciones. Sin embargo, participaban de una cultura común, la *germana*, y fueron tomando creciente conciencia de ello. Uno de los rasgos más característicos de esa cultura, hay que buscarlo en la estructura *político-religiosa* (única en su especie a los largo de la historia) que presentaba el *Sacro Imperio Romano Germánico*, que precisamente por su condición *sacra*, tradicionalmente había dotado a sus súbditos de un característico fervor religioso (aunque en el periodo en el que nos encontramos, al igual que ocurriría en Francia o Inglaterra, en Alemania también se había extendido el *secularismo*).

A partir del siglo XVII, y el final de la "*Guerra de los Treinta Años*" (1618-1648), la decadencia del imperio se hizo del todo evidente[756]; y se agravaría el

[755] El Estado alemán, nacería a raíz de una intensa e interesantísima controversia filosófica cuyas directrices principales nos muestra la siguiente obra (que, lamentablemente, no ha sido reeditada): VVAA. *Eticidad y estado en el idealismo alemán*. Natán, Valencia, 1987.

sentimiento de *nostalgia* del pueblo alemán, decisivo para comprender todo lo que relataremos en este capítulo.

Continuando en clave política, es necesario que recordemos que durante el siglo XVIII, el Sacro Imperio aparecía polarizado por dos grandes potencias que pugnaban por la hegemonía: Prusia y Austria[757]. A partir de ahora, prescindiremos de la segunda de ellas, y nos centraremos en la primera.

Prusia fue un Reino Alemán surgido en el siglo XVII con la dinastía Hohenzollern y la fusión, en 1616, del Ducado de Prusia y el Margraviato de Brandeburgo. La "*Guerra de Sucesión Española*" (1702-1713) y los distintos tratados de Utrech (1713-1715) reafirmarían su condición de Reino.

> "*En el lapso de tiempo que media entre el gobierno de Federico Guillermo "El Gran Elector "(1640-1688) y Federico II el Grande (1740-1788) Prusia pasó de ser un ramillete de provincias desparramadas a adquirir la condición de gran potencia alemana y europea*".[758]

Como hemos indicado, hasta 1806, Prusia continuó siendo parte de *Sacro Imperio Romano Germánico*. Sin embargo, durante el siglo XVIII se convirtió en una fuerza que sacudía el equilibrio del Imperio. Uno de los principales responsables de esa nueva situación fue Federico Guillermo I (sucesor de Federico I), llamado el "*Rey sargento*", que organizó su reinado en torno a un ejército profesional que él mismo comandaría. Pero el centralismo se incrementaría todavía más con su

---

[756] Si bien, como indica Mary Fullbrock, profesora de *Historia de Alemania* en el University College de Londres: "*Los territorios alemanes surgieron reforzados de la Guerra de los Treinta Años, por lo menos con respecto a su posición política en relación con el Imperio".* […] *y aunque todavía no poseían la soberanía nacional, eran los gobernantes territoriales y no el sacro emperador, los principales actores políticos*". Esa independencia involuntariamente conseguida por la derrota, sería a la postre la posibilitadora de la posterior aparición del Estado Alemán. FULLBROCK, Mary. *Historia de Alemania*. Akal, Barcelona, 2009, p. 85).

[757] En el capítulo titulado "Alemania entre sus dos pretendientes" que Pierre Lafue incluye en su gran "Historie de l´Allemagne" (1953), Lafue compara económica, política y militarmente las fuerzas de Prusia y Austria y advierte de lo drásticamente distinto que hubiera sido el futuro de Alemania la rivalidad hubiera sido finalmente resuelta a favor de Austria, ya que ambas potencias proponían un tipo distinto de *germanismo*. (LAFUE, Pierre. *Historia de Alemania*. Surco, Barcelona, 1953, pp. 302-314).

[758] ENCISO, L. M. *La Europa del siglo XVIII*. Op.cit., p. 517.

hijo, el ilustrado Federico II, "*El Grande"*, profundo admirador de los *philosophes* franceses, que a su vez, sentían devoción por el monarca. Federico II, fue capaz de hacer que Sanssouci rivalizara con Versalles en ostentación, efervescencia cultural y también en frivolidad.

Durante su largo reinado, este brillante monarca realizó una ardua transformación de las estructuras políticas prusianas: secularizó el Estado, reformuló la administración, la justicia, la economía, la cultura, la enseñanza, y por supuesto el ejército de su padre que hizo aun más poderoso. Todas estas reformas tenían el mismo objetivo de la *centralización* y el aumento de la «*eficiencia*».

Pero, a pesar de los éxitos cosechados, el pueblo prusiano no era entusiasta de la *monarquía absoluta*; y el primer motivo para que no lo fuera, lo encontramos también en las líneas de pensamiento explicadas anteriormente: por muchos que sean los esfuerzos de una *monarquía absoluta* (por muy *ilustrada* que se proponga ser) nunca será compatible con la *mentalidad burguesa,* y por tanto, estará condenada a desaparecer.

Otra razón para esa disconformidad ante el *absolutismo*, lo encontramos en que históricamente, la *Germania* había germinado a un pueblo con una fuerte aristocracia, pero no con grandes monarquías[759]. Si bien, los inteligentes gobiernos de Federico I y II (que supieron adaptarse a esa idiosincrasia germana), sin duda decantaron el favor (y el amor) popular hacia ellos, no ocurriría lo mismo a partir de Federico Guillermo II (1786-1797) y su hijo, Federico Guillermo III (1797-1840). Otro aspecto que hay que destacar es que la "*Revolución Francesa*" convulsionó la opinión pública alemana, y afectaría considerablemente al curso de los acontecimientos.

Así mismo, esta *manera de ser* germana, hacía que las reformas estatales ilustradas fueran, por lo general, menos bienvenidas por el grueso social que en

[759] En todo caso, como indica Jacques Droz, los alemanes sí tenían tradición de grandes emperadores, y por encima de todos ellos (sin contar a Carlomagno) estaba Federico Barbarroja, quien había llevado al Sacro Imperio "*al más alto esplendor*". Según cuenta Jacques Droz, "*el Reich encarnará por espacio de largo tiempo, el sueño en que se mecerán las generaciones insatisfechas, y será el ideal que anhelan para el porvenir; y esto será importantísimo para la formación de la conciencia nacional alemana"*. (Jacques Droz. *Historia de Alemania*. Surco, Barcelona, 1952, p. 2).

otros lugares de Europa (y normalmente, sólo apoyadas por la burocracia y no por la intelectualidad; aunque por supuesto había ilustres excepciones como la de Kant). La *razón* y el corazón de los prusianos, se encontraban en una encrucijada que les presentaba el curso de la *modernidad*: o reunirse en torno a un *Estado* compacto[760], sólido, capaz de hacer frente a la expansión de las otras potencias europeas; o mantener el estatus de independencia política que les proporcionaba el sistema medieval heredado[761].

Decantarse por una u otra opción, tenía sus ventajas y sus inconvenientes. La centralización, de Prusia (como la de cualquier otra región), suponía el abandono de una larga y orgullosa tradición pangermanista, representada por el ahora debilitado *Sacro Imperio*[762], pero que ya estaba en clara decadencia. Por el contrario, seguir en esa estructura política conllevaba que en muchos aspectos (especialmente el económico y el político) Prusia se alejara de la vanguardia de Europa (al final, como sabemos, el resultado estuvo en la vía intermedia: un *Estado* alemán).

Desde el comienzo de la *modernidad* hasta nuestro periodo de estudio, la falta de centralismo, y las propias tensiones entre los estados alemanes, había favorecido la intromisión de intereses extranjeros en las políticas de los distintos *Estados*

[760] Según el historiador John A. Grenville, todavía a mediados del siglo XIX: "*La perspectiva de dejar de ser Prusiano para convertirse en alemán no se mostraba muy tentadora ¿Cómo se gobernaría esa nueva y desconocida Alemania? No era esta una objeción teórica a una Alemania unificada por parte de los liberales, muy al contrario, más bien un sentimiento general de que había que dar prioridad a Prusia primero*". (GRENVILLE, John A. *La Europa Remodelada*.1848-1878. Siglo XXI, Madrid, 1976, p .79).

[761] Una disyuntiva que por ejemplo puede leerse en "*Reden an die deutche Nation*" (1807-1808), de Fichte, en el que este se decanta por la construcción de un nuevo *Estado*: "[…] *El amor alemán a la patria ha perdido su sede; ha de conseguir otra más amplia y profunda en la que se fundamente y fortifique el magnífico retiro, brote a su debido tiempo con vigor juvenil y devuelva al Estado la independencia perdida*". (FICHTE, Johann G. *Discursos a la nación alemana*. Tecnos, Madrid, 2002, p.157).

[762] De este modo -tan sorprendentemente actual- Herder advierte de los peligros del Estado: "*A la máquina se le desvanece el deseo de vivir, de obrar, de vivir como hombre, digna y buenamente. ¿Es éste el bello ideal del Estado hacia el que nos hemos ido formando, que se difunde cada vez más en Europa, que llega a todas partes del mundo y que quiere regirlo todo para ser lo que somos, hombres, ciudadanos de una patria, individuos que aspiran a ser algo mejor en el mundo? Quizás. Pero seguramente cuando todos juntos, según el número, las necesidades, finalidad y destino seamos objeto de un cálculo político, cada uno vestirá el uniforme de su condición: máquinas*." (HERDER, *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*. Op. cit. p. 92).

germanos. Así, y a pesar de algunos drásticos intentos por potenciar el comercio interno mediante fuertes medidas arancelarias, los alemanes siguieron viendo que durante todo el siglo XVIII, Francia o Inglaterra les ganaban terreno a la influencia política y la industria germanas. Además, los reinos centroeuropeos del *Sacro Imperio* se habían quedado fuera del *reparto* americano, y no poseían colonias en ningún otro lugar del planeta, a diferencia de Francia, Inglaterra, de cuyas exportaciones se veían cada vez más necesitados.

A pesar de ello, dentro de esta situación Prusia fue adquiriendo una considerable hegemonía militar y económica en el centro de Europa, al tiempo que desencadenó una lluvia de tensiones con el resto de *Estados* germanos, como Sajonia o Silesia, y, sobre todo, con Austria. En 1763, el reino prusiano resultó victorioso en el fin de la "*Guerra de los siete años*" y de la "*Guerra de Silesia*", superando así otra esforzada prueba por reafirmar su posicionamiento en el centro de Europa, y postulación como el faro destinado a orientar toda *la Germania*.

Continuando en clave política, hemos de recordar que con la victoria de Napoleón sobre Prusia en 1806, se aboliría el *Antiguo Régimen* y se crearía la "*Confederación del Rin" (1806-1813)* compuesta por treinta y nueve *Estados* alemanes (entre *principados*, *ducados* y *reinos*). Tras la "*Batalla de Leipzig*" (1813) esta unión se convertiría en la "*Confederación Germánica*" (1815-1866).

Mientras tanto, en 1834, Prusia instauró la *Unión Aduanera*, lo que le granjeó la multiplicación de su comercio y sus beneficios durante la siguiente década, y comenzaron a formarse grandes centros industriales sobre el territorio alemán. Alemania se incorporaría mucho más *tarde* a la *industrialización* que el resto de potencias europeas, pero una vez lo hizo, se situaría en muy pocas décadas en el selecto *grupo de cabeza* del *capitalismo.*

Junto a la *industrialización* y el enriquecimiento, llegarían también a Prusia los mismos *efectos secundarios* de la *Revolución Industrial* de los que antes hemos hablado. Las masificaciones urbanas, la dura vida en las fábricas, el empobrecimiento de grandes sectores sociales (principalmente, la *baja burguesía*), o la miseria del campesinado, terminarían por generar fuertes

tensiones que cristalizarían en la "*Revolución de 1848"* (o "*Revolución de marzo*"), que en Alemania se vivió aun con mucha mayor virulencia y trascendencia política que en Francia.

A partir de esta revolución *liberal,* los acontecimientos confluirían en la misma dirección que el resto de naciones en las que la *mentalidad burguesa* se había expandido. Llegaría el *Estado* moderno alemán gracias a una sucesión de acontecimientos decisivos: "*Constitución de Fráncfort*" y la "*Asamblea Nacional Prusiana*" de 1849; unos años después, acontecería la llegada al poder de Bismarck (1862)[763], la "*Guerra de las siete semanas*" (1866) [764], la humillación a Napoleón III y a Francia entera en el "*Salón de los Espejos*" de Versalles (1870), así como la "*Unificación Alemana*" (1871), que se desarrolló desde el *Estado* prusiano.

4.2 HERMENÉUTICA DE LA REVOLUCIÓN DEL SENTIMIENTO

Sin duda, desde el punto de vista de la *Historia de las ideas*, la etapa alemana de la que nos ocupamos es inmensamente prolija en sus aportaciones culturales, pero en extremo compleja a la hora de sintetizarla.

Téngase en cuenta, que entre el breve periodo de 1750-1850 en Alemania se desarrollará una de las fases más fecundas de la historia de la filosofía occidental, en la que además coincidirán temporalmente (o serán muy próximos) varios de los *titanes* del pensamiento filosófico que ha dado nuestra civilización: Herder, Kant, Hegel, Fichte, Feuerbach, Schopenhauer o Marx, por nombrar a los más conocidos. No digamos ya, si ampliamos la acotación de nuestro periodo hasta 1900, año de la muerte de Friedrich Nietzsche, el martillo con el que la filosofía *posmoderna* se abrirá paso.

---

763 "*El pensamiento pangermanista que en la época del romanticismo era sólo religioso y filosófico, saca ahora su pujanza del instrumento temible que Bismarck puso a su disposición: el militarismo prusiano*". (DROZ, J. *Historia de Alemania*. Op.cit., p. 95).

764 Véase "Alemania bajo el yugo Prusiano" en LAFUE, Pierre. H*istoria de Alemania*. Op.cit., pp. 421-424.

Empezando por la aclaración más elemental, podemos decir que el desarrollo del pensamiento alemán de nuestro periodo sería surcado por las dos corrientes principales que nacen en él: el *romanticismo* y el *idealismo*. Ambos caudales se transferirán su energía y se darán impulso el uno al otro. Aun siendo *constructos,* en apariencia de distinto orden, uno era movimiento cultural (literario, histórico y artístico) y el otro filosófico (desgranado en varios tipos), resulta imposible discernir dónde acaban los límites de uno y dónde comienzan los del otro[765]. La lectura de unos pocos autores de esta época, resulta suficiente para que cualquier lector se asombre de la diversidad y originalidad en la que el *romanticismo* y el *idealismo* dialogan y se confunden dentro de esta línea de pensamiento.

Si algo tienen en común el *romanticismo* y el *idealismo*, y con ellos, el pensamiento alemán del que aquí vamos a hablar, es que uno y otro dirigen al hombre a una *huída del mundo*. Esta idea será una de nuestras claves de interpretación que deseamos que prevalezca durante todo nuestro análisis.

Avanzando un pequeño paso más en nuestro recorrido, podemos decir que el pensamiento alemán revolucionario que se expandirá a partir del periodo que estudiamos, estaba configurado a partir de una serie de elementos e ideas que guardaban una gran significación dentro de él. Estos componentes, aparecen con tanta intensidad y soberanía en esta línea de pensamiento, que hacen verdaderamente ardua -e incluso estéril- la tarea de discernir cuál de ellos puede tener una primacía sobre el resto.

Si en las líneas revolucionarias anteriores consideramos necesario ofrecer varias fórmulas interpretativas a la hora de comprenderlas mejor, en el caso alemán esas alternativas todavía serán más necesarias, pues se trata de un proceso netamente poliédrico.

Por eso, para llamar a esta revolución, podríamos haber utilizado diversos nombres igualmente certeros, como por ejemplo «*Revolución de la Conciencia*»,

[765] Aunque, como dice Copleston, debemos de tratar de no confundir ambos movimientos: "*La afinidad espiritual entre el movimiento romántico y el idealismo es indudable y los ejemplos de ella son múltiples* […] *Sin embargo, no debe olvidarse los contrastes entre los filósofos idealistas y los románticos*". (COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*. *De la filosofía kantiana al idealismo*. Op.cit., pp.VII-18).

«*Revolución del Espíritu*», «*Revolución de la Voluntad*», «*del ego*» «*de la historiografía*» «*del lenguaje*» etc., todos ellos son caminos interpretativos que en potencia pueden ser igualmente valiosos para explicar desde ellos el pensamiento alemán de este periodo.

Sin embargo, nosotros finalmente nos hemos decantado por la expresión «*Revolución del Sentimiento*», ya que creemos que quizás sea el «*sentimiento*» un componente radical entre todas las alternativas posibles.[766]

De cualquier manera, también será necesario que hagamos una breve incursión por esos senderos paralelos que pueden conducirnos al núcleo del problema y ayudarnos a comprender el carácter de la corriente de pensamiento forjada este periodo y lugar.

Como el lector podrá apreciar, en este recorrido realizaremos algunos cambios respecto a los dos capítulos anteriores. La naturaleza de los contenidos de los que vamos a hablar aquí, demanda una estructura distinta. Por ejemplo, para nuestra explicación hermenéutica de la *Revolución del Sentimiento*, comenzaremos con la vertiente *nuclear* de esta *modalidad de pensamiento*, que en este caso es la *sentimental* o *afectiva*.

I. «*Revolución del Sentimiento*»

Cuando decimos que es una «*Revolución del Sentimiento*» el lector debe eliminar de esta afirmación la idea de que con *«sentimiento*» nos referimos a un mero

[766] Quizás a primera vista, el *idealismo filosófic*o parece no guardar una relación clara con la afectividad o la dimensión emotiva del hombre, en especial con el «*idealismo absoluto»* de Hegel. En efecto, el sistema hegeliano es de un *racionalismo* extremo, y no deja lugar a la afectividad; sin embargo, ésta sí tendrá presencia en distintos sistemas idealistas de corte *hegelianos*. Como dice Leonardo Polo: "*Hegel no puede admitir que el pensar se diluya en la afectividad. Después de él, otros se resignaron a la aceptación de la invasión de la marea sentimental. Incluso se propondrá una versión de la dialéctica en clave afectiva, o bien, se sentará la tesis de que toda proposición no positiva, con pretensiones metafísicas, no es verificable sino fruto de la emoción*". (POLO, *Leonardo. Hegel y el posthegelianismo*. EUNSA, Navarra, 2006, p. 77). A pesar de ello, creemos que sí podemos vincular al sistema Hegeliano con el *emotivismo* del que aquí hablamos, si no en su obra, sí en las motivaciones o en la intencionalidad que hay detrás de su sistema (es decir, desde un momento previo a su filosofía) que son -hablando de manera genérica- las mismas del contexto alemán que aquí estamos explicando.

«*emotivismo*». Aunque es innegable que la carga *emotiva* o *sentimental* desempeña un papel determinante en la formación de este modo de pensamiento, el concepto «*sentimiento*» rebasa con mucho su significación más habitual.

El sentido que le otorgamos aquí a la idea de *sentimiento* se proyecta en varias direcciones que se articulan entre sí y complementan:

- **Como momento psíquico:** Por un lado, nos remite a su sentido más extendido que es el del influjo de unos procesos psíquicos que se tornan en un «*estado de ánimo*» (un *estado* del "*alma*"). El sentimiento, puede ser *simple* (ira, alegría, miedo) o más *complejo* (melancolía, empatía, felicidad), de cualquier modo, ese estado del *alma*, se materializa en nosotros, se expresa en nuestro físico y en nuestro comportamiento. El hombre *romántico* cree que el sentimiento humano es inasible por los mecanismos de la razón, pues está ligado a la *dimensión espiritual*, que trasciende a la *lógica*. Piensa el *hombre-sentimental* que el *dolor*, la *angustia*, la *alegría* o el *amor*, jamás podrán ser capturados por sistema axiológico alguno; que tampoco nunca podrá la *razón* medir la intensidad de un sentimiento, ni menos aún predecirlo. De igual modo, tampoco considerará posible la comparación con los sentimientos de dos personas, a menos que sea de un modo meramente *nominal*, ya que el *sentimiento* es único e irrepetible. Para el *romántico* el *sentimiento* escapa por completo a la tiranía del *cientifismo* o del *racionalismo*.

- **Como modo de estar en el mundo:** Cuando en la *línea de pensamiento* que nos ocupa, hablamos de "*sentimiento*", el término no queda reducido al de un único sentimiento, sino que también puede referirse al *conjunto* de emociones propias de una persona. Ese conjunto de sentimientos, tal y cómo era expresado por los *románticos*, conforman un modo de "*sentir*", esto es, un ámbito de sentimientos que determinan el *carácter* o *espíritu* de una persona, un pueblo, un periodo etc. Bajo esta significación, por tanto, el *sentimiento* se nos presenta como el conjunto de fenómenos inmateriales que resultan determinantes en el modo de ser de un hombre o de una comunidad. Por ejemplo, cuando Herder se refiere al "*espíritu de un*

pueblo" [*Volkgeist*][767], nos habla del *sistema* de sentimientos e ideas que lo componen y caracterizan: es decir, el *sentimiento* marca una forma de desenvolverse en la existencia.

- **Como sentido:** Por otra parte, el concepto *sentimiento*, nos remite en este contexto a un ámbito más profundo y decisivo que envuelve a los anteriores y que es el de "*sentido*", en tanto "*dirección*" que toma la "*voluntad humana*" para encontrar su *telos*, su *finalidad* o *lugar* en el mundo. Por este motivo, el *sentimiento* del que hablamos no se trata únicamente de un fenómeno relacionado con *lo corpóreo* (ni menos aún hacia una frívola sensiblería) sino de un «*sentimiento*» hacia el «*sentido*». El hombre propio de este tipo de pensamiento es, ante todo, un buscador de *sentido*, y en su búsqueda encuentra la necesidad de explorar y de aumentar la razón a toda la experiencia vital, en la cual están los sentimientos de angustia, de dolor, de soledad, de alegría o de amor, y para las cuales la *razón ilustrada* no había dejado espacio en su refugio lógico.

Esas tres esferas de lo emotivo, constituyen a nuestro juicio la «*dimensión afectiva*» en la que se vio involucrada la «*Revolución del Sentimiento*, y que se plasmó en un *proceso histórico*[768] que presentaba un modo propio de comprender la afectividad humana a partir de esos tres momentos emotivos: el *psíquico*, el *cultural-ético*, y el *metafísico-ontológico*.

Como el horizonte de esta *revolución* apuntaba a lo *ontológico*, también podríamos decir que consistió en una «*revolución trascendental*», en tanto

[767] Sin embargo, la idea de espíritu del pueblo, no fue alemana, sino Francesa, pues ya estuvo presente en Voltaire ("*Essai sur les moeurs et l´esprit des nations*", 1756) y Montesquieu ("*De l´esprit des lois*", 1748), que ya hablan del «*espíritu de la nación*».

[768] No es de extrañar que de la *Revolución del Sentimiento* surgiera, ya durante la segunda mitad del siglo XIX, el psicoanálisis del austriaco Sigmund Freud (1856-1939), cuyas aportaciones podrían considerarse como un desarrollo lógico del proceso que se produjo a partir del *romanticismo*. Sigmund fue discípulo del berlinés Ernst Wilhelm von Brücke (1819-1892) y amigo del también psicólogo Josef Breuer (1842-1925), ambos muy imbuidos del fuerte clima *positivista* de la universidad austriaca. Una atmósfera, la positivista, en la que Freud también se movería, pero que, sin embargo, también supo abrir a ciertos aspectos que la tendencia intelectual alemana ofrecía. Así, para sus ideas sobre el inconsciente, Freud estuvo influido de manera decisiva por la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788-1860) y Eduard von Hartmman (1842-1906), que en 1869 publicó "*La filosofía del inconsciente*"), así como por Friedrich Nietzsche (1844-1900).

intentaba comprender el *sentido* a partir de elementos externos al hombre y al *mundo físico*. Pero la realidad era otra, puesto que se trataba de un pensamiento que no abandonaba el *individualismo* propio de la *modernidad*, y que incluso lo radicalizaba.

El motivo que tenemos para pensar así, es el de que el hombre de esta interesantísima *Revolución del Sentimiento* lanzado a la exploración de sí mismo quedará finalmente recluido en la ínsula de «*ego*», se irá separando de forma progresiva del mundo, en el que, paradójicamente, quería «*comprender-se*»

La historia de esa búsqueda filosófica[769], que los pensadores e intelectuales alemanes de nuestro periodo recorrieron, es apasionante y trágica para el pensamiento Occidental. Por ejemplo, aunque a nuestra filosofía le ha entregado resultados gigantescos, también la ha sumido en un callejón sin salida.

II. Revolución del sentimiento como «*Revolución Nostálgica*»

Decimos que *Revolución del Sentimiento* es tal porque la dimensión afectiva desempeñó un papel crucial en todas las manifestaciones (políticas, militares, sociales, educativas, culturales, científicas etc.) de la época alemana que estudiamos. Si en el capítulo anterior dijimos que el *motor* de la sociedad inglesa era el económico, en la Alemana sería el *sentimental*.

La *Revolución del Sentimiento* fue una *oda a la nostalgia,* pues entre la madeja de selváticos sentimientos que constituían el «*sentir»* del pueblo alemán, quizás destacaba sobre todos los demás el de *nostalgia*, que predominaría en cada manifestación *romántica,* e incluso *idealista*, y que fue creciendo en el corazón de la juventud alemana. Apuntando en esta dirección, ha dicho Leonardo Polo:

[769] Un camino que Löwith recoge en su magistral obra (*Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denkenvdes neunzehnten Jahrhunters*) "*De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*" y que nos ha sido de gran ayuda en la elaboración de este estudio.

> "*El hombre romántico es un hombre contrariado, vive en un estado de malestar precisamente provocado por el choque, el vaivén, y la imposibilidad de integrar*".[770]

Aunque es objeto de debate, una de las cuestiones de mayor interés respecto a esta nostalgia radica en las razones que se dieron para que surgiera. Y es que, a diferencia de Francia, en la mayor parte de las regiones alemanas del último tramo del siglo XVIII, y hablando desde un enfoque general, no había síntomas de alarmantes crisis económicas ni necesidad de revoluciones transgresoras. Al contrario, los problemas socioeconómicos más graves se acentuarán bien entrado el siglo XIX y con la *industrialización*.

Por supuesto, en Prusia, al igual que en el resto de *Estados* germanos, existían desajustes, tensiones y también desigualdades sociales, pero en términos relativos, se gozaba de cierta estabilidad y una buena salud mercantil[771]. Por ello, y por otras muchas razones, resulta muy difícil discernir porqué afloró con tanta fuerza ese sentimiento de *nostalgia* allí[772]. Aunque no éste el lugar para profundizar en tal cuestión, podemos comentar algunas ideas.[773]

---

[770] (POLO, Leonardo. *Presente y Futuro del Hombre*. Rialp. Madrid, 1993, p.64). Leamos también, el siguiente fragmento de Polo, que va en la misma dirección: *"Para el hombre romántico él mismo y toda la realidad están constituidos en forma de contradicción contrariante: el día, la noche, no son para él, simples determinaciones diferentes sino opuestas. El sueño, la vigilia, la apariencia, la realidad; el hombre, el mundo, la vida, la muerte; la sociedad, el individuo, el amor, el odio; la revolución, el pasado. Siempre que intenta establecerse o conducir su vida por un cauce, aparece otro aspecto que no es simplemente distinto* […] *sino estrictamente opuesto.* […] *El hombre romántico es el hombre «contrariado»; también el hombre «escindido»* […], *el hombre desgraciado".*[770] (Ibid., p. 65).

[771] FULLBROCK, M. *Historia de Alemania*. Op.cit., pp. 85-100.

[772] Se trata de una cuestión abierta, sobre la cual hay muy diversas perspectivas. De cualquier modo, creemos que si bien, antes que en Alemania, existieron componentes *románticos* en países como Francia o Inglaterra, fue en el país germano en donde esa nostalgia se expresaría más enérgicamente. Creemos que la siguiente argumentación de Ferrater Mora sobre el "*Volkgeist*" es aplicable, en mayor o menor medida, a todos los rasgos del *romanticismo*: "*La relación entre Francia y Alemania al respecto, está aún por averiguar con detalle; según Ortega y Gasset, un estudio franco-germano entre 1790 y 1830 mostraría hasta qué punto los alemanes son deudores de los franceses -y especialmente de Voltarie- en la idea de Volkgeist (a ello habría que agregar la posible influencia de la historiografía inglesa del siglo XVIII, especialmente la de Gibbon y Hume). En todo caso, tal y como es hoy entendida, la idea está llena de resonancias romanticoalemanas. En efecto, cualesquiera que fuesen sus orígenes, los alemanes insistieron más que nadie sobre este tema. Lo vemos en Herder* […]*, lo vemos también en Fichte* […] *lo vemos*

En primer lugar, simplemente apuntaremos una razón de carácter religioso: el *protestantismo* es una religión que está intrínseca y traumáticamente atenazada por el pasado. Nos preguntamos si acaso es casualidad que *romanticismo* e *idealismo* surgieran en *Estados protestantes* alemanes. Todo es posible, pero nos resulta difícil de creer que fue fruto del azar. En cualquier caso, dejaremos esta cuestión aquí y volveremos sobre ella más tarde ("*Seccion III*").[774]

En segundo lugar, podemos señalar una segunda razón que nos ayude a comprender porqué de esa supremacía de la *nostalgia* lo podamos encontrar en la *intrahistoria* de un pueblo que comenzaba a echar de menos su situación anterior y a despreciar la propia.

Durante el periodo que examinamos, el pueblo alemán, con su intenso sentido de la tradición, de la independencia, o de arraigo al terruño, comenzó a verse comprometido por la serie de circunstancias que antes hemos mencionado.

Excepto en Prusia, los germanos veían cómo se estaban rezagando considerablemente frente a naciones imperiales y altamente centralizadas, sobretodo Francia o Inglaterra, incluso en algunos aspectos frente a su vecina Austria. De hecho, durante toda la modernidad, vieron como el Sacro Imperio quedaba a expensas de otras naciones.

Los alemanes, de temperamento fuerte, contemplaban que dentro del nuevo orden (*colonialista*, *capitalista* e *ilustrado*) su situación comenzaba a ser de clara desventaja ante el resto de potencias europeas. Desde aquellos bosques de Teutoburgo que contemplaron la derrota de Publio Quintilio Varo (otoño del año

---

finalmente, y con mayor amplitud en Hegel". FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Alianza, Madrid, Tomo II, p.1014.

[773] Georg Santayana, con su característica agudeza analítica, ha comentado la relación entre *protestantismo* e *idealismo*. Véase el capítulo completo que Santayana le dedica a este asunto titulado "*La herencia protestante*" en SANTAYANA, Georg. *El egotismo en la filosofía alemana*. Siglo XXI, Madrid, 2014, pp. 57-64).

[774] Respecto a la conexión que guardan ambos movimientos, por ejemplo, Isaiah Berlin ha hecho hincapié en el papel que desempeñó el movimiento *pietista*, que inducía al individuo a la reclusión interior con objeto de que se aísle de la degradación social. Para Berlin, el pietismo es una anticipación del anti-intelectualismo *romántico*. BERLIN, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Taurus, Madrid, 1999, p. 13.

9 d.C), hasta esas fechas, las tierras germanas habían sido las de un pueblo de guerreros muy bravos. La sensación que ahora tenía, era la de que comenzaba a ser un pueblo de siervos. Sin proyecto, sin poder, sin voluntad, sin futuro.

Esa mirada acomplejada hacia el resto de potencias europeas, la sensación de debilidad ante ellas, la necesidad de reivindicarse, de justificarse o autoafirmarse en su propio camino, el afán de diferenciarse, son ideas que nos pueden ayudar a pensar en cómo surgió el descontento, así como el anhelo de renovación en este pueblo.

La idea de centralizar toda Alemania en un *Estado*, fue contando con un número creciente de simpatizantes. Austria, Prusia y Napoleón se la tomarían muy en serio. Los pobladores del *Sacro Imperio* sentían que su libertad dependía cada vez menos de ellos, y más de poderes y superestructuras, de intereses comerciales y firmas en despachos. Sin embargo, el cambio en Alemania y la revolución principal que en ella aconteció, no vino desde la esfera política.

A finales del XVIII y principios del XIX, surgieron los movimientos culturales y las corrientes filosóficas de las que muy pronto vamos a hablar. La cultura (el arte, la filosofía, la literatura, la educación) fue el factor que vertebró a un pueblo que comenzaba a perder su horizonte, que necesitaba *sentido*. La intelectualidad germana lo entendió, y trabajó duro para hacer entender al alemán qué es lo propiamente alemán.

Así, surgirían dos movimientos juveniles, el *Sturm un Drang* y el del *Círculo de Gotinga*, que parecían decididos a renovar el clima cultural en Alemania y reivindicar su posición y su historia ante la mirada de Europa. Estaban compuestos por artistas, poetas, lingüistas y pensadores animados con la idea de producir el esperado cambio.

Aun así, a pesar del optimismo que podemos presuponer en la actitud de éstos jóvenes intelectuales, y que verdaderamente tenían, también latía ya en ellos la nostalgia, que puede sentirse en muchas de sus obras. El desencanto que ya expresaban en el último tercio del siglo XVIII, se fue reforzando con el paso de las décadas por el fracaso del proceso revolucionario francés.

En efecto, estas nuevas generaciones de alemanes, en un principio habían contemplado con admiración lo que estaba aconteciendo en Francia -no olvidemos que, culturalmente, la Alemania del XVIII estaba influida hasta la médula por Francia[775]-, y pensaban que desde ésta llegaría una nueva civilización libertadora. Pero la causa perdió adeptos muy pronto. En un principio, la sangre y el horror derramado en el golpe soberanista de la ciudadanía francesa y, más tarde, la siembra de cadáveres cometida por el imperio despótico de Napoleón, fueron alejando a la intelectualidad alemana de los *cantos de sirena* de la Ilustración. Por ejemplo, el escritor y naturalista prusiano Georg Foster, escribió desde París, el 16 de abril de 1793, las siguientes palabras:

> *"Al mundo le espera la tiranía de la Razón, quizás la más férrea de todas.* […] *Cuanto más noble y eximia es la cosa, tanto más diabólico es el abuso. Los incendios y las inundaciones, los efectos nocivos del fuego y del agua, no son nada en comparación con el infortunio que instalará la razón".* [776]

El *optimismo ilustrado* se deshizo en Alemania[777]. Si bien es cierto que, al mirar el horizonte incumplido, la promesa asfixiada, los jóvenes alemanes comenzaron a

[775] Un coloso del pensamiento y la cultura alemana como Gottfried Leibniz (1646-1716), había escrito una gran parte de su ingente trabajo intelectual (aproximadamente un 40% de sus obras) en francés. Imprescindibles para el conocimiento de este autor, son las siguientes obras que han sido traducidas al castellano: LEIBNIZ, Gottfried W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza, Madrid, 1992; *Discurso de Metafísica*. Alianza, Madrid, 2013. *Monadología*. Biblioteca Nueva, 2001. *Ensayos de Teodicea.* Sígueme, Salamanca, 2013; *Obras filosóficas y científicas*. Comares, Granada, 2012; también podemos encontrar parte de su (inagotable) correspondencia publicada en varios volúmenes por la Editorial Comares. Por otra parte, recomendamos el excelente trabajo realizado por la Universidad de Pensilvania y su extenso archivo bibliográfico "*The online books*", en donde cualquier interesado podrá encontrar mucho del material de Leibniz que hasta la fecha se ha publicado, en distintas ediciones e idiomas (alemán, latín, francés e inglés). Sin duda (y aunque algunos *links* aparecen con restricciones) se trata de una labor que merece reconocimiento. Véase en www.onlinebooks.library.upenn.edu.

[776] Fragmento extraído de: SAFRANSKI, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets, Barcelona, 2009, p. 35. Recomendamos la lectura del primer capítulo de este libro, en el que Safranski aborda apoyándose en distintos intelectuales de la época, el desencanto de la juventud alemana respecto al proceso revolucionario francés (Ibid., pp. 30-47).

[777] Por otro lado, como indican Giovanni Reale y Dario Antiseri, en Europa, ese sentimiento de desencanto, ya comenzaba también, aunque no con el mismo vigor ni continuidad, en otros lugares de Europa. (REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *Historia de la Filosofía*. Tomo III, Parte I, "*Del romanticismo al empirocriticismo*". Herder, Barcelona, 2010. pp. 8-9).

entender su situación como trágica; y la tragedia es siempre un camino que conduce a deambular en círculos. Por eso es *mítica* y *determinista*.

En la juventud comenzó a aflorar una repugnancia ante las condiciones que les tendía el mundo en el que estaban insertos. El movimiento *romántico*, irónicamente, era un movimiento de burgueses que se revolvían contra el modo de vida y la hipocresía *burguesa*. En aquel *morderse la cola*, el *burgués* de algún modo se estaba inyectando su propio veneno en forma de paradoja.

El joven alemán comenzó a sentirse angustiado al percibir que la productividad, el comercio, el dinero o la burocracia, todo lo llenaban. Comenzó a comprender que ya no había otro heroísmo que el de conquistar un placentero bienestar; idea que les resultaba por completo hastiosa, aburrida[778]. *¿Dónde ha quedado las grandes hazañas?, ¿dónde los héroes?,* ¿dónde *la aventura, el riesgo, el valor sublime?*, se preguntaban. Parecía que ahora, sólo en los libros, sólo en la historia.

El *romántico* está herido de hastío, de melancolía. El profesor de Yale, Henri Peyre ha comentado:

> *"La segunda mitad del siglo XVIII asiste a la irrupción de los estados del alma extraños, tal vez enfermizos que durante largo tiempo había temido manifestarse abiertamente, en el siglo que más se ha hablado de felicidad, que ha reivindicado, como un derecho de cada uno, la felicidad".*[779]

Esta *Revolución de la Nostalgia*, lo fue también de la *«Melancolía»*, pues el romántico, vástago de esta *línea de pensamiento*, siente un *vacío* inenarrable que no entiende, no conoce su procedencia ni el modo de mitigarlo. Así, lo dice

[778] El tema del aburrimiento, como ha explicado Rüdiger Safranski, es de gran ayuda para entender el sistema romántico de pensamiento: *"Con los románticos el aburrimiento aparece como el gran tema de la modernidad*". Explica Safranski que el aburriendo estará completamente imbricado con la búsqueda permanente de excitaciones del romántico, así como con la necesidad de extender un velo de misterio sobre la realidad y sobre la religiosidad. (SAFRANSKI, R. *El romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Op. cit. pp. 174-188).

[779] PEYRE, Henry. *Qué es el romanticismo*. Doncel, Madrid, 1972, p.99.

Rousseau, (quizá el *prerromántico* más conocido y comentado, aunque no el único), en una de sus cartas al *enciclopedista* Malesherbes:

> *"Yo encontraba en mí un vacío inexplicable que nada habría podido llenar, un cierto impulso del corazón hacia otra clase de goce, del que yo no tenía ni idea, y sin embargo, sentía".*[780]

Todo lo dicho nos conduce a la idea de que ese sentimiento de *vacío* se transformó en manos de la *Revolución del Sentimiento* en una *huída del mundo*. Dice Leandro Fernández de Moratín, que "*el que no puede apagar el fuego de su casa, se aparta de ella*".[781]

Un deseo de huída que condujo al hombre de la *Revolución del Sentimiento* a la huída física (el alistamiento en campañas bélicas o el viaje a países remotos, son algunos de los elementos más extendidos en el *romanticismo*) así como, sobre todo, a la *huída interior*, que acometía persiguiendo por doquier los *paraísos perdidos*, así como construyendo en el aire su propio universo[782]. E incluso a veces, ante la infructuosa evasión de la mundanal atmósfera, el *romántico* se abrazará a esa apoteosis de la huida que es el suicidio.[783]

---

[780] Carta del 26 de Enero de 1972. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Escritos polémicos. Carta a Voltaire. Cartas a Malesherbes. Carta a Beaumont. Carta a Mirabeu*. Tecnos, Madrid, 2009, p. 45.

[781] FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro. "*Carta CLIX*" en *Obras póstumas*. Tomo II. Imprenta Rivadeneyra, Madrid. 1867, p. 392. Este libro, que no ha sido reimpreso, lo hemos podido leer gracias a la versión digitalizada y descargable que hay disponible en www.archive.org.

[782] *"Evitaba todo lo que me pudiera recordar el pasado* [...]. *Huía de todo aquello que pudiera conmover en algo mi ánimo, y lo que antes me era indiferente, acabó por hacérseme más indiferente aún. Capacidad para alejarme de todo lo viviente; eso era lo que buscaba. Meditaba día y noche sobre los venerables productos del profundo ingenio genio de la antigua Grecia. Me refugiaba en su capacidad para alejarse de todo lo viviente. Poco a poco se me fue haciendo tan ajeno lo que normalmente se suele tener ante los ojos, que en ocasiones llegué a contemplarlo casi con asombro. A menudo, cuando escuchaba voces humanas, me parecía como si estas me exhortasen a huir de una tierra a la cual yo no pertenecía, y me encontraba como un fantasma que se ha entretenido excesivamente más allá de la medianoche y oye el canto del gallo".* (HOLDERLIN, Friedrich. *Hyperion o el eremita en Grecia.* Hiperión, Madrid, 1998, p.47).

[783] Sobre "la *tentación de suicidio*" en el romanticismo, véase: PEYRE, Henry. *Qué es el romanticismo*. Op. cit. pp. 104-112.

III. Revolución del Sentimiento como «*Revolución estética*»

También es posible interpretar a la *Revolución del Sentimiento* como una «*Revolución Estética*», debido a la hondura con que la pregunta por la «*belleza*» prevalecería en esta forma del pensamiento.

El deseo de que la belleza resplandezca en todo lo humano palpita en cada manifestación de esta *flexión* de carácter sentimental. Un deseo obsesivo, puesto que éste tipo de hombre estará dispuesto a tender un velo de irrealidad sobre el mundo con tal de poder experimentar la belleza de la que está necesitado. Así lo expresó Novalis:

> *"Hay que romantizar el mundo: así se recupera el sentido primitivo.* […] *Dándole a lo común un sentido profundo, a lo ordinario un aura misteriosa, a lo familiar la dignidad de lo desconocido, y a lo finito un destello de infinitud, lo romantizo, romantizo el mundo".*[784]

El motivo por el que este hombre *sentimental* necesitará en tan alto grado de la *estética,* es por su urgencia extrema de *unidad*, que se trasladó del terreno político al *estético*, y también *religioso*.

Una *unidad*, que desde el espíritu nostálgico se consideraba perdida o tapada por culpa de una vida atenazada y dirigida por los intereses económicos y políticos de la época y además, por estar llena de contradicciones. El pensamiento propio de esta *revolución*, creerá que la Ilustración ha pretendido dictaminar las esferas de lo posible o lo imposible, de lo verdadero y lo ilusorio, de lo correcto y lo incorrecto, en base a criterios sesgados y a herramientas que jamás podrán atender a la verdadera naturaleza de la realidad.[785]

Por todo ello, el *hombre-sentimental* exigirá un replanteamiento de qué es *lo bello*, que para él sería mucho más que una cuestión de equilibrio y armonía. El

[784] NOVALIS. "Sobre el poeta y la poesía" en, *Escritos Escogidos*. Visor, Madrid, 1984, p. 112.

[785] Resulta de imprescindible lectura en este punto, así como todo lo que se trata en este epígrafe, la interesantísima obra de Schiller, "*Über die ästhetische Erzienhung des Menschen*" (1795): SCHILLER, Friedrich. *Cartas para una educación estética*. Anthropos, Barcelona, 1990. También, de Schiller resulta de mucho valor sus "*Escritos sobre Estética*" (Tecnos, Madrid, 1980).

hombre de esta línea revolucionaria pensaría que la guadaña ilustrada había sesgado de manera quirúrgica el concepto de belleza, y por tanto también el de arte, separando al hombre de la naturaleza, y de su propia naturaleza, mediante un abuso de los constructos racionales[786].

La preocupación estética estará presente en los artistas, así como también en casi todos los filósofos alemanes de la época. Por ejemplo, palpitará en Kant[787] y con mucha más fuerza aún en el *idealismo* de Hegel[788]. En su búsqueda de la sublime unidad de lo real, vibra el desasosiego ante la inconsistencia del logos, ante el incipiente caos que el viento del dinamismo extiende sobre la naturaleza y el hombre[789].

Fruto de esa permanente búsqueda de lo bello sobrevendrían las bases de una renovación artística, que conocemos como el movimiento *romántico*.

Como movimiento artístico, el núcleo del *romanticismo* se sostiene sobre la idea de que el hombre es un *ser-artístico*, una criatura capaz de canalizar su espíritu mediante el *arte*. Según esta interpretación, el *arte* es la única manera que tenemos los seres humanos para trasmitir a otros nuestras verdades más íntimas y auténticas[790]. Sólo él, es capaz de comunicar o trasferir precisamente aquello más incomunicable e íntimo que hay en nosotros: los *sentimientos.*[791]

---

[786] D´ANGELO, Paolo. *La estética del romanticismo*. La balsa de medusa. Madrid, 1999, pp. 154-157.

[787] Véase: KANT, Inmanuel. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Alianza, Madrid, 2015. Se trata sin duda esta obra de una *rareza*, de un cuerpo extraño dentro de la producción *kantiana*, debido a su estilo y metodología, más cercanos a una "*filosofía popular" (*JIMÉNEZ MORENO*, Luis.*"Estudio Introductorio" en Ibid., p. 22) y muy distantes del característico tono del filósofo de Königsberg. Dice de ella Don Marcelino Menéndez Pelayo que: "*a no llevar su nombre, y estar bien probada su autenticidad, costaría trabajo atribuírsela, ni por estilo, que es mucho más ameno y fácil que el de sus obras posteriores, ni por las ideas*". (*Historia de las ideas estéticas*. Antología General II, BAC, Madrid 1956, p. 2920).

[788] Cfr. HEGEL, George W.F. *Estética*. Akal, Madrid, 1989.

[789] Este mismo es el sentido en el que Gadamer interpreta la intencionalidad previa de la filosofía de Hegel. GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid, 2011. pp. 128-134.

[790] *"El arte -en este caso, la unidad de expresión y contenido- se convierte así en heredero y administrador póstumo de una metafísica cuya radicalidad se debía a la ignorancia de la variación cultural e histórica. Frente al veredicto de Hegel, según el cual la filosofía constituye una expresión más elevada que el arte, está la intuición romántica de que lo más importante sólo*

Para comprender el arte del *romanticismo* es crucial entender que, al igual que el pensamiento propio de todo este proceso *revolucionario*, es un arte anclado en la interioridad, del «*Yo»* que se expresa. Ya hemos comentado que para los hombres de esta *revolución* (especialmente para los *románticos*) los *sentimientos* conforman el factor más determinante de nuestra identidad, de nuestros actos y de nuestra comprensión de las cosas.

Desde esa convicción de que el lenguaje artístico es más capaz de aproximarnos a la verdadera naturaleza de lo humano, de comunicar su verdadero espíritu, sus más hondos sentimientos e inquietudes, surgirá por ejemplo de esta *Revolución del Sentimiento* una de las etapas más grandiosas de la poesía y la literatura occidental[792].

Dejando esta cuestión a un lado, terminaremos recordando que el *romántico* se revolvería contra la tendencia de un arte al servicio de la *burguesía*, contra la creciente idea (recuérdese lo dicho sobre la *Pintura* en la sección anterior) de un arte regido por los intereses comerciales. Nos encontramos aquí con la clásica figura *romántica* -en algún caso real, en otros muchos, puro fingimiento- del bohemio o del «*genio»* que decide, a pesar de las terribles consecuencias, caminar en el sentido contrario al de la sociedad o la *masa*.

---

puede ser contado. El encumbramiento de la filosofía equivale a su transformación en una poética". (INNERARITY, Daniel. *La filosofía como una de las bellas artes*. Ariel, Barcelona, 2011., pp. 93-94).

[791] "*El giro hacia el arte* [que se produce en Alemania] *se convierte en un intento de decir lo indecible*". BOWIE, Andrew. *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Visor, Madrid, 1999. p. 80.

[792] En cualquier caso, para evitar lo que Bowie ha denominado una "*hipersimplicación*" de la estética romántica (BOWIE, A. *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Op.cit., p. 256), no podemos reducir la revolución artística que se produjo como respuesta a la Ilustración como una tendencia estrictamente subjetivista o sentimental. Una idea también apoyada por D´Angelo, quien dice que no podemos "*subestimar la defensa de los componentes intelectuales, conscientes, de la producción artística que constituyen un elemento importante de muchas poéticas románticas*" (D´ANGELO, P. *La estética del romanticismo*. Op.cit., pp. 158-159).

IV. La Revolución del sentimiento como «*Revolución de la Conciencia*»

En diversos momentos, ya hemos presentado nuestra idea de que la *mentalidad burguesa,* y con ella toda la *modernidad*, se caracteriza por su «*pensamiento concéntrico*», es decir, por una constante *auto-referencialidad*. Toda la Edad Moderna es un edificio que el hombre occidental construye en derredor de sí mismo, pero el *individualismo* adquiere un impulso inusitado a partir de las manifestaciones de esta línea de pensamiento (*romanticismo* e *idealismo*).

Ciertamente, durante todo nuestro periodo, la filosofía alemana se replegó en un pensamiento ensimismado, recluido en la interioridad como no lo ha estado ningún otro antes. Tampoco entraremos -por sugerente que nos parezca tal reflexión- en los motivos de esta -tradicional- tendencia del pensamiento alemán a hacer espeleología por las profundidades del *«yo*».[793]

Nos parece suficiente afirmar que toda la flexión filosófica de la *mentalidad burguesa* que se produjo en Alemania, más allá de quedarse en un plano intelectualista del problema del conocimiento, quiso indagar, asumiendo todas las consecuencias, en el retorcido entramado del propio mundo interior. Dicho de una manera más contundente, podemos afirmar que esta línea de pensamiento fue una épica de la interioridad, una oda al «*Yo*».

Un camino interior que muchas de las más grandes figuras de la filosofía y el arte occidental, recorrieron (relativamente) juntos en un breve periodo de nuestra historia, lo que dotaría a esta línea de pensamiento de una fuerza arrolladora. Por eso, las huellas de tal aventura alemana quedaron marcadas sobre la religión, las artes, el lenguaje, y la política europeas de su tiempo, y a la postre de toda la historia de nuestra civilización, desde entonces a nuestros días. Todo ello, nos hace afirmar que se produjo una *Revolución de la Conciencia*.

---

[793] Según José Antonio Rubio Sacristán, el pensamiento alemán de este periodo "*es una individualidad inigualable, peculiar,* [...] *imposible de entender con el pensamiento lógico y menos aun por aplicación mecánica de alguna ley causal; indivualidad que ha de ser captada, contemplada, vivida, revivida con la totalidad de las fuerzas del alma. De aquí el elemento irracional e incluso místico en el pensamiento histórico alemán*" RUBIO SACRISTÁN, José A. "*Una crisis en la ciencia histórica*". Discurso leído en la Real Academia de la Historia, en Madrid, el 26 de abril de 1987 en el acto de su recepción pública.

Por un lado, se entendió a la *conciencia* como el elemento que *posibilita* al hombre encontrarse a sí mismo. El «*Yo*», desde este punto de vista, era el resultado de ese camino interior que nos hace comprender quiénes somos, que nos permite conocer nuestra «*identidad*».[794]

Aquí entra el importante factor sentimental del que antes hablábamos. Puesto que esa *toma de conciencia* pasa por comprender la *irrepetibilidad* y la autonomía de los sentimientos que, según este pensamiento, nos muestra a los seres humanos (a cada uno de nosotros), mejor que ningún otro razonamiento, quiénes somos. Somos nuestros *sentimientos*. De ahí el siguiente fragmento de Rousseau:

> *"Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es irrefutablemente anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas. Sea cual sea la causa e nuestro ser, ella ha provisto nuestra conservación dándonos sentimientos que convienen a nuestra naturaleza, y no puede negarse que éstos al menos son innatos. En lo que se refiere al individuo, estos sentimientos son el amor de sí, el miedo al dolor, el horror ante la muerte, y el deseo de bienestar".*[795]

Pero además de hacia el individuo, la *toma de conciencia* esta *revolución* se dirigía a la comunidad, que en este caso era el pueblo alemán y su papel (o el que los *románticos* entendieron que era su papel) en la historia. A partir de nuestro periodo, la cultura alemana adquirió una renovada identidad que llevaría al *nacionalismo* y a la configuración de la República Alemana.

En definitiva, como hijo de la *mentalidad burguesa*, el pensamiento sentimental es estrictamente «*particularista*», y se vuelca hacia la búsqueda y afirmación de

---

[794] Como seguiremos viendo, el *protestantismo* ejerció una gran influencia sobre las corrientes y movimientos culturales surgidos de esta *línea de pensamiento*. Rosa Sala Rose, por ejemplo, ha incidido en el caso de la importancia que ejerció el vocabulario pietista en la literatura y toda la cultura alemana a partir de nuestro periodo: "*Para describir todos estos movimientos interiores, el pietismo abre la lengua alemana a una gama de vocabulario extraordinaria, para definir sentimientos, para definir las tenues variaciones del yo interior. Y esto va a ser muy importante porque gran parte de toda esta poesía del yo, del subjetivismo, va a surgir de un vocabulario pietista*." Audio de la conferencia "*Goethe y su tiempo*" de Rosa Sala Rose (minuto 23´35-24-05) disponible online en el archivo de la Fundación March (www.march.es).

[795] ROUSSEAU, J. J. *Emilio o de la Educación*. Op. cit., p. 142.

su *identidad*. Por eso, la *Revolución de la Conciencia*, fue también una «*Revolución de Ego*», o del «*Yo*», el cual, una vez se ha conocido a sí mismo, quiere ser «*libre*» y poder expresarse en plenitud. Quiere, dar voz a su «*voluntad*».[796]

Cada hombre, en tanto es un ámbito afectivo único, experiencia exclusiva, interioridad irrepetible, se convierte en esta *flexión del pensamiento* en la principal referencia que tiene de «*sí*», esto es, sólo guarda una *veraz* o *auténtica* «*respectividad*» consigo mismo[797]. De uno u otro modo, el hombre de la *Revolución del Sentimiento* (y de las diversas manifestaciones que de ella se desprenden) se situará *en el centro de universo*. En semejante, giro al «*Yo*», el ser humano, como el dios Orfeo, se quedará a vivir dentro de una cueva para llenar de sueños al mundo. Este es el motivo por el que el *historiador de las ideas* Isaiah Berlin ha indicado que esta revolución es la más poderosa y funesta para Occidente de las que se produjeron en la *modernidad*, pues sus consecuencias, como veremos, supusieron el *jaque mate* a la idea de verdad de nuestra civilización como al valor de toda ética:

> *"El mundo no ha sido el mismo desde entonces, nuestra política y nuestra moral se han visto profundamente transformadas por ellos* [los

[796] "*Una cosa es indiscutible. Se le comprendiera mejor o peor, el Idealismo se puso en marcha con el pensamiento de que el «Ich bin» debe ser el fundamento para la Filosofía. O sea, no el Yo pienso, sino el Yo soy"*. (MARKET, Oswaldo. "Fichte y el modelo del Ser" en VVAA. *El inicio del idealismo alemán*. Editorial Complutense, Madrid, 1996, p. 17) Esta afirmación de Oswaldo Market, del profesor de la Universidad complutense, debe ser extensible a toda la Revolución del Sentimiento (*idealismo* y *romanticismo*), que en sí misma fue una enorme exaltación del «*Yo soy*».

[797] Uno de los máximos exponentes del individualismo radical es con toda seguridad Max Stirner. Las líneas generales del pensamiento de este autor, vinculado al grupo de jóvenes hegelianos, son las escritas en "*Der Einzinge und Sein Eigentum*" (1844). Esta obra puede ser considerada una de las más radicales apologías filosóficas jamás escritas sobre el *egoísmo* y el *afán de dominio*: "*Yo tampoco me tengo por una cosa particular, me tengo por único. Tengo, sí, alguna analogía con los demás, pero eso no tiene importancia más que para la comparación y la reflexión. De hecho, soy incomparable, soy único. Yo no quiero respetar en ti nada, ni el propietario, ni el indigente ni siquiera el Hombre, pero quiero emplearte. Yo aprecio que la sal me hace gustar mejor mis alimentos, así es que no dejo de usarla. Reconozco en el pescado un alimento que me conviene y lo como. He descubierto en ti el don de iluminar y amenizar mi vida y he hecho de ti mi compañero. Pudiera ser también que yo observase en la sal la cristalización, en el pescado la animalidad y en ti la humanidad, pero tú, no eres jamás a mis ojos, más que lo que eres para mí, es decir, mi objeto; y en cuanto mi objeto, eres de mi propiedad*". (STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Sexto Piso, Madrid, 2014, pp. 203-204).

> románticos]. *Sin duda este ha sido el cambio más radical y más dramático, por no decir el más pavoroso en la perspectiva del hombre de los tiempos modernos".*[798]

Junto a la primacía del «*pensamiento concéntrico*», hay en el subjetivismo una marcada inclinación hacia el *afán de dominio*. Si en la «*Revolución de la razón*», el afán *dominio del otro* está en la esfera política y en la «*Revolución de la Técnica*», está el *dominio de la naturaleza* [*res in natura*], en la «*del Sentimiento*» radicará en el *dominio de la Realidad*.

4.3. PRIMERA MANIFESTACIÓN: EL *ROMANTICISMO*

Hablar del *romanticismo* con un mínimo de rigor y precisión, requiere hacerlo primero del *Sturm und Drang*, el portentoso círculo cultural que fue precursor del *romanticismo alemán*. Comencemos pues con él.

I. El Sturm und Drang

El *Sturm und Drang* fue un movimiento artístico (principalmente literario, pero también pictórico y musical[799]) desarrollado en Alemania durante el último tercio del siglo XVIII por una serie de jóvenes que se propusieron la tarea de renovar la cultura alemana. Para ello, se opusieron al canon ilustrado y a la propia atmósfera intelectual que imperaba en la Europa de su tiempo.[800]

---

[798] BERLIN, I. *Las raíces del romanticismo*. Op.cit., p. 13.

[799] Joseph Haydn, Christoph Willibald Gluck, Emmanuel Bach e incluso Amadeus Mozart, que leyó la literatura del *Sturm and Drang* y en ciertas obras se dejó influir por ella. El ejemplo de esta influencia más señalado es el de la sinfonía nº 25 del compositor vienés).

[800] En el arte Europeo, también habían surgido conatos *prerrománticos*, que presentaban objeciones al *racionalismo*. Por ejemplo, en España encontramos a José Cadalso (1741-1782), al esteta Esteban de Arteaga (1747-1799), Nicasio Álvarez de Cienfuegos (1764-1809), Manuel José Quintana (1772-1857), José María Blanco White (1775-1841) o Alberto Lista (1775-1848), quienes ya presentan obras e ideas con rasgos puramente románticos. Lo mismo ocurre en Italia, como con el poeta Ippolito Pindemonte (1753-1828) o el dramaturgo Vittorio Alfieri (1749-1803). En Francia, donde el pensamiento ilustrado era más vigoroso, Rousseau ya se había hablado de la

El movimiento se extiende desde 1767 a 1785[801] en lo que podría entenderse como dos generaciones de *sturmer* (como ellos se autodenominaban, y como se les conoce). Sus principales componentes fueron Johann George Hamman (1730-1788, el mayor del grupo, precursor de este movimiento y el primero en motivar su creación), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Heinrich Leopold Wagner (1747-1779), Gottfried August Bürger[802] (1747-1794), Johann Wolfang von Goethe[803] (1749-1832), Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), Johann Jakob Heinse (1746-1803) o Jakob Michael Reinhold (1751-1792), y -aunque su inclusión presenta muchas dudas- quizás, también podríamos añadir a Fiedrich Schiller[804] (1759-1805), que sería el más joven del grupo.

---

necesidad de reivindicar el sentimiento frente a la dimensión racional; y literatos influidos por él como Louis Sebastián Mercier (1740-1814) o Bernardín de Saint-Pierre (1737-1814) siguieron su estela. En Gran Bretaña, generaron una oleada de *sentimentalismo* mediante alegatos románticos literatos como Edward Young (1683-1765), James Thomson (1700-1748) Thomas Grey (1716-1771), Horace Warpole (1717-1797) y su *novela gótica*, el escocés James Macpherson (1736-1796), Thomas Chatterton (1752-1770) o el imaginativo y místico Willian Blake (1757-1827). Al examinar las fechas de nacimiento de estos *prerrománticos*, vemos que la mayoría de ellos son coetáneos a los miembros del *Sturm und Drang*. Puede este dato indicarnos, que los rasgos propios de la *Revolución del Sentimiento*, su descontento y melancolía, era un espíritu que planeaba por Europa, pero que fue en Alemania en donde esa tendencia finalmente arraigó con mayor fuerza (o al menos, con mayor influencia) y se impuso en el pensamiento de su época.

[801] Aunque esta acotación se muestra difusa y no parece haber consenso a la hora de establecer sus límites. Reale y Antiseri, dicen que en 1775, cuando Goethe se traslada a Weimar, el movimiento ya entra en clara decadencia. (REALE, G., y ANTISERI, D. *Historia de la Filosofía*. Tomo III, Parte I, "Del romanticismo al empirocriticismo" Op.cit., p. 7).

[802] Aunque a Bürger se la asocia más con el movimiento del *Círculo de Gottinga* [*Göttinger Hain*], lo incluimos debido a su relación con los *sturmer* y a su filiación con las ideas del grupo.

[803] Como es sabido, Goethe es considerado el *hombre de letras* más grande de la historia de Alemania. Su producción literaria es de proporciones casi inhumanas, y se extiende por todos los géneros posibles. De cualquier modo, quien no lo conozca debe comenzar por dos obras fundamentales: la ya citada "*La desventuras del joven Werther*" y "*Fausto*" (Alianza, Madrid 2006). Para quien desee acceder online a su obra, recomendamos la plataforma norteamericana de enseñanza y difusión cultural "*Online Library of Liberty*", en donde se pueden encontrar (traducidos al inglés) digitalizados los principales trabajos de Goethe (dramas, poesías, ensayos etc.). Disponible en: oll.libertyfund.org. Así mismo, otra plataforma recomendable (aunque algunos materiales tienen acceso restringido) es "*The Literature Network*", en donde podremos acceder diversos trabajos de Goethe y de otros grandes autores (sólo en inglés). Véase en: www.online-literature.com. Lamentablemente, en castellano no hemos encontrado sobre Goethe una plataforma *online* segura o de un nivel digno de mención.

[804] Schiller fue otro autor inmenso del que resulta difícil destacar alguna de sus obras. Con todo, quien no se haya acercado nunca al autor deberá, quizás, comenzar con las siguientes obras literarias: cfr. SCHILLER, Friedrich. *Los bandidos*. Cátedra. Madrid, 2007; cfr. *Guillermo Tell*. Rialp. Madrid, 1990; *Poesía Filosófica*, Hiperión, Madrid, 2002; cfr. *Don Carlos*. Cátedra, Madrid, 1996 Por otra parte, un libro sobre Schiller que nos resulta loable y que nos ha servido de gran ayuda para el estudio de todo el contexto cultural alemán que aquí tratamos es el de Rüdiger

Pocos círculos intelectuales a lo largo de la historia han contado con un grupo tan excelso de intelectuales y artistas en sus filas o próximos a ellas. Todos son brillantes poetas, dramaturgos, historiadores, o ensayistas, y comienzan a reunirse en torno a un común ideal *revolucionario.*

La suya era concebida como una revolución artística, una transformación radical que tenía que sobrevenir en aras de la *libertad* y la *autenticidad* en el arte de su tiempo. Intelectualmente, estaban influenciados por William Shakespeare y por espíritu trágico que se respira en sus obras, así como por Rousseau. También encontraron una fuente de inspiración directa, en poetas alemanes como Fiedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) o Heinrich Wilhelm von Gerstenberg (1737-1823).

Pero ante todo, estaban influidos por su propia sociedad, por aquella pandemia melancólica que parecía haberse extendido a toda la juventud alemana. Como dice Guido De Ruggiero:

> *"La importancia del Sturm no es la de un episodio aislado y circunscrito, sino la de una expresión espiritual colectiva, que emerge de todo un pueblo. El Sturm es realmente la juventud de Herder y Goethe, que se alza como símbolo de la juventud de todo un pueblo, y la victoria sobre éste, posee un significado personal que concede un fundamento más íntimo y sólido a la crisis del alma colectiva".*[805]

El nombre de *Sturm und Drang* ("*Tormenta* e *Impulso*") lo extraen del título de un drama de Friedrich Maximiliam Kingler (1752-1831)[806] que les ha entusiasmado, y que refleja en buena medida los propósitos de este movimiento. Expliquemos a partir de su nombre la naturaleza de éste movimiento.

Safranski, "*Schiller oder die Erfindung des Deutchen Idealismus*" (2004): SAFRANSKI, Rüdiger. *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Tusquets, Barcelona, 2006.

[805] GENNA. Caterina. "*Guido de Ruggiero. «La Nuova Europa». Tra idealismo e storicismo"*. Universitá degli Studi di Palermo. Palermo, 2010, p. 144.

[806] La primera edición alemana de la obra de Kingler "*Sturm und Drang*", se encuentra digitalizada y *online* en: www.gutemberg.spiegel.de.

a. Tormenta

Es el *prerromanticismo* del *Sturm und Drang,* como lo será -aun más si cabe- el sucesivo *romanticismo,* un viento huracanado. Una tempestad. Se trata de un movimiento cuyas obras tenían una gran capacidad catártica, seductora, casi hipnótica, sobre todo para la juventud. Frente al orden, frente al equilibrio y la mesura característica de la visión ilustrada del arte, los sturmer proponían pasión.
La pasión es un sentimiento desmedido, amante de los precipicios, una fuerza siempre presta para que un joven espíritu desee vendarse los ojos y caminar junto a ella.

Frente a los lógicos y pétreos modelos del neoclasicismo, los miembros del *Sturm und Drang* establecían como fuente de inspiración al sentimiento (desde las tres perspectivas anteriormente mencionadas) en lugar de la razón como principal orientadora de la conducta humana.

El nuevo modo de entender la cultura de los *sturmer*, pasaba por una ruptura con las reglas *clasicistas* y, en parte, también con sus conceptos de «*armonía»*, «*exactitud»* y «*medida»*. Defienden la libertad del artista, quien no debe encontrar obstáculos que limiten su interioridad y sus sentimientos.

Del *neoclasicismo* también negarán la repetición, y se invita a potenciar la imaginación y a abrir el arte a las infinitas posibilidades que ofrece. Según el *sturmer*, el arte debe buscar en todo momento la originalidad, y para ello debe ser *libre*. Lo contrario es la *repetición* o la *imitación*, la fabricación en serie de un modelo que termina por desnaturalizar a la obra y al artista.

Obsérvese que en esa búsqueda de la originalidad, de lo nuevo y lo distinto, ruge un llamado al *individualismo*, una reivindicación del espíritu independiente.

c) Impulso

Si desde el *Sturm und Drang* se proyectaron las bases del *romanticismo* sería gracias la enriquecedora y contundente reflexión estética que este grupo de intelectuales acometió.

Como movimiento artístico e intelectual, el *Sturm und Drang* implicó a diferentes disciplinas como la política, la Historia o la lingüística. Pero la preocupación *estética*, como ya se ha advertido, fue la actividad nuclear y predominante de todos ellos y la que fluirá en cada una de sus ramificaciones.

Este grupo de jóvenes creadores, se propusieron revitalizar la literatura alemana, la cual consideraban, había estado viviendo en las sombras proyectadas por la francesa y la inglesa, así como subyugada por las normas del canon neoclasicista. Tratan de enorgullecer al pueblo alemán, ofreciendo una literatura *patriótica*, más acorde con su carácter nacional y con la tradición histórica que emana de ese "*Volksgeist*" ("*espíritu del pueblo"*). [807]

Pero el «*impulso*» del *Sturm und Drang* trascendería el plano del arte, calaría hondo en las nuevas generaciones de jóvenes alemanes que recogerían sus proclamas y las proyectarían durante todo el siglo XIX. Así, el S*turm,* con el tiempo, terminaría por proyectarse en el resto de estructuras culturales y políticas de Alemania, y luego de Europa.

Los *sturmer* amaron la Grecia Antigua y quisieron que toda Alemania se mirase en ella, cultural y políticamente[808]. Insistieron en que era necesario comprender Alemania como un conjunto de *ciudades-estado* unidas por el horizonte y destino común que proporciona, no la *burocracia*, sino la cultura.

En esa relación entre Grecia y Alemania, entre *lo clásico* y *lo moderno*, radicó como han indicado Reale y Antiseri, la clave de bóveda del éxito artístico del movimiento.[809]

---

[807] En su poema "*A los alemanes*", Herder, enfurecido por la falta de identidad de la cultura alemana y por su afrancesamiento, le grita a su pueblo los versos de este poema: "*Mira a otras naciones/¿andan ellos vagando por ahí/ de modo que en ningún lugar resultan/ extraños excepto para sí mismos? Miran a los países extranjeros con orgulloso desdén / y sólo tú, alemán, volviendo del extranjero, ¿saludarás a tu madre en francés?/ ¡Escúpelo, escupe ante tu puerta el feo lodo del Sena! / ¡habla alemán, oh alemán!*". Extraído de: RÜHLE, Volker. *En los laberintos del autoconocimiento. Sturm und Drang y la Ilustración Alemana.* Akal, 1997, p. 24.)

[808] Como posteriormente, también lo solicitarían Nietzsche y Wagner. Véase al respecto: SCHORSKE, Carl. E. *Pensar con la historia*. Taurus, Madrid, 2001, p. 238-239.

[809] REALE, G., y ANTISERI, D. *Historia de la Filosofía*. Tomo III, Parte I, "Del romanticismo al empirocriticismo". Op.cit., p.9.

El pionero de la "*Historia del Arte*", el brandemburgués Johann Winckelmann dejó escrito en su *magnum opus* "*Geschicte der Kuns des Altertums*" (1764): "*Para nosotros, el único camino de convertirnos en grandes, y si fuese posible, en inimitables, consiste en la imitación de los antiguos*"[810]. Parece que los *sturmer* se tomaron esta máxima muy en serio, pero entendiendo «*imitación*» no como simple «*reproducción*», sino como una reactualización de las ideas clásicas griegas, que fusionaron con sus propias ideas; unieron la tradición clásica helena con los desafíos que el futuro les presentaba. Es decir, supieron entender el arte siendo verdaderamente creativos.[811]

c) La reivindicación de la historia

Por otra parte, es necesario indicar que los *sturmer* entendieron que en la historia se forjan las culturas y que, por tanto, en la historia reside el ámbito constitutivo de los hombres y de los pueblos. De ahí que asumieran como una necesidad el estudio de la historia y la mirada hacia el pasado con objeto de encontrar los orígenes de lo propio.

Se dieron cuenta de que si querían, como lo quisieron, desvelar el *volkgeist* de su nación, no bastaba con la aproximación a sus estimados clásicos griegos, sino que era necesario conocer los orígenes y desarrollo de la cultura alemana. Por eso miraron hacia el Medievo, así como a las tribus germanas no romanizadas en la Antigüedad.

---

[810] WINCKELMANN, Johann J. *Historia del arte de la antigüedad*. Akal, Barcelona, 2011. p. 34. De esta inmortal obra, también podemos encontrar la primera edición digitalizada para su lectura en la biblioteca *online* de la *Universidad de Heidelberg* (en digi.ub.uni-heidelberg.de) digitalizada. Es posible consultar *online* otros escritos del autor en su forma original alemana gracias al "*Proyecto Gutemberg*" (en www.gutenber.spiegel.de).

[811] Como explica con mucho acierto L. Mittner, insigne historiador de la literatura alemana: "*Todo el clasicismo alemán, salvo contadísimas realizaciones supremas, oscila entre dos tendencias opuestas, imitación mecánica del arte griego, arte clasicista más que esencialmente clásico, y aspiración a un clasicismo nuevo y genuino, inspirado por el espíritu griego, pero surgido mediante una evolución orgánica desde el espíritu alemán"*. (Cita extraída de: REALE, G., y ANTISERI, D. *Historia de la Filosofía*. Tomo III, Parte I, "Del romanticismo al empirocriticismo" Op.cit., p. 10).

Comenzaron tal reivindicación con la búsqueda del *estilo germano*, alentando el uso culto de la lengua alemana[812] frente a la preponderancia del francés, el idioma más extendido en el mundo intelectual Europeo desde comienzos del siglo XVIII.

El gran Herder insistió en que tras la cultura popular, tras los cuentos, leyendas y canciones del folklore alemán, residía el espíritu del pueblo [*Volkheist*]; de ahí que su conocimiento fuera de vital importancia. Por eso inició una ingente labor en la recopilación, análisis y difusión de la tradición popular germana. De esa misma tarea se encargó -incluso con más éxito- Gottfried Bürguer[813], próximo al *Sturm und Drang* pero más cercano aún al llamado *Círculo de Gotinga* [*Göttingen Hain* o *Göttingen Hainbund*][814]; fue en su época un famoso y hábil impulsor de la poesía popular alemana [*volkspoesie*].

Durante este proceso, la visión de la historia propia[815] de esta *línea de pensamiento* comenzaría a distanciarse cada vez más de la perspectiva ilustrada

[812] Sobre la importancia de la lengua y la construcción del futuro nacionalismo, dice Hobsbawm: "*La lengua, en el sentido herderiano de la lengua hablada por el Volk* […] *llegaría a ser un elemento central para la definición moderna de nacionalidad, y por ende, también para su definición popular. Porque donde existe una lengua literaria o administrativa de élite, por pequeño que sea el número de los que la usan, puede convertirse en un elemento importante de cohesión protonacional* […]". HOBSBAWM, Eric. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Crítica, Barcelona, 1998, p. 68.

[813] Publicó una balada gótica con título "*Lenore*" (Leonor, 1773), que fue enormemente aclamada por la juventud alemana y que dejó una huella indeleble en la literatura romántica, sobre todo en el que se convertirá en el -hoy tan comercial- subgénero vampírico (BÜRGER, Gottfried A. *Los muertos cabalgan deprisa: Lenora y La novia de Corinto*. Oficina de Arte y Ediciones. 2015). Con todo, la obra poética de Bürguer hoy es muy poco recordada; en cambio, la obra que sí ha sido muy difundida es su adaptación de "*Wunderbare Reisen zu Wasser und zu Lande: Feldzüge und lustige Abentuer des Freihern von Münchhausen*" (1786) ("*Viajes maravillosos por mar y tierra: campañas y aventuras cómicas del barón de Munchausen"*, EDHASA, Buenos Aires, 2005).

[814] El «*Göttingen Hain*» fue una asociación literaria paralela al *Sturm und Drang*, que tuvo en la Universidad de Gottinga su centro neurálgico. Un grupo de alumnos y profesores, como el propio Bürger, se reunieron en torno del poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803). Sus pretensiones fueron muy similares a la de los *sturmer*: querían revitalizar la literatura alemana, así como su folklore y su religiosidad. Tuvo una corta vida, pues se extendió de 1772 a 1774. Entre sus filas, estuvieron poetas como Ludwig Holty (1748-1776), Heinrich Cristian Bole (1744-1806), Johann Heinrich Voss (1751-1826) o el incendiario Carl Friedrich Cramer (1743-1807). El surgimiento de este movimiento muestra bien que el *Sturm un Drang*, más que una causa de una ola de pensamiento, fue un síntoma.

[815] Una idea de historia que, como es normal, se proyectó en la historiografía. También durante nuestro contexto (pero ya en el siglo XIX) comenzaría una Escuela prusiana historiográfica (encabezada por Friedrich Christoph Dahlmann, líder de "*Los siete de Gotinga*"), que desempeñó un papel relevante en el desarrollo de los acontecimientos políticos de Alemania: "*En la formación*

[*Aufklärung*], unidireccional y limitante, pues en ella quedaba excluido, por ser considerados bárbaros u oscuros, tanto el *Medievo* como la milenaria cultura popular que con el paso de los siglos se había heredado.

En cualquier caso, el éxito del *Sturm und Drang* fue arrollador y su influencia en las siguientes generaciones de alemanes casi hipnótica[816].

Siendo más o menos conscientes de su proeza, lo cierto es que los *sturmer* habían transformado por completo la cultura alemana; desarrollando un papel crucial en la transformación mediante la cual Alemania se convertiría, a partir de entonces hasta nuestros días, en uno de los máximos referentes culturales de todo Occidente.

Los *sturmer* no desaparecerían, sus inmediatos continuadores los mantuvieron vivos; aunque, como veremos, no sin que los ideales originales del grupo sufrieran modificaciones. Entre la última década del siglo XVIII y la primera del XIX, nacía el *romanticismo*.

II. **El romanticismo**

La palabra *romanticismo*, surgió en el siglo XVII en Inglaterra. Por entonces, el término estaba cargado de una connotación negativa y apelaba a algo increíble, extravagante, irreal. Por aquel entonces, nadie se autodenominaría romántico. Sin embargo, ya en el XIX, esa connotación cambiaría y se relacionaría con el de un atrayente movimiento cultural, de sólidas bases teóricas y de carácter *anti-ilustrado*. Pero a pesar de la transformación en la manera popular de entender o

del imperio alemán, le cupo una parte no pequeña al grupo de profesores que mediante la voz y la pluma predicaron el evangelio de la nacionalidad". (GOOCH, George P. *Historia e historiadores en el siglo XIX*. FCE, México D.F, 1977, p. 137; véase el capitulo completo del profesor Gooch dedicado a la Escuela prusiana de historiadores en: Ibid., pp. 137-162).

[816] Como ha indicado el profesor Christophe Charle, muchos de los poetas *románticos* alemanes, como luego ocurriría también con los franceses (influidos por los primeros), se postularon (y así fueron entendidos por el pueblo) como "*profetas del futuro*"; sus palabras y sus versos tenían un carácter mesiánico que ejercía un poderoso influjo sobre la opinión pública. CHARLE, Christopher. *Los intelectuales en el siglo XIX*. Op.cit., pp. 47-48.

interpretar el término, la «*irrealidad*» nunca dejó de formar parte de esta corriente.

Antes de entrar con cierto detalle a explicar algunos rasgos del *romanticismo* que más nos interesan, quizás resulte necesario que lo distingamos del *Sturm und Drang*, al cual, como acabamos de explicar, se le considera el movimiento precursor o primera etapa del *romanticismo*. Aunque se trata de movimientos muy similares, se distinguen en varios aspectos.

En primer lugar, el principal y mayor diferenciador entre ambos, reside en que el *Sturm und Drang* era un círculo intelectual, compuesto por una serie muy concreta de hombres, y el *romanticismo*, en cambio, una corriente de pensamiento cuyos *afines* estarían diseminados en cualquier zona de Alemania, así como de Occidente.

La extensión del *romanticismo* fue mayor en todos los sentidos (no sólo desde un punto de vista geográfico), puesto que, a diferencia del *Sturm*, el *romanticismo* (además de en la literatura y algunas disciplinas humanísticas), estuvo presente en cada una de las artes, y de las dimensiones políticas y sociales de Alemania durante el siglo XIX. En cierto sentido, podemos decir que se trató de la expansión a gran escala del movimiento original, si bien es cierto que también supuso en muchos casos, la frivolización del cuerpo teórico y del alto nivel intelectual de los *sturmer*.

En segundo lugar, debemos destacar que el *Sturm und Drang* era en sus bases un movimiento cultural más moderado que lo sería el (pleno*) romanticismo*. Todas las características del anterior movimiento fueron heredadas por la corriente *romántica*, aunque en ella se llevan al extremo. En el *romanticismo* se aboga de manera definitiva por ese lado tormentoso del *Sturm*; es decir, por lo rotundo, lo contundente, lo que era considerado «*auténtico*».

Otra de estas diferencias estribaba en que si en *Sturm und Drang* se buscaba cierto equilibrio entre lo *racional* y lo *emotivo*, en el *romanticismo* el segundo elemento cobra ya una absoluta primacía.

El aumento del *irracionalismo*, hizo que a nivel social, ambos movimientos también presentaran grandes diferencias. El *romántico* era un individuo más rebelde, más inadaptado, más inconformista y más negativo ante el mundo que le rodeaba que el *sturmer*. Así mismo, la carga nostálgica y melancólica, aunque estuvo muy presente en el *Sturm*[817], era mayor en el *romanticismo*.[818]

Desde un punto de vista estético, el *romanticismo* abandonará de manera definitiva el *neoclasicismo*. En el arte pictórico, por ejemplo, disminuirá el preciosismo del detalle y los cánones clásicos se fueron evaporando, en favor de un aumento de la *expresividad*. Las palabras, los sonidos, las líneas exactas serían sustituidas por el torrente del vigor natural y la pasión que, para los *románticos*, muestran la vida que hay tras la obra.

Otra diferencia la encontramos en que el peso que la cultura griega tenía todavía sobre los *sturmer*, en el *romanticismo* iría declinando en la medida que aumentaba la querencia por las raíces germanas y la tradición nórdica. En paralelo, se reforzará con creces el discurso *anti-ilustrado* y aumentará la atracción por un idealizado régimen aristocrático medieval. En cierto modo, como dice Fernando Prieto se trataba de "*una vuelta a los ideales medievalizantes que son el nuevo vestido del cosmopolitismo alemán de finales del siglo XVIII*" .[819].

Como decíamos, las ideas del «*Sturm und Drang*», traspasaron las fronteras estéticas, y se diseminaron por doquier de la cultura alemana, dando lugar a una nueva generación de intelectuales y artistas que habían crecido leyendo el "*Deis Leiden des jungen Werthers*" ("*Las tribulaciones del joven Werther"*, 1774) de

[817] MATTENKLOTT, Gert. *Melancholie in der Dramatik des Strum und Drang*. JB, Metzlersche, Stuttgart, 1968.

[818] A quien desee introducirse en al estudio de la literatura romántica, le recomendamos la lectura de: VVAA. *Fragmentos para una teoría romántica del arte.* Tecnos, Madrid, 1994 (Antología y edición de Javier Arnaldos).

[819] PRIETO, F. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Op.cit., p.672.

Goethe[820], el "*Die Räuber*" de Schiller ("*Los bandidos*", 1781) o los ensayos de Herder[821].

Ya apartados de manera definitiva del *clasicismo*, a la generación posterior a los *sturmer*, se les suele considerar como plenamente *románticos*. Es de obligado recuerdo el que ha sido denominado como el "*Círculo de Jena*" o "*Círculo del primer romanticismo*" en donde nos encontramos con intelectuales no menos brillantes que los del *Sturm und Drang*.

Miembros permanentes o en bastante proximidad a este grupo de Jena (críticos, científicos, lingüistas, filósofos, teólogos, artistas o todas esas cosas al mismo tiempo) fueron: Johann G. Fichte (1762-1814), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Friedrich Hölderlin[822] (1770-1843), Novalis[823] (1772-1801); Ernst Theodor Hoffman; Friedrich Schelling (1775-1854); Johann Ludwin Tieck (1773-1853), y Clemens Maria Brentano (1778-1842). Aunque no guardaron una relación tan estrecha con el grupo como los anteriores, también podríamos mencionar a Caspar Friedrich (1774-1840) y Ludwig van Beethoven (1770-1827).

Todos ellos, también nacieron y vivieron, como los *sturmer*, en una horquilla temporal muy reducida, y como ellos, formaban un grupo heterogéneo de imponentes figuras que se han tornado inmortales en la cultura occidental. A esta primera generación de brillantes *románticos*, pudo haberse sumado Hegel[824], que

[820] Otra obra de juventud Goethe de enorme influencia para las nuevas generaciones alemanas fue la tragedia "*Götz von Berlichingen*", estrenada en 1773, que narraba la vida del caballero Götz o Gotttfried von Berlichingen, apodado "*mano de hierro*", quien participó en la Guerras de los campesinos alemanes entre 1524 y 1525 y se convirtió en un símbolo de la libertad y la rebeldía. Mozart, inspirado en el drama de Goethe, también le dedicó a este mismo personaje dos cánones, uno de ellos con un cáustico nombre.

[821] De especial importancia fue "*Sobre el estilo y el arte alemán*" (1773), que escribió junto a Goethe y que suele ser considerado por los especialistas como el manifiesto artístico del *Sturm und Drang*.

[822] Probablemente, la obra más sugerente que sobre la poesía de Hölderlin se haya escrito hasta la fecha sea la conocida obra de Heidegger "*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*" (1936): HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos, Barcelona, 1994.

[823] Una de las obras cumbres del *romanticismo* es "*Hymen an Die Nacht*" (1800) de Novalis. NOVALIS. *Himnos a la noche y Cánticos Espirituales*. Pre-textos, Valencia, 1995.

[824] Además de las indicadas, una de las amistades que Hegel ya de adulto cultivó fue la que mantuvo con Goethe, que fue más relevante de lo que tradicionalmente se ha considerado. Véase: LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. Op. cit. pp.23-54.

fue amigo de juventud de Hölderlin, Schelling[825] y Schleiermacher[826], pero cuya vida, como veremos dentro de unas pocas páginas, se decantaría por otros derroteros.

El talento ahí reunido tampoco tendría parangón. Y los resultados pronto llegarían en forma de poemas, obras teatrales, novelas, sinfonías, pinturas, investigaciones teológicas, históricas, lingüísticas etc. cuyo valor y originalidad asombraría al mundo.

La expansión del *romanticismo* al resto de Europa no se hizo esperar. Para la tarea de difusión, resultó crucial la labor de la escritora francesa Germaine Necker, también conocida como *Madame de Stäel*, quien introdujo el movimiento *romántico* en los círculos intelectuales franceses e italianos, mediante dos ensayos que adquirieron gran popularidad: "*De la littérature considéree dans ses rapports avec les constitutions sociales"* ("*Sobre la literatura considerada en sus constituciones sociales*", 1800) y "*De Allemagne*" ("*Alemania*", 1810), obra que prohibió Napoleón y que causó el exilio de la autora.[827]

En cualquier caso, más allá de todos estos datos, conocer el *romanticismo* pasa por comprender las líneas primordiales, estilísticas y *de fondo*, que conformaron su *canon*. Pero para nuestra investigación no es necesario que ahora expliquemos todas estas directrices, sino que nos bastará con repasar algunas de las que consideramos más relevantes. Veámoslas.

a) La reivindicación de la espiritualidad

El *Sturm und Drang* y el *romanticismo* fueron movimientos de carácter espiritual.

---

[825] Véase la relación del Hegel con Hölderlin y Schelling en: HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud.* Madrid, FCE, 1978.

[826] Sobre la juventud de Hegel y la relevancia que tendría sobre su posterior pensamiento, véase: LUKAKS, George. *El joven Hegel*. Grijalbo, México D.F, 1963.

[827] Justo cuando diez mil copias de la obra iban a ser distribuidas, Napoleón ordenó que los libros fueran, literalmente, despedazados. La baronesa pudo guardar el original y publicarlo tres años después en Londres.

Sus componentes, entenderán al arte como lenguaje o expresión del espíritu, como algo sagrado. Para ellos, el arte es capaz de trascender lo cósico, lo figurativo o incluso lo simbólico, y de convertirse en expresión de una *verdad* de carácter *superior*. Mediante el arte, pensarán, se puede llegar a descifrar esa llama que es el «*Ser*».

Los *sturmer* convertirían la palabra "*espíritu*", en una de las más presentes en la cultura alemana desde el último tercio del siglo XVIII alemán[828] y durante todo el XIX. No fueron los únicos en reivindicarla, ya desde Francia e Inglaterra los *prerrománticos* desafectos con la Ilustración también la emplearon como bandera. El *racionalismo* y el *empirismo*, cada uno a su modo, estaban demasiado apegados al mundo. El uno a lo *mundano*, el otro a lo *material*. Pero tanto para los *sturmer* como para los posteriores *románticos* no podía haber *arte* sin divinidad, sin trascendencia.

Arte y espíritu se comportan igual, pensarán estos creadores, pues no pueden ser aprisionados por las redes de la *razón*; escapan a todo afán aglutinador, rompen todo pronóstico, y parece estar constituidos sobre la excepción. No hay regla auténtica que pueda someterlos, y todas las que lo han intentado terminan por quebrarse más tarde o temprano.

Tal y como se entiende el concepto de «*espíritu*» de este periodo alemán, guarda una estrecha relación con la afectividad. Para el *romántico* el *espíritu* no es sólo una idea, sino un sentir. Y tanto *espíritu* como *sentimiento* serán para el *sturmer* (más aun para el *romántico*) realidades esencialmente *trascendentales.* Así mismo, los *sturmer* se alejarán de las posiciones *racionalistas* para esgrimir la existencia de Dios, pues el sentido de trascendencia del *Sturm und Drang* y del

[828] José María Valverde, ha explicado con gran solvencia y claridad la relación entre la noción de «*espíritu*» y la literatura alemana de este periodo en: VALVERDE, José María. *Historia de la Literatura Universal*. Tomo III. "*Del romanticismo a nuestros días*". Planeta, Barcelona, 1971, pp. 30-36.

romanticismo, será inseparable de la experiencia *afectiva-sensitiva* y lo será de varios modos.[829]

Reivindicarán que el sentimiento religioso es inefable, y que únicamente puede ser comprendido si su «*ser»* es atendido de manera auténtica. Según los *románticos*, la experiencia de lo divino únicamente le será accesible al hombre si éste se desprende de los lastres artificiosos que se han construido en torno a la *religión*. Pensaban que, una vez acometida esta tarea (que en mayor o menor medida, según sea el autor, incluía el derribo de la *tradición*) la contemplación, y la autocontemplación permitirán al hombre leer adecuadamente el lenguaje de Dios.

En conclusión, el movimiento *Sturm und Drang* comenzará una cruzada del espíritu, una defensa de lo trascendental, por medio de la cual impregnarán de su característica *espiritualidad* a varias generaciones de alemanes[830].

b) **Exaltación de la naturaleza**

Si en la Ilustración se divinizó a la «*Razón*», en el *romanticismo* se haría con la «*Naturaleza*». Hay tantos *romanticismos* como autores, pero en todos ellos la naturaleza adquirió un rango de vital importancia; en muchos casos su exaltación llegó tan lejos, que se alcanzaron posturas *panteístas*.

En el *mecanicismo racionalista* y en el *empirismo* se había producido una ruptura que el *romántico* consideró perniciosa, pues les responsabilizó de la separación entre el hombre y la naturaleza. Así mismo, pensará el *romántico,* los derroteros por los que transitaba la civilización (la vida recluida en las ciudades, el aumento imparable de éstas, el expolio del medio natural que protagonizaba la

[829] Algunos de los *sturmer*, como muchos de los *románticos*, acabarían abrazándose a doctrinas panteístas. *Véase el caso de Jacobi y Lessing en* RÜHLE, V. *En los laberintos del autoconocimiento. Sturm und Drang y la Ilustración Alemana*. Op.cit., pp. 54-64.

[830] No pensemos en que esa espiritualidad *romántica*, pasaba por un hondo respeto a las demás formas religiosas. Había algunos, como Heinrich Heine, que hacían gala de un *anticatolicismo* radical, como por ejemplo: "*Ellos son los enemigos de mi patria, una ralea de reptantes, serpientes, hipócritas, falsas, de cobardía invencible"*. HEINE, Heinrich. *La escuela romántica*. Tecnos, Madrid, 2015, p. 296.

industrialización etc.) habían reducido la relación del ser humano con la naturaleza a la de un mero abuso o dominio.

De ese análisis -que era veraz- concluiría el *romántico* que el hombre, al tiempo que destruía su entorno, se *alienaba* o *deshumanizaba*, pues se separaba de lo que él pensaba era su *verdad natural*. He aquí la clave de este proceso: para e*l romántico* -que nunca dejó de ser moderno- la importancia de la naturaleza radica principalmente en el hecho de que el hombre forma parte de ella, y por ende, es contemplada como la *matriz* de la que el ser humano surge, así como una *verdad absoluta*. El siguiente poema de Giacomo Leopardi, titulado "*Imitazione*" [831] o "*Canto XXXV*" (1828) plasma esta convicción de manera perfecta:

¿Dónde vas pobre hoja frágil

lejos de tu propia rama?

- El viento me ha arrancado

del haya donde nací,

tornando voy juguete de su soplo,

de los bosques a la campiña

de los valles a la montaña.

Ignorante de todo

Con él voy perpetuamente

peregrina, y lo demás ignoro.

Voy donde van todas las cosas;

Adonde van naturalmente

la hoja del laurel y la de rosa.

[831] (LEOPARDI, Giacomo. *Cantos*. Cátedra, Madrid, 2009, p. 654). Aunque no se trate un autor alemán, sí es Leopardi plenamente *romántico* y además su vida se circunscribe a nuestro periodo. Sobre este gran poeta, recomendamos la citada edición bilingüe de la editorial *Cátedra*, que pertenece a la colección "Letras Universales".

Aunque no es alemán sino italiano, Giacomo Leopardi vivió en nuestro contexto de estudio y es plenamente *romántico*.

Por medio de esa mirada de admiración y amor por la naturaleza, se producirá una sacralización de la misma, al igual que en el *romanticismo nacionalista* lo habrá con la propia tierra patria, que se convertirá en *suelo sagrado*.

Dentro de la variedad de relaciones que el *romanticismo* tiende con la *naturaleza*, habrá algunos artistas y pensadores que la entenderán como una como obra de Dios, vehículo en el que éste se expresa y nos habla (por ejemplo, Caspar Friedrich). Habrá otros, para quien la *naturaleza* tiene su propio espíritu y su propio *logos*, es decir, será una *madre*, una *diosa* en sí misma (Hölderlin). Y también habrá quienes piensen que la naturaleza es como una especie de *hermana*, que forma parte, al igual que nosotros, del único espíritu existente o espíritu *Absoluto*[832] (Schelling).

En cualquier caso, en el *romanticismo* la naturaleza se elevará a un rango de excepcional importancia y su contemplación se considerará la principal experiencia estética capaz de conducirnos al conocimiento. La verdadera belleza, pensarán, está inscrita en la naturaleza, sólo puede resplandecer dentro de ella.

La influencia de la literatura y la poesía oriental, a las que el mundo se abrió a partir de la expansión colonial y el espíritu universalista propio del contexto que estudiamos, también desarrolló un papel fundamental en ese retorno a la naturaleza[833]. La tradición estética oriental, a diferencia de la de Occidente (más

[832] La filosofía de Baruch Spinoza, que por ese tiempo fue rescatada del olvido (que duró unos cien años), ejercerá una gran influencia sobre los *sturmer* y los *románticos* en general, así como de los filósofos idealistas que más tarde comentaremos. Por ejemplo, su *panteísmo* será asimilado de manera total o parcial por buena parte de los ellos. Dos buenas ediciones para comprender el pensamiento *spinoziano* son: SPINOZA, Baruch. *Pensamientos Metafísicos*. Alianza, Madrid, 2014 y *Tratado Teológico Político*. Alianza, Madrid, 2014.

[833] Un momento crucial en el éxito que la literatura oriental obtuvo en Europa, lo encontramos en la traducción que en entre 1704 y 1716 Antoine Galland hizo por primera vez, en un lengua europea, de "*Las mil y una noches*". En 1706, partiendo de la traducción francesa, comenzaría a ser publicada al inglés bajo el título de "*Arabian night's*". El cuento "*Los tres príncipes de Serendip*", sería publicado en 1722, igualmente traducido del francés. "*Las mil y una noches*" ha sido reeditado en castellano recientemente (ANÓNIMO. *Las mil y una noches*. Alba Libros, Madrid, 2014), y también puede encontrarse con cierta facilidad la primera versión europea de Galland (GALLAND, Antoine. *Las mil y una noches según Galland*. Siruela, Madrid, 1998).

sumergida en la abstracción) estaba más apegada a la naturaleza y la experiencia sensorial.

Esa exaltación de la naturaleza, afectó sobremanera también a la manera de concebir el arte. Para el *romanticismo*, la naturaleza era una fuerza *dionisiaca*: destructora, caótica, feroz, pero al tiempo dadora de vida.[834] Los *románticos* creían necesario volver a la naturaleza para ser como ella, apasionada, ilimitada, una fuerza que desborda por doquier los sistemas lógicos que los hombres construyen y utilizan como yugo. Además, puesto que como la naturaleza es dinámica, pensarían que el arte también debía serlo. Como la naturaleza también es muerte,[835] oscuridad, dolor, también puede haber belleza en estos elementos[836].

Pero no hemos de olvidar, que la contemplación de la naturaleza del *romántico*, siempre es una contemplación que se hace desde el «*Yo*». No es imitación de la naturaleza lo que pretende, sino expresión de la interioridad[837]. Esta paradoja resulta crucial para comprender el arte *romántico*. Al igual que lo resulta el hecho de que trata de un arte completamente retrotraído en la interioridad, basado en la expresión del «*yo*» particular. El artista *romántico* ya no imita a la naturaleza, sino

---

[834] En cierto modo, se pueden ver en este punto, ciertas diferencias entre éste movimiento y el tipo *romanticismo* que le precederá, para el cual la naturaleza es más armoniosa y "*positiva*".

[835] Para el romántico "*la naturaleza puede leerse como una obra de arte perfecta en sí misma* […] *puede haber disonancias y diferencias en la superficie, por ejemplo, el mal, la descomposición, la muerte, el comer y el ser comido; pero en un estrato más profundo, todo es concordancia, armonía*". SAFRANSKI, R. *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Op.cit., p. 219.

[836] Schiller dirá en su poema "*Nänie*" (1795): "*¡También lo bello debe morir! / Lo que doblega a hombres y dioses / no conmueve el pecho de piedra del estigio Zeus/* [...] *No salva al héroe divino la inmortal madre / cuando cumple su destino y de pronto cae en la puerta funesta/ ¡Mira allí a los dioses y todas las diosas en llanto!/ porque lo bello pasa, porque lo perfecto muere/ También un canto fúnebre en la boca de los amados es hermoso*". (SCHILLER, Friedrich. *Lírica de Pensamiento. Una antología*. Hiperión. Madrid, 2009, p. 195). Sobre este excelso poema de Schiller, Brahms compondrá su *"Opus 82"*.

[837] El siguiente fragmento en el que Cassirer nos habla de Richter nos explica esta misma idea: "*El pintor Ludwig Richter nos cuenta en sus memorias que una vez, en Tívoli, él y tres amigos salieron a pintar el mismo paisaje. Todos estaban decididos a no desviarse de la naturaleza deseando reproducir lo que veían con la mayor fidelidad posible. No obstante, el resultado fue cuatro cuadros totalmente diferentes, tan diferentes entre sí como las personalidades de los artistas. De esta experiencia deducía el pintor que no existe lo que se llama visión objetiva y que la forma y el color son siempre captados a tenor del temperamento individual*". CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. Op. cit., p.125.

que la crea. Con este proceso, el concepto estético de belleza se metamorfoseará por completo[838]. "*La belleza del romanticismo, ya no será "una cualidad de los objetos, sino una disposición del sujeto*".[839]

Más tarde veremos la importancia de esta *exaltación de la belleza* sobre el problema de la *deshistorización* que nos ocupa. Pero de momento, debemos continuar hablando de otro de los aspectos que resultan fundamentales del *pensamiento romántico*.

c) Búsqueda de lo Infinito

La exaltación de la belleza de la que acabamos de hablar guarda mucha relación con la búsqueda de *lo infinito* o *lo absoluto* de la que ahora nos ocuparemos, pues ambos elementos comparten el mismo objetivo *romántico* que ya hemos comentado con anterioridad: recuperar *la unidad perdida*.

El *romanticismo* es una búsqueda, pero una búsqueda de *lo imposible*. Recordemos que el movimiento *romántico* surge de la insatisfacción con la existencia, con el propio mundo. Surge de la promesa incumplida de la vida, de lo que pudo ser y no fue, de la añoranza hacia el pasado, de los errores cometidos, de esa verdad que grita el tiempo implacable sobre la rotunda certeza la muerte. El fuego del *romanticismo* se aviva con las contradicciones de la vida moderna, con la *ausencia de sentido* que de éstas se derivan, con la pérdida, en definitiva, de la *unidad.* Por todo ello, el anhelo de trascendencia, la vena espiritual y el apasionamiento por la naturaleza son tan inseparables del *romanticismo*.

---

[838] En este proceso de ampliación que se producirá, con el paso de las décadas, la belleza dejará de ser el elemento central del arte y se dará paso a la "expresión". Así, como dice como dice D´Angelo, podrá ser considerado artístico, e incluso hermoso, "*lo feo*" o "*lo grotesco*", (D´ANGELO, P. *La estética del romanticismo*. Op.cit., pp. 161-164). Un proceso que se irá acentuando durante toda la segunda mitad del siglo XIX y que derivará en posturas como la del "*decadentismo*" (en el que se incluye por ejemplo a Paul Verlaine o a Charles Baudelaire) y ya en el siglo XX, en movimientos trasgresores como el de la "*Generación Beat*" norteamericana.

[839] Conferencia de Julián Gallego titulada "*Romanticismo y Simbolismo*" (21´27´´), disponible en el archivo de *audioconferencias* de la Fundación March, en www.march.es.

De esa carencia propia de la *modernidad*, emana del hombre *romántico* (que no es un hombre frío, ni frívolo, ni mediocre, sino muy sentimental y complejo) el deseo de *evasión del mundo* del que antes hablábamos, pero también el de fundirse con una verdad que lo libre de su abisal desamparo.

Necesita certidumbre con urgencia, necesita un asidero, un sentido al que aferrarse y que inunde su vacio. Lo necesita, aunque ello le conduzca a perder su identidad. El *romántico* está dispuesto a pagar cualquier precio[840]. Esto será de total relevancia a la hora de comprender las actitudes y decisiones que adoptará, no sólo las estéticas o religiosas, sino también las políticas[841] (como luego veremos). Todo el *romanticismo* estará impregnado de este deseo de alcanzar *lo sublime*[842], lo *infinito*, lo *absoluto*[843].

De hecho, *evasión* y *unidad* son las dos vigas que formarán la *nueva cruz*, el nuevo *credo* del *pensamiento romántico* y de toda la *Revolución del Sentimiento*. Antes de finalizar este epígrafe, emplearemos un ejemplo cinematográfico para ilustrar las ideas que aquí hemos dicho.

En la película "*Inmortal Beloved*" (1994) de Bernard Rose[844], basada en la vida de Ludwig Van Beethoven, nos podemos encontrar con una escena inolvidable. En el tramo final del filme, se nos muestra la noche del estreno de la "*Novena sinfonía*", que aconteció en Viena, el 7 de Mayo de 1824. Beethoven (encarnado por Gary Oldman), está en el escenario, dándole la espalda al público y escudriñando

[840] Así lo enuncia Leopardi: "*Así entre esta/inmensidad mi pensamiento anega/ y naufragar en este mar me es dulce.*" (LEOPARDI, Giacomo. "*El infinito*" en Cantos. Op.cit., p.784).

[841] Copleston explica muy sintéticamente la relación entre la nostalgia de los románticos, su anhelo de infinito, la estética, el sentimiento y la política en: COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía. De la filosofía kantiana al idealismo*. Op.cit., pp.VII-15).

[842] A modo de anécdota, incluimos la siguiente y sorprendente frase de Kant: "*Según mi opinión, los italianos y los franceses, entre los pobladores de nuestro continente, son los que se distinguen por el sentimiento de lo bello, pero los alemanes, los ingleses y los españoles, son los que se distinguen entre los demás por el sentimiento de lo sublime*". KANT, I. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Op. cit. p. 91).

[843] Dice Novalis: "*Buscamos por doquiera el absoluto / y solo encontramos cosas*" (FERRARI, Américo. "*Introducción" en Himnos a la noche y Cánticos espirituales*. Op.cit., p. 12).

[844] La película, que en España ha sido traducida como "*Amor immortal*", es una obra de *Icon Productions*. La escena que aquí relatamos acontence entre 1h 37´ 30´´ y 1h 42´ 15´´, del filme.

minuciosamente a la orquesta. Los instrumentos cantan pero, por culpa de su sordera, el compositor no escucha nada, al menos de los sonidos que *vienen* del exterior. A pesar de ello, es capaz de sentir la música dentro de sí.

Vemos un largo plano fijo del rostro absorto de Beethoven, cada vez más ensimismado y por completo recluido en su interioridad. El cineasta nos introduce en su mente, y en los recuerdos que el músico evoca en esos instantes. Así, mediante un *flashback*, retrocedemos en el tiempo, hasta un momento de la infancia de Beethoven. Podemos verlo de niño, es de noche y está mirando las estrellas asomado en la ventana de su casa. Pero desde ella, también ve llegar a su padre, quien, como en tantas otras ocasiones, entra al hogar ebrio y violento. Saca una fusta y llama a gritos al joven, dispuesto a propinarle una paliza. Los primeros compases de "*la Novena*" siguen sonando de fondo, el ritmo se acelera. Entonces el pequeño Ludwig, atemorizado, huye en camisón por la ventana y corre por las calles de Bonn. Continúa escuchándose la obra.

En su huida, el chico sale de la ciudad y se interna en el bosque, hasta llegar a un claro en donde hay un lago. Entonces se desnuda y entra en sus aguas. Ahora podemos oír el coro, cantando con belleza inefable el "*Himno de la alegría*". La cámara, mediante un movimiento de grúa, nos ofrece un inolvidable plano cenital del niño, quien flota boca arriba en las aguas oscurecidas por la noche. En ellas, se refleja el cielo estrellado e infinito, en donde el pequeño parece estar nadando. El volumen de la música se incrementa llegando a un *clímax* sublime. El alma de Ludwig se une con el universo.

En esta maravillosa escena encontramos los elementos que hemos ido viendo aquí. La huída del mundo de quien necesita escapar de él, de su caos y fealdad. También vemos cómo el arte ofrece una salida al *espíritu romántico*, cómo la música abrirá una puerta a Beethoven para una unión reconfortante, fraternal, con lo *absoluto*. Pero hemos de pensar, sobre si esa unión que nos muestra la escena es realmente tal, puesto que el niño sigue estando en el lago, y lo que vemos no es a Ludwig en el cosmos, sino flotando en un hermoso reflejo. Así de poderosa era la ilusión *romántica*.

d) El imperio de la afectividad

Como hemos tratado unas páginas atrás, el «*sentimiento*» sería entendido en el periodo alemán del que nos ocupamos, como el principal pilar constitutivo de la vida humana, fuente de la energía vital que mueve la existencia del hombre.

En el *romanticismo*, ese predominio de la *afectividad* tendría un papel mucho más preponderante que en el *Sturm und Drang*. Los *sturmer* no eran *irracionalistas*, más bien se negaron a ser *racionalistas*. Se alejaron del culto ilustrado a la *diosa Razón* y del iluso *optimismo* que éste *credo* emanaba. Sus miembros, hablaban de ampliar la noción de razón, imbricando en ella la *dimensión afectiva* y otorgándole a ésta un mayor protagonismo.

Pero en el *romanticismo*, en cambio, el *irracionalismo* se robustecerá hasta el punto de convertirse en una corriente *irracionalista*.

El *romántico* vio las atrocidades que podían surgir del *racionalismo* y la Ilustración. De hecho, como ya hemos comentado las atrocidades revolucionarias acontecidas en Francia, fueron uno de los motivos que animaron a toda una generación de intelectuales alemanes a separarse de la corriente ilustrada.

Todo ello hará que el *romántico* mirase con creciente desconfianza a quienes habían pretendido someter la unidad llamada «*hombre*» a prisiones lógicas y estrechos callejones que terminaban por reducir o menospreciar la gloriosa condición humana. El intento de comprender a un hombre despojado de sus sentimientos -pensarán los románticos- es semejante a la de afirmar que, por ejemplo, es posible *conocer*, una catedral estudiando sus planos.

Pero de la exigencia de reformular la razón que se puede apreciar en los *sturmer*, se pasará en el *romanticismo* a darle prioridad al *sentimiento* y a la *intuición*[845]

[845] La «*intuición*» es un conocimiento inmediato, que no requiere pasar por el tamiz de la razón, sino que se siente, ofrece una verdad que se experimenta. Precisamente uno de los rasgos de la intuición es la incomunicabilidad de cómo o porqué se produce. Está más allá del *lenguaje*, de la *lógica* y la *demostración*, por eso es una vía de conocimiento que podemos definir como «*irracional*» (en un sentido concreto) o «*inconsciente*». En el *romanticismo* la *intuición* se convierte en uno de los temas más abordados -a veces desde posturas casi o completamente místicas- por la intelectualidad afín a esta corriente. Por ejemplo, Schopenhauer dice que "*el intuitivo* es *el conocimiento más perfecto y satisfactorio*" (SCHOPENHAUER. Arthur. *El mundo*

sobre la *razón*, e incluso a negar la validez de la razón, al intento de desprenderse por completo de ella. Una repudia de la razón que podemos ver en toda su potencia este conocido y espectacular fragmento de Hölderlin en "*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*" (1794-1795):

> *"A ser uno con todo lo viviente, volver en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza. A menudo alcanzo esa cumbre…pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo enteramente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos y yo me encuentro ante ella como un extraño, y no la comprendo. Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas, pues en ellas es dónde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental con lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido expulsado del jardín de la naturaleza*[846]*, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía. ¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona*".[847]

La última frase de éste fragmento contiene la esencia más pura del *romanticismo*. El *irracionalismo*, por tanto, se instalaría en el seno de esta corriente cultural que pretendió en este aspecto dar la espalda a la tradición intelectual, no ya

---

como voluntad y representación. Tomo II. Alianza, Madrid, 2013, p. 189). Scheliermacher, ataca cada vez que tiene ocasión al pensamiento especulativo y eleva la intuición al ámbito teológico, pues la entiende como la primera vía para conocer a Dios. "*El espíritu de sistema rechaza ciertamente lo extraño, aun cuando resultara algo también muy pensable y verdadero, porque podría alterar las series bien redondeadas de su enfoque peculiar, y enturbiar el bello conjunto a la hora de exigir su puesto. En este espíritu de sistema se haya la sede de las contradicciones; él se ve precisado a disputar y perseguir.* […] *Quien sólo quiere pensar sistemáticamente y obrar de acuerdo con principios, inevitablemente se pone límites a sí mismo y opone siempre a sí mismo. Sólo la tendencia a intuir, cuando va dirigida a lo infinito, pone al ánimo en un estado de libertad ilimitada*". SCHLEIERMACHER, Friedrich. pp. 43-44.

[846] "*La belleza es la presencia del ser. El ser es el verdadero ente, el poeta de Hyperion, el Hölderlin del tiempo de su salida a lo extraño, lo llama siempre La Naturaleza*" HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, Barcelona, 1983, p. 147.

[847]HOLDERLIN, Friedrich. *Hyperion o el eremita en Grecia.* Op.cit., p.42.

«*racionalista*» sino «*racional»*, que nuestra civilización había seguido durante toda su historia desde Grecia.

e) Historia y Nacionalismo

Como ya hemos comentado, uno de los rasgos del *Sturm und Drang* fue su preocupación por la *historia*. En el *romanticismo* esta tendencia *historizante* continuaría y se haría aun más fuerte, ya que de él (así como del *idealismo* que luego veremos) surgirá el *«historicismo»* (hablaremos de él la final del capítulo). Comentemos cómo se produjo este proceso.

La *historia*, como dijimos en la primera parte de nuestra investigación, es otorgadora de sentido. Al igual, como hemos abordado a lo largo de este capítulo, el *romántico* siente que ha perdido su unidad, que su vida se ha deshecho en caminos erráticos.

En esa búsqueda de su «*identidad»*, el *romántico* buscará con fervor su sentido en la historia. Pensaban -no sin estar equivocados del todo- que el *sentido* y la *unidad* que perseguían se lo iba a proporcionar el conocimiento y reivindicación de sus raíces.

El problema, es que el espíritu *romántico* idealizaba el pasado, proyectaba sobre él todos aquellos rasgos de su propio pensamiento. Así, durante ese proceso de *idealización* la historia se convertiría en un constructo adulterado, en una degeneración de la verdad histórica. El *romanticismo* es un *idealismo*, en tanto que el pasado se *idealiza* y se convierte en una imagen mental a menudo muy alejada de la realidad histórica.[848]

[848] Ingrid Schulze, profesora de la Universidad Complutense de Madrid, comenta: "*El romántico, a pesar de toda su estimación por el pasado, no juzga su propio momento ni de manera histórica ni dialéctica. No comprende que el presente está entre el pasado y el futuro y representa un conflicto indisoluble de elementos estáticos y dinámicos (...). La historia se convierte en el refugio de todos los elementos sociales desavenidos con su propio tiempo, amenazados en su existencia espiritual o material; en refugio, sobretodo, de la intelectualidad que, no sólo en Alemania, sino también en los países de la Europa occidental se siente defraudada en sus esperanzas y burlada en sus derechos [...]*." (SCHULZE, Ingrid. *El poder de la propaganda en las guerras del siglo XIX*. Op. cit. p.34).

Así, el interés por la historia, se iría tornando en manos de los *románticos* en un *irracionalismo*, en una pasión desenfrenada que espolearía a los *nacionalismos* futuros.

Detengámonos unos instantes para ejemplificar este *irracionalismo*, en uno de los conceptos más importantes de todo el *romanticismo* y que ya hemos mencionado en varias ocasiones fue la idea de «*Volkgeist*», tal y como fue teorizada por Herder (para quien tenía un carácter metafísico). Según este extraordinario *sturmer*, el "*espíritu de un pueblo*" mostraba el carácter de ese pueblo así como el destino que debía cumplir en la historia universal. Isaiah Berlin ha explicado de la siguiente manera en qué consistía esta idea *herderiana*:

> *"Para Herder cada volk tiene una misión, una contribución característica, para cuya ejecución ha sido provisto de manera única. Herder es un alemán patriota, pero aún es un producto del siglo XVIII, lo suficiente como para no permitirse la megalomanía nacionalista. Cada pueblo tiene una tarea sagrada que cumplir, y puede permitirse respetar los valores y formas de vida especiales de otros, incluso si no puede compartirlos: la meta es la autorrealización de todos los pueblos a partir del respeto mutuo y sobre todo del amor por los otros* [...]*".*[849]

Pero esta interpretación de Herder (aunque, sin duda, tenía una intención completamente filantrópica), poseía una estructura falaz que la convertía en sumamente peligrosa. Por una parte, y como luego veremos, abría la puerta al *relativismo*. Por otra parte, conducía casi de manera inexorable al *determinismo* y también al *fanatismo*, puesto la ambigüedad que presenta realmente posibilita que hasta la mayor barbarie pueda o deba ser aceptada como un momento necesario de la misión nacional. Como el propio Berlin ha dicho:

[849] BERLIN, Isaiah. *Las ideas políticas en la era romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno.* FCE, México D.F, 2014, p. 259.

> *"Es indudable que los valores humanos están relacionados, pero la idea de Herder de un alma grupal contenida de forma definitiva en los límites de cada grupo ha sido una fuente terrible de oscuridad humana".* [850]

Observemos también, pero desde otra perspectiva, lo paradójico que resulta el *irracionalismo* histórico del hombre *romántico*. Éste atacaba la hipocresía burguesa y anhelaba a un pasado idealizado para desde él construir un futuro también idealizado. Pero al mismo tiempo no era capaz de reconocer lo hipócrita e insensato de su mismo propósito. Como años atrás había reivindicado la reforma protestante, este tipo de burgués alegaba que pretendía regresar al *sentido* y la *autenticidad* de otros tiempos pretéritos; aunque, eso sí, ese retorno a los orígenes pensaba hacerlo *a su manera*.

En primer lugar, el *romántico* tan amante como era de la antigüedad y del Medievo, no está dispuesto a renunciar a su *individualismo*, que era un rasgo completamente impúdico en estas épocas. Muy al contrario, el *romántico* abona y riega al «*Yo»* hasta que éste alcanza la más grande desmesura (por ejemplo, sólo tenemos que ver la importancia que en el *romanticismo* se le dio a la noción de «*genio*»)

Por otro lado, el *romántico* tampoco quiere despojarse de sus comodidades *burguesas*. Ya tiene demasiados placeres como para renunciar a todos ellos: tres comidas diarias, ropa limpia, colegios y universidades, libros y teatros, sobremesas y tertulias nocturnas, tabernas, ocio, posibilidad y tiempo para el lamento.

Como por desgracia sabemos, la combinación de *historia* e *irracionalismo* se ha revelado como una de las más peligrosas y funestas. Esta relación, unida al *vacío* o *melancolía* tan característicos del joven *romántico*, inadaptado y reticente a la circunstancia que le rodea, convertirá a éste en un verdadero problema social. El discurso *romántico* al pasar del arte a la política, se tornará utópico y violento, e invitará a sus afines a afrontar a golpes los desafíos de su tiempo. En las

[850] BERLIN, I. *Las ideas políticas en la era romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Op. cit., p. 344.

revoluciones sociales de 1820, 1830 y 1848[851], los *románticos* alemanes, mucho más que un grupo de jóvenes melancólicos atraídos por cuestiones estéticas y por el cultivo del *espíritu*, ahora eran una fuerza social viva dispuesta a todo.

f) Hermenéutica y Filosofía del Lenguaje

La reivindicación de la *historia* que se produjo en el *romanticismo* también llevó a una nueva reflexión sobre el «*lenguaje»*, que haría a partir de entonces, que nuestra manera de considerarlo cambiase por completo. Por eso, podríamos añadir una nueva revolución, la del «*Lenguaje*», a la lista de grandes transformaciones generadas por esta línea alemana de pensamiento.

Desde los mismos *sturmer*, varias generaciones de intelectuales alemanes se preguntaron por el origen[852] del lenguaje y terminaron por entenderlo como vía para desvelar la verdad del hombre y el mundo. Comenzaron a pensar el lenguaje de un modo muy distinto, a recorrer su cara oculta. Se percataron de que el *lenguaje* es limitante, pero también de que si éste se comprendiera en profundidad, más allá de la parálisis a la que es sometido por el *signo*[853], el hombre podrá asomarse a las posibilidades *transcomunicativas* que ofrece.[854]

---

[851] "*Las manifestaciones revolucionarias del año 1848, que habían afectado a la mayoría de los países europeos, evidenciaban, una vez más, el rechazo del orden instaurado en el Congreso de Viena. Cada vez era más difícil para los gobernantes acallar las exigencias de una participación popular activa en la vida política; participación amparada por una Constitución que garantizase las libertades ciudadanas, en particular los derechos a la libre expresión y al sufragio universal. Al margen de estas cuestiones, los movimientos nacionalistas en centroeuropa y en Italia amenazaban definitivamente el mapa geopolítico diseñado por los vencedores de Napoleón*". SCHULZE, I. *El poder de la propaganda en las guerras del siglo XIX*. Op.cit., p.48.

[852] Por ejemplo, Fichte en *"Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*" (1795), se plantea las siguientes preguntas decisivas para el desarrollo de la *Lingüística* y de la *Filosofía del lenguaje*: "*¿Cómo ha llegado el ser humano a la idea de expresar sus pensamientos mediante símbolos voluntarios?* […] *¿Qué condujo al ser humano a la idea de inventarse una lengua? ¿En qué leyes naturales reside la causa para que esta idea haya sido elaborada así y no de otra manera?, ¿Es posible encontrar leyes que hayan guiado al ser humano en su ejecución?*" (FICHTE, Johann. *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*. Tecnos, Madrid, 1996, p.14). También Herder aborda estas cuestiones en la ya citada obra "*Ensayo sobre el origen del lenguaje"*.

[853] Esta «*Revolución del Lenguaje»* también será acometida por Hegel, quien (desde su propia perspectiva) entenderá como necesario imprimir el factor temporal a la hora de comprender la comunicación: "*La existencia verdadera y autoconsciente que el espíritu recibe en la lengua que*

Siguiendo estas ideas, surgirá en nuestro periodo la «*Filosofía del Lenguaje*» así como la «*hermenéutica»*, caminos de exploración que intentan encontrar la verdad desde el *lenguaje*, llevando a esté a los confines de sí mismo.

De esta línea, en la que los *sturmer* recogen el pensamiento del filósofo italiano Giambatista Vico, surgirá, ya en la primera generación de *románticos*, Schleiermacher[855] y toda una prole de hermeneutas continuada más tarde por el propio Nietzsche y, en el siglo XX, por los también alemanes Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger y Hans George Gadamer.

Las primeras *teorías hermeneutas* del lenguaje que recorren todo el siglo XIX alemán serían *historicistas*[856]. Fueron las acometidas por Schleiermacher, así como las visiones de Friedrich August Wolf (1759-1854), Georg Anton Friedrich Ast (1778-1841), Heyman Steinthal (1823-1829) o Ludwig Preller (1809-1861).

También la revolución del lenguaje salpicará al *idealismo*, por ejemplo está presente en Hegel, y en Karl Vossler (1872-1949).

Será también *historicista* la escuela lingüística alemana encabezada por Wilhelm von Humboldt (1767-1835), para quien las diversas lenguas ofrecían a los hombres distintas cosmovisiones o formas de comprender la realidad. Humboldt

---

no es la lengua de la autoconciencia extraña, y por tanto contingente y no universal; es la obra de arte que hemos visto anteriormente, la cual se opone al carácter de cosa que tienen las estatuas". (HEGEL, George W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Abada, Madrid, 2010, p. 815).

[854] Una pretensión, por ejemplo, muy presente en Schlegel. Véase: SCHELEGEL, Friedrich. *Lucinda*. México D.F, Siglo XXI, 2012; SÁNCHEZ MECA, Diego. "Estudio Preliminar" en SCHLEGEL, Friedrich. *Poesía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1994, pp. 2-43.

[855] Tras Vico, Friedrich D. Schleiermacher fue el principal precursor de la *hermenéutica* moderna, y uno de los principales *filósofos de la religión* europeos de nuestro periodo de estudio. En las argumentaciones que desarrolla este excepcional pensador puede verse la importancia que el «*sentimiento*» posee dentro de su sistema, especialmente en su concepto clave que es el de la "*intuición del universo*". (SCHELIERMACHER, F. *Sobre la religión*. Op. cit. pp. 38-86).

[856] Sobre los *hermeneutas* de sesgo *historicista* de este periodo alemán dice Emilio Lledó, "*El lenguaje no era más que un cristal que había que pulir continuamente y que nos llevaba al dominio de un Geist conforme, o de la psicología de un pueblo, o de unas entidades más o menos arqueológicas. Pero además, ese cristal hermenéutico estaba coloreado por la metafísica panteísta de la individualidad, que subyace a una gran parte de la historiografía y al pensamiento del siglo XIX*". (LLEDÓ, Emilio. *La filosofía hoy: Filosofía, Lenguaje, Historia*. RBA, Barcelona, 2012, p. 203).

basará su lingüística desde la idea de que en el lenguaje está escrita la historia, y que la historia escribe al lenguaje; por eso, desentrañar los secretos del lenguaje sólo podrá lograrse desde un prisma *historicista*. Afirma Emilio Lledó que "*desde Wilhelm von Humboldt, sabemos que el lenguaje no sólo es instrumento del pensar, sino tesoro donde se cuajan las ideas de los hombres, y, lo que es más importante aún, forma y límite del pensamiento humano*"[857]. Esa es la razón de que, en última instancia, la visión *humboldtiana* de la historia arribe en un «*relativismo lingüístico*».[858]

La preocupación hermeneuta y la *Filosofía del Lenguaje*, se irán desarrollando de manera constante hasta alcanzar el siglo XX, en donde ya el lenguaje, se convertirá -junto, quizás, a la intersubjetividad ética- en la preocupación filosófica por excelencia, en su gran barrera o desafío. Se alcanza la total certeza de que el pensamiento humano orbita en derredor del lenguaje, y de que no es posible, como dice Lledó, "*sentido ni racionalidad sin vehiculación lingüística; de que para que el hombre sea, necesita ser logos, ser lenguaje, ser comunicación. Es condición de posibilidad para el hombre el ser logos, ser lenguaj*e".[859]

Las afirmaciones de Heidegger sobre que "*el lenguaje es la casa del Ser*" y de la Wittgenstein, de que "*los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*"[860], marcarán dos fastuosos hitos de este recorrido por las entrañas y sentido del lenguaje humano que será impulsada desde la *Revolución del Sentimiento* alemana. El *lenguaje*, dentro de esta línea de pensamiento, como dice Lledó: *"no es sólo pues morada sino geografía, frontera, ámbito, último horizonte; habitar*

[857] LLEDÓ, Emilio. *La filosofía hoy: Filosofía, Lenguaje, Historia*. RBA, Barcelona, 2012, p. 67.

[858] Lo que no deja de resultar paradójico, pues su intención era la buscar una llave de comprensión común de los lenguajes, una reunificación babélica, pero termina en una dispersión irreconciliable entre los pueblos. Este *relativismo lingüístico* alemán, encuentra un importante antecedente en John Locke, y su tesis sobre la intraducibilidad de las lenguas.

[859] Archivo de *audioconferencias* de la Fundación Juan March. LLEDÓ, Emilio. *El lenguaje en la filosofía contemporánea*. (42´ 11´´). Disponible *online* en: www.march.es

[860] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 2007, 5.6, p. 111. Conocidísimo aforismo de Wittgenstein, al que le seguirán otros no tan reiterados pero -a nuestro juicio- mucho más significativos: *"Yo soy mi mundo*" (5.63, p.112) y "*Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que yo solo entiendo) significan los límites de mi mundo*" (5.62, p.112).

en el lenguaje es sentir sus límites y, a la par, intuir la desolación, el desierto fuera de él".[861]

El problema principal, que presenta este giro lingüístico de la *Filosofía del Lenguaje*, y la conclusión de que *el hombre es lenguaje*, será el de la *muerte metafísica* en la que naufraga, y en el *escepticismo* y el *relativismo* intrínseco a ellos. Si los diferentes lenguajes están construidos sobre distintos procesos históricos, diversas percepciones de la realidad así como dispares procesos subjetivos de la conciencia, entonces nos encontramos con el escollo difícilmente subsanable. ¿Es posible, por consiguiente, establecer un sistema de comunicación intersubjetiva universal e incondicionada por la individualidad o la circunstancia?[862] Desde el siglo XIX, la hermenéutica dedicará sus esfuerzos, con mayor o menor éxito, a responder tal pregunta.

En definitiva, vemos pues, cómo las revoluciones *del arte*, *del subjetivismo* y *la conciencia* o de *la historia*, que trajo consigo la revolución del sentimiento, también marcarían profundamente, a través de la reflexión sobre el lenguaje, el transcurso del pensamiento filosófico europeo hasta nuestros días.

4.4 SEGUNDA MANIFESTACIÓN: EL IDEALISMO ALEMÁN

Como segunda manifestación de la *Revolución del Sentimiento*, nos hemos decantado por el *idealismo* que se desarrolló en Alemania partir del siglo XIX. Muy lejos de explicarlo con detenimiento, nos limitaremos a proporcionar algunos apuntes de esta corriente epistemológica, que es enormemente compleja y que, de un modo u otro, se desarrolla a partir de toda la tradición filosófica de Occidente, por medio de filósofos muy dispares entre sí. El punto de unión entre los

[861] LLEDÓ, Emilio. *El lenguaje en la filosofía contemporánea*. Op. Cit. (43´ 20´´).

[862] Respecto a esa problemática insoslayable, dijo el propio Von Humboldt: *"Nadie piensa con la palabra exactamente lo mismo que el otro, y la más pequeña diferencia continúa temblando en el lenguaje, como el círculo en el agua. De ahí que toda comprensión sea siempre al mismo tiempo una no-comprensión, toda consonancia en pensamientos y sentimientos también una disonancia"*. Cita extraída de INNERARITY, Daniel. *La filosofía como una de las bellas artes*. Ariel, Barcelona, 2011, p.89. (A su vez, Innerarity toma la cita de "HUMBOLDT, Leopold. *Gesammelte Schriften*. Berlín, Akademie-Ausgabe, 1906, 1/5).

diferentes autores y modalidades lo encontramos en el estatuto de inmanencia que se le da al conocimiento humano, en tanto que la realidad queda en total dependencia del pensamiento del hombre.[863]

I. ¿Qué es el idealismo?

En el *idealismo* más elemental la realidad ya no es *una*, sino que ésta se duplica desde el momento en que se hace la distinción del «*fenómeno*», que es lo que sobreviene a la mente pensante, y la del «*noúmeno*», que es el *objeto en sí*. En los distintos sistemas *idealistas* se le otorga un mayor o menor rango de *realidad* a aquello que el sujeto conoce. He aquí precisamente donde radica la principal diferencia que podemos encontrar en el *idealismo* y los diferentes filósofos que lo han cultivado: en la *existencia* o la *no-existencia* (extrínseca, objetiva) de «*lo otro*». Así mismo, otra gran distinción entre los tipos de *idealismos filosóficos* consiste en discernir si, en el caso de que *lo otro* «*sea*», esta realidad (digamos, *externa* a la *conciencia*) puede conocerse o no.

El *idealismo* trata de llevar el *racionalismo* a su culmen, pues la realidad queda sujeta al pensamiento humano. En él también hay una expresión feroz del *individualismo* y la fe del hombre moderno en su autosuficiencia. Además, en el *idealismo alemán* que es el que nos interesa ahora, se perciben con cierta facilidad tonos del *romanticismo* en la versión especulativa de éste.

Frente a la -aparente- unidad discursiva que ofrecen las visiones *racionalistas* (la verdad del conocimiento reside en el correcto discurrir del pensamiento) o *empiristas* (la verdad reside en el conocimiento y la debida observación de las impresiones que recibimos por medio de los sentidos), ahora, en el *idealismo*, el concepto de "*verdad*" se disipa y pierde su valor[864], puesto que ya el conocimiento

[863] En su evolución, el término "*idealismo*", desde la teoría platónica de las *Ideas* (fundamento del «*ser absoluto*» y, por tanto, con existencia propia e independiente) hasta los últimos representantes del *idealismo alemán poskantiano,* ha ido adquiriendo una gran ambigüedad que permite utilización para designar a muchos (y muy dispares entre sí) sistemas filosóficos.

[864] *"La idea es justamente aquello que nosotros* [se refiere a los filósofos] *llamamos verdad, una gran palabra. Para el hombre corriente permanecerá siempre grande y henchirá de satisfacción*

no se trata en ningún modo de una *adecuación del intelecto a la realidad* [*adaequatio rei et intellectus*]. Aunque una explicación precisa requeriría de un desarrollo mucho mayor, podemos decir que con el *idealismo* la «*verdad*» se transforma en un concepto equívoco.

El término "*idealismo*", comenzó a ser utilizado a finales del siglo XVII para denominar el campo de doctrinas que va desde Locke y Descartes a Berkeley (quienes, como ya hemos visto, están situados en las corrientes *empiristas* y *racionalistas*). Frente al *idealismo subjetivo* de todos ellos, Kant contrapuso su «*idealismo trascendental*», cuyo *fenomenismo* sería la base de las doctrinas *idealistas* posteriores.

Su filosofía *criticista* converge en una síntesis de ideas de la doctrina *racionalista* y la *empirista*. Aunque no niega la existencia de *«noumeno»* o «*cosa en sí»*, Kant afirma que el hombre jamás sólo alcanzará el conocimiento de los fenómenos que percibimos de esas cosas y no a las cosas mismas. Por ello, el *kantismo* finaliza en un *escepticismo* a la hora de la pregunta última sobre la existencia del mundo: *¿existe? ¿cómo es? ¿se puede conocer?*. El planteamiento de Kant es *otra vuelta de tuerca* a de Descartes, y con él, el pensamiento occidental se adentrará un poco más en la cueva del *subjetivismo*, quedará un poco más distanciado del mundo *real*.

A partir de estos presupuestos, Kant sería finalmente invertido o continuado (según el caso) en sus planteamientos por sus discípulos (que conocemos como *poskantianos* alemanes) que se irán distanciando de él a través de la continuación de alguno de sus presupuestos.[865]

Uno de estos *poskantianos* fue Fichte (*idealismo objetivo*). A diferencia de Kant, Fichte llevará hasta el final las consecuencias que se derivan del pensamiento

---

su corazón. Verdad es que en la época contemporánea se ha llegado al resultado de que nosotros no podemos conocer la verdad". HEGEL, Georg. WF. *Introducción a la historia de la filosofía*. Aguilar, Madrid, 1984. p. 43.

[865] Una de las mejores críticas a Kant que hemos leído, es la que Schopenhauer hace como apéndice de "*Die Welt als Wille und Vorstellung*" (1819). Véase el capítulo *"Crítica de la filosofía kantiana"* en SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Alianza, Madrid, 2013, pp. 701-870.

kantiano, y negará la existencia del mundo *noumenal* (el «*mundo exterior*», «*lo otro»*), reduciéndolo a un acto de la *conciencia* (dirá que ésta no se necesitará sino a sí misma). Vemos pues, en este filósofo, un claro modelo de esa *Revolución de la Conciencia* de la que antes hablábamos. Para Fichte, el mundo es en definitiva, un constructo mental del sujeto cognoscente. Sobre esta afirmación se construye toda su filosofía y a partir de ella podemos (que no lo haremos) entrar en los cientos de matices y argumentos que este filósofo esgrime para justificarla.

Otra figura fundamental del *idealismo alemán* fue Schelling. Se trata de un autor de muy ardua lectura y del cual sólo enunciar las directrices principales de su pensamiento de manera esquemática ya resulta una tarea verdaderamente compleja y normalmente fallida[866]. Con todo -hemos de arriesgarnos- diremos que Schelling, en su intento por superar al *idealismo trascendental kantiano* como al *idealismo subjetivo fichteano* (que quiso unir a la noción *spinoziana* de «*sustancia*»), alcanzaría la idea de «*Absoluto*» (que, como en Hegel será una *«Razón Absoluta»*). Este *Absoluto* es en Schelling[867] la unión o el resultado constituido tanto por el «*Yo*» como por lo que denominaría el «*No-Yo*», por el *espíritu* y la *naturaleza*, por el *sujeto* y el *objeto,* por el *libre albedrío* y *la necesidad*. En ese juego o intercambio, radica, según Schelling, la "*identidad originaria"* del *Absoluto* y gracias a ese juego lo podemos conocer.[868]

Expresado de una manera mucho más sencilla, pero aun menos *filosófica* y precisa, podemos decir que Schelling en su intento por distinguirse de Kant y de

---

[866] En lo concerniente al aspecto que más nos interesa de Schelling que es su idea de Historia, nos ha servido de ayuda el capítulo de José Luis Villacañas "Tragedia e Historia en Schelling" en: VIÑACAÑAS, José L. *La quiebra de la razón ilustrada. Idealismo y romanticismo*. Ediciones Pedagógicas. Madrid, 1995, pp. 147-190.

[867] Cfr. SCHELLING, Friedrich W. *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos, Barcelona, 1990.

[868] Así expone Reale y Antiseri en qué consiste la «*Identidad Absoluta*» de Schelling. Obsérvese que en Schelling hay un claro posicionamiento panteísta con tintes maniqueos: *"La identidad absoluta es infinita y no sale nunca fuera de sí misma, y todo lo que es, es de alguna manera en ella, y es identidad: la identidad absoluta es, en definitiva el «uno-todo», fuera del cual nada existe por sí mismo. La existencia de las cosas y su génesis, suponen una «caída» originaria, un «separarse» de Dios, en Dios, efectivamente hay un principio oscuro y ciego, que es «voluntad» irracional y un principio positivo y racional. Y la vida de Dios se despliega como una victoria de lo positivo sobre lo negativo"*. (REALE, G. y ANTISERI, D. *Historia de la Filosofía*. Tomo III, Parte I, "*Del romanticismo al empirocriticismo*". Op.cit., *p. 87*).

Fichte, no quiso anular a la realidad (la exterioridad, el mundo) ni al conocimiento de la misma en su fórmula *idealista*. En conclusión, para este eminente pensador, la *Verdad* de *lo real* residirá en la combinación de ambos elementos: «*mundo*» e «*idea*».

Por último, (y obviando a otros autores como Jacobi, Reinholt, o Schulze) -nos encontramos con la imponente figura de Hegel, arquitecto del *idealismo absoluto*, que explicaremos con brevedad (y por lo tanto, también muy superficialmente) en el siguiente epígrafe.

II. El *idealismo Absoluto* de Hegel

El trabajo de Hegel representa la culminación filosófica del *idealismo*. En su pensamiento, toda la realidad quedará sometida al sujeto pensante pero, a diferencia de Fichte, para Hegel ese sujeto pensante ya no sería la *conciencia individual*, como tampoco lo sería esa suerte de *dualismo Absoluto* de Schelling. Si bien Fichte y Schelling fueron imprescindibles en el pensamiento de Hegel[869], éste dará un paso más allá[870] que ellos y propondrá lo que llamó el "*idealismo absoluto*". De esta manera explica Hegel en qué consiste su *idealismo*:

> *"Según la filosofía kantiana, las cosas que conocemos no son para nosotros sino fenómenos y su en sí es una esfera que no podemos alcanzar. La conciencia natural se ha alzado con razón contra este*

[869] Una obra de gran ayuda para comprender la postura de Hegel respecto a la de Fichte y Schelling es: HEGEL, Georg. W.F. *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Tecnos, Madrid, 1990.

[870] Vicente Lozano, profesor de *Filosofía Moderna* de la Universidad Francisco de Vitoria, ha distinguido de la siguiente manera el programa filosófico de Hegel de los antecedentes de Fichte y Schelling respecto a la fundamental idea de «lo Absoluto»: "*En opinión de Hegel, el último paso hacia la idea de« lo absoluto» que él culmina, lo da Schelling, al pasar del «yo es todo» de Fichte al «todo es yo», mediante su idea de «lo absoluto», como equilibrio entre lo real y naturaleza y lo ideal o el yo.* […] *Pero Hegel considera que Schelling prima demasiado el aspecto objetivo o material, pues su vida absoluta es la total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo. Todo lo que es, es la unidad absoluta y no su manifestación, y desde esta unidad indiferente, en la que todas las cosas se vuelven en cierta manera idénticas, se hacen incomprensibles las diferencias que emergen de lo Absoluto y se presentan en la experiencia. Es más, Hegel le reprocha también a Schelling que esa unidad indiferente sea objeto de una comprensión inmediata y poco elaborada*". LOZANO DÍAZ, Vicente. *Pensamiento y Realidad. El sistema de Hege*l. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2013.

> *idealismo subjetivo para el cual el contenido de nuestra conciencia no es sino nuestro contenido, un contenido puesto por nosotros. En el hecho, la verdadera relación es ésta: las cosas que conocemos de un modo inmediato son fenómenos, no solamente para nosotros, sino en sí mismas, y, por tanto, la determinación especial de las cosas finitas consiste en tener la razón de su ser, no en sí mismas, sino en la idea divina universal. Este modo de concebir las cosas es también un idealismo, pero un idealismo que, a diferencia del subjetivismo de la filosofía crítica, debe ser designado con el nombre de idealismo absoluto".*[871]

Se dice que Hegel es el último gran *sistematizador* de la filosofía, aunque ésta es una cuestión que puede ser discutida (en primer lugar, habría que precisar qué se entiende por *sistematizar*). De lo que no cabe duda es de que su intento de acaparar racionalmente la realidad dentro de un sistema ha sido el más ambicioso y contundente de toda la *filosofía moderna*. Si Napoleón, del que antes hablamos, fue la encarnación del *afán de dominio* político, la filosofía de Hegel es el *afán de dominio* convertido sistema filosófico[872]. Hegel no permite que nada escape de su obra, quiere al universo bien atado en ella. Todo está pensado por él, tan pensado, que deja al hombre sin futuro. Tras él, no puede haber filosofía alguna pues su pensamiento, según él mismo concibe, es el último momento de la secuencia.

Dentro de los principales componentes de la filosofía *hegeliana*, hay dos que destacan por encima del resto: su noción de «*Razón Absoluta*» o «*Absoluto*», y la idea de que éste *Absoluto* se desenvuelve en el tiempo.

Sobre su idea de «*Razón*», diremos que para él, la realidad ya no depende del pensamiento humano, en tanto hombre particular, sino que cada uno de los

---

[871] HEGEL, George W. *Lógica*. Aguilera, Madrid 1973. p. 79.

[872] *"La identificación de saber y dominio (scentia propter potentiam), la pretensión de tener una plena trasparencia de lo real, culmina con la apoteosis de la subjetividad supuestamente consciente del saber absoluto. Entendida como pura reflexividad, el conocimiento exige de sus objetos una absoluta disponibilidad. Pero esto supone la anulación de la alteridad de lo real, y, por consiguiente, su completa falsificación"* (INNERARITY, D. *Dialéctica de la Modernidad*. Rialp, Madrid, Op. cit., p. 237).

pensamientos del hombre forman parte de una *Razón Absoluta* (*cósmica*, *omnisciente*, *panteísta*), de la que los hombres participamos. Así ha resumido José Gaos el proceso que el concepto de *razón* ha seguido desde la filosofía clásica hasta llegar a Hegel:

> *"El hombre es el animal racional* [...] *se diferencia de los animales por la racionalidad o la razón. Al pronto, el hombre no se da bien cuenta de lo que su razón significa para él. Comienza por ser el realismo ingenuo, que cree que su razón no le sirve más que para comprender o aprehender las realidades que existen con total dependencia de su razón y de todo él. Pero a lo largo de la historia* [...] *va dándose cuenta, crecientemente, de que la realidad no es tan independiente de él, y en particular de su razón, como había empezado por creer. Se da cuenta de que las cualidades secundarias son subjetivas; de que lo son también las primarias, de que algunos de sus conceptos integran la realidad parcialmente o totalmente hasta que llega a pensar, en Hegel, que la totalidad de sus conceptos integra la totalidad de la realidad, o que su razón es la realidad. ¿Su razón? No. Porque a medida que va dándose cuenta de lo anterior, va dándosela también de que su razón no es individual de cada uno de los individuos humanos, es una razón común, una razón universal. -hasta ser la razón del universo. Que se identifica con ella, también en Hegel. Quiere decir que la razón va apoderándose de todo hasta ser ella misma todo: imperialismo cósmico de la razón, que sería el destino del hombre, si se define éste por la razón, y ésta tiene, de suyo, en sí, el impulso de apoderarse de todo, a dominarlo todo, a serlo todo: racionalismo absoluto. El destino del hombre sería el idealismo absoluto de Hegel, sería Hegel".*[873]

En segundo lugar, debemos destacar el papel que desempeña el «*tiempo*» en la filosofía hegeliana, puesto que su influencia será determinante para la investigación que nos ocupa.

[873] GAOS, José. *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*. FCE, México DF, 1994, p.408.

Ya Inmanuel Kant había hablado de la *Revolución Copernicana* que Descartes imprimió en el pensamiento filosófico. Él mismo desarrolló lo que conocemos como el "*giro kantiano*", basado en esa fusión entre *racionalismo* y *empirismo* que antes comentábamos y en el papel mediador que desempeñaría la *conciencia* en el acto del conocimiento de la realidad. Pero Kant, en el proceso que aquí nos ocupa, fue otro eslabón más de la verdadera *revolución* que estaría por acontecer, y que culminaría en Hegel y la introducción del *tiempo* en el pensamiento *metafísico*[874]: la idea de que el *logos* se «*va haciendo*»[875].

Para Hegel, esa *Conciencia* o *Razón Absoluta* de la que acabamos de hablar, está comprendida dentro de una *temporalidad*, dentro de un soplo dinámico que además tiene una intencionalidad, es decir que sigue un proyecto. Esta manera de involucrar al *tiempo*[876], sería una aportación absolutamente decisiva en la historia de la filosofía universal.

Para Hegel, por tanto, la «*realidad*» o el «*Ser Absoluto*» (la «*Totalidad*» que también incluye al ser humano) es un *ser* que «*se-hace-en-el-tiempo*», y que «*es*» en conformidad a unos *mecanismos* racionales (que Hegel pensó, había descubierto y comprendido) y en función de un «*plan*» (que podríamos llamar, "*cósmico*").

---

[874] De hecho, Hegel en "*Wissenschaft der Logik*" (1812-1816) se replantea toda la historia de la metafísica, negando su validez desde la *escolástica*. Se presenta, como el modelo del nuevo camino filosófico a seguir. Hace afirmaciones como que "*Platón no es en manera alguna un metafísico según el entendimiento, y Aristóteles lo es aún menos*" (HEGEL, G.W.F. Lógica. Primera Parte. A-XXXVI. Aguilera, Madrid, p. 61).

[875] Como ha explicado Vicente Lozano, la tarea de Hegel, el proyecto de Hegel consiste en "*Introducir el movimiento en la sustancia de Spinoza, convertirla en una totalidad que tiende a su realización por la diversa actividad de sus partes. La sustancia, el todo, lo verdadero, Lo Absoluto, ha de ser algo que devenga y se cree, un sujeto que realice un concepto, un sujeto que se desarrolle y que en este desarrollo produzca toda la realidad, múltiples y diferentes especificaciones que una meta coordinadora vaya integrando por turno, ordenada y racionalmente*". (LOZANO DÍAZ, V. *Pensamiento y realidad. El sistema de Hegel*. Op.cit., p. 27).

[876] "*El tiempo es el concepto mismo que existe ahí y que a los ojos de la conciencia se representa como una intuición vacía, por eso el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no atrape su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. Este es el sí-mismo puro externo, intuido; este último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal, concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente. De ahí que el tiempo aparezca como el destino y la necesidad del espíritu que no está acabado dentro de sí*". (HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Op, cit., p. 911).

La *historia* cobrará una especial importancia en el sistema *hegeliano*, ya que su estudio (especialmente, según Hegel, la "*Historia de la filosofía*") nos demostrará esos mecanismos de los que hablamos y, por tanto, podremos desvelar ese plan *tramado* por la *Razón Absoluta*. Se convertirá de esta manera la *historia-ciencia* con Hegel en un gigantesco oráculo.

Pero en ese *giro a la historia* se hallaba también una consecuencia letal para la propia *historia*, al menos para la noción judeocristiana de «*libertad*» en la historia, pues Hegel abría las puertas y ventanas para que el negro humo del *determinismo* entrara en las estancias del pensamiento occidental. Ese *determinismo hegeliano* será uno de los principales fundamentos del *historicismo* que caracterizaría a la historiografía y la ciencia europea durante toda la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas o la primera mitad -sobre este punto habría mucho que debatir- del siglo XX.

Cabe recordar que Hegel no creó el *historicismo*. La corriente *historicista* era fruto de la *mentalidad* que la *Revolución del Sentimiento* iba fraguando. Ya hemos hablado del *giro historicista* que se produce a raíz del *Sturm Und Drang* y del *romanticismo*[877]. Como se ha advertido que el interés por la Historia surgirá en Alemania a raíz de su preocupación por la propia circunstancia histórica y el desencanto ante la promesa incumplida de la Ilustración, y, con ella, de la *modernidad*. Con todo, Hegel (si bien no fue el único) dotó de un formidable cuerpo metafísico al *historicismo* que el *romanticismo* había despertado.

El influjo de Hegel en Occidente ha sido colosal desde sus días hasta la mitad del siglo XX (y en cierto sentido, hasta la fecha). Sus ideas y conceptos han sido irradiados a las esferas políticas, sociales, científicas y por supuesto culturales[878].

---

[877] De igual modo, como el profesor Walter Jaeschke ha indicado, esa tendencia historicista y teleológica que Hegel imprimiría en la historia, ya estaba en Kant y su obra (que ya hemos citado) "*Idea de una historia en sentido cosmopolita*". (JAESCHKE, W. *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Op. cit.1998, p. 36).

[878] "*Aun hoy, los fascistas y los comunistas, los imperialistas y los partidarios del totalitarismo, los republicanos liberales y los defensores de las monarquías constitucionales […] hablan el idioma de Hegel*." (BERLIN, I. *Las ideas políticas en la era romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Op.cit., p. 388.)

Su pensamiento se expandió, de un modo más o menos fiel, a partir de sus muchos continuadores[879], e incluso gracias a sus críticos o *refutadores*.

Con la "*Escuela hegeliana"* o el *hegelianismo*, el *historicismo* se desenvolvería en el terreno político y social, sobre todo a partir de Marx y su *materialismo histórico* (una interpretación en clave económica de la dialéctica de Hegel que se convertiría en una *pseudoreligión*).

III. Apéndice: el «*historicismo*»

Hemos creído necesario añadir este apéndice sobre el *historicismo* porque además de ser una de las consecuencias principales de la *Revolución del Sentimiento,* se trata también de uno los factores más importantes en el "*Proceso de Deshistorización de Occidente"*.

Como se ha podido leer durante el capítulo, las dos manifestaciones de las que hemos hablado –el *romanticismo* y el *idealismo*- colaboraron en la aparición y el fortalecimiento de esta corriente que conocemos como *historicismo*, que fue una ola arrolladora que emergería de Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII e inundaría todo el siglo XIX y gran parte del XX.

Mientras duró el periodo que estudiamos, y durante muchas décadas después, el factor temporal y la historia adquirirían un papel de máxima relevancia en el pensamiento alemán y, desde él, en el occidental. Como afirmaría Jakob Burckhardt (1818-1897):

[879] El denominado *hegelianismo* o la "*escuela hegeliana"* alemana, tradicionalmente se ha dividido –en una partición que particularmente no nos convence- en "*hegelianos de derechas*" y "*hegelianos de izquierdas*". El motivo de tal distinción radica en criterios políticos y religiosos (básicamente los primeros son cristianos y nacionalistas mientras que los segundos no). Entre los del primer grupo, destacan Karl Friedrich Göschel, Karl Ludwig Michelet, Johann Eduard Erdman, o Eduard Gans. Entre los hegelianos de izquierdas, nos encontramos con Karl Marx, Friedrich Engels, Feuerbach, Richtner, Bruno Bauer, Max Stirner, o David Strauss. Fuera de Alemania, el pensamiento e Hegel sería continuado por filósofos e historiadores, de la talla de Benedetto Croce, Richard Nettleship, Giovanni Gentile, Thomas Watson,

> *"El eleaticismo significó la intelectualización radical de la vida humana. Es hora ya de salir de este círculo mágico. Para poder hablar del ser del hombre tenemos que elaborar un concepto no eleático del ser, así como otros han elaborado una geometría no euclidiana. Ha llegado el tiempo para que la semilla plantada por Heráclito produzca su gran cosecha. Habiendo aprendido a inmunizarnos contra el intelectualismo somos conscientes ahora de una liberación del naturalismo. El hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es... historia".* [880]

Después de que el *criticismo kantiano* -y el proceso que llevó hasta él- demostrara la imposibilidad del hombre para acceder a la *verdad* (como adecuación del intelecto a la realidad), el *historicismo* se postuló como la única vía posible del hombre para acceder a comprensión del mundo.

Con el *historicismo* todas las ciencias se miraban ahora en el espejo de la historia, e intentaban comprenderse desde ésta. La *Historia* adquirió un vigor nunca visto, una fuerza que incluso la postuló por primera vez como *ciencia*. Fue la primera época dorada de la *historia-ciencia* (si entendemos que hubo una segunda, que quizás se correspondiera con las dos primeras generaciones de la "*Escuela de Annales*", que se extendió entre la tercera y la sexta década del siglo XX).

El *historicismo* es un concepto ciertamente ambiguo[881]. Se trata de una de esas ideas vinculadas con la *Teoría de la Historia* que podemos escuchar de distintos foros con sentidos muy dispares. El lector no especializado -como a nosotros nos ocurrió en su momento- puede confundirse con suma facilidad debido a esta ambigüedad. Por eso, intentaremos evitar un posible malentendido explicando en qué consiste el *historicismo* con la máxima claridad de la que somos capaces.

Es el *historicismo* es una corriente de pensamiento por la cual toda la *realidad*, así como todas las ideas y los constructos humanos, quedan supeditados al devenir histórico; es decir, no dependen enteramente de sí mismos.

---

[880] BURCKHARDT, Jakob. *Reflexiones sobre la historia universal*. FCE, 1961, p. 417.

[881] De un modo muy distinto al nuestro, a intentar aclarar equivocidad del término también le ha dedicado Manuel Cruz algunas páginas de su obra "*Filosofía de la Historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores".* (Paidós, Barcelona, 1991, pp. 48-51).

Es cierto que existen varios tipos y grados de *historicismo*; y tendríamos que entrar a fondo en cada uno de los autores, para comprender de un modo más exacto el amplio abanico de opciones que esta corriente ofrece. Pero es posible resumir en dos grandes grupos las principales interpretaciones *historicistas* que circulan desde sus orígenes.

- Por un lado, nos encontramos con un *historicismo* que podemos llamar «*trascendental*». Se trata del propio de Hegel, y que será heredado y modificado por otros pensadores como Marx (y criticado por otros como Popper [882]). En este tipo de «*historicismo*», como hemos visto, consiste en una *racionalización* extrema de la historia por la cual se entiende a ésta como un proceso *racional*, *cognoscible* y *cerrado*. Para esta vertiente *historicista-trascendental*, la historia puede ser comprendida dentro de un sistema, se convierte en un engranaje de un sistema causal que hace (en mayor o menor grado, según el autor) predecible el siguiente paso de la *dialéctica histórica.* [883]

- Por otra parte, nos encontramos con otro tipo de *historicismo contextual (o gnoseológico[884])*, con gran influencia *romántica*. Al contrario que el anterior, este tipo de *historicismo* no tiene pretensión alguna de conocer el futuro, o de interpretar toda la historia desde una misma clave comprensora. Por el contrario, está basado en la afirmación de que el conocimiento de cualquier tipo de realidad u objeto de estudio pasa por

[882] A este tipo de *historicismo* que nosotros aquí llamamos «*trascendental*» es contra el que Karl Popper dirigirá su obra "*The Poverty of Historicism*". "*Nos encontramos con que le método historicista implica una teoría extrañamente semejante a esta: la teoría de que la sociedad cambiará necesariamente, pero a lo largo de un camino predeterminado* [...] *por una necesidad inexorable*". (POPPER, Karl. *La miseria del historicismo*. Alianza-Taurus, Madrid, 1973, p. 65).

[883] Como Isaiah Berlin ha señalado, en Hegel "*cualquier cambio, cualquier acción, ocurre de acuerdo con leyes, estas leyes son en última instancia, al igual que las leyes de la lógica, claramente inteligibles, necesarias de forma evidente, eso es lo que significa llamarlas racionales*". (BERLIN, I. *Las ideas políticas en la era romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. Op.cit., pp. 278-279).

[884] Alfonso López Quintás, ha llamado al *historicismo contextual* de tres modos distintos: "*gnoseológico*" (una forma utilizada por otros autores, como por ejemplo Manuel Cruz), "*antropológico*" y "*cosmológico*", explicando las tres significaciones en un breve y brillante recorrido hermenéutico por el concepto. (LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. Gredos, Madrid, 1977, p. 226).

> entenderlo en relación con su *contexto*, pues si no es mediante esa *relación contextual*, es imposible conocer sus causas, valorarlo o entenderlo. En esta visión, cualquier ente, fenómeno, acontecimiento, documento, sociedad o persona, están en dependencia, desde su origen a su final, con la *circunstancia histórica* en el que están instalados, y por ello, su conocimiento exige situarlos y comprenderlos desde *situación* o «*punto de vista*» concretos. Según este tipo de *historicismo*, nada se puede comprender con certeza si no es desde su marco histórico propio. Consiste, este *historicismo,* en definitiva, en un apogeo de la «*historicidad»*, por el cual el resto de dimensiones del hombre quedan supeditadas a ella.

Como puede observarse, uno parece estar más inclinado al *determinismo* (el *trascendental* o *hegeliano*) y el otro al *relativismo* (el *contextual* o *romántico*). Sin embargo, si se piensa con un poco de detenimiento, veremos que ambos realmente están sometidos a las mismas ideas de fondo y que -salvo por las vestiduras teóricas que los envuelven- realmente son casi idénticos. Como a continuación veremos, las dos modalidades *historicistas* son *deterministas*, *relativistas*, e incluso *irracionalistas*.

a) Historicismo y determinismo

Las dos modalidades de *historicismo* que hemos explicado son *deterministas*, en tanto que en ellas la *libertad* del hombre queda anulada (a no ser, claro está, que se acepte la validez de la noción hegeliana de *libertad*[885]). Véase que el *determinismo* también está presente, en última instancia, en el *historicismo* contextual[886], puesto que, al fin y al cabo, el hombre y su modo de pensar, quedan

[885] Una noción de *libertad* la de Hegel que, irónicamente, al final la humanidad entera se verá *forzada* -Hegel nunca utilizaría esta expresión- a compartir con él: "*La historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad, un progreso que tenemos que conocer en su necesidad*". HEGEL, Georg. W.F. *Introducciones a la historia de la filosofía universal*. Itsmo, Madrid, 2005, p. 67.

[886] Incluso Schopenhauer, muy alejado del *historicismo* y más todavía de Hegel, pero igualmente perteneciente al caudal de la *Revolución del Sentimiento*, también (a su manera, pues el suyo vendría a ser una especie de *determinismo de la libertad*) participa de la visión *determinista* de la existencia. "*El hombre hace siempre lo que quiere y, sin embargo, lo hace necesariamente. Lo que*

determinados (no ya *condicionado*, como de facto ocurre) por el tiempo en el cada individuo vive.

El *historicismo* afirma que todo cuanto existe se debe a la trama de la causalidad que está inscrita en la historia. Es decir, para esta concepción cada realidad tiene una causa, y esta causa otra, y esta otra a su vez, y así indefinidamente hasta el comienzo de los tiempos. Por ello, la historia sería la *suma* de esa concatenación de causas, que representaría el «*todo*» de cuanto es.

Pero lejos de ser pensado como un «*mecanicismo»*, en el que se buscaría el «*primer motor*» o «*causa primera*», el *historicismo* se preocupa por el hecho de que comprender esa relación causal pasa por comprender los motivos -el contexto- en el que cada causa se produjo.

En ambos sistemas la *libertad* humana queda anulada o reducida a la mínima expresión, (aunque habría que determinar el grado de anulación de la libertad dentro de cada versión *historicista*).

Para el *historicismo contextual* las decisiones del hombre en realidad no son *sino* el resultado de la influencia que la circunstancia tiene sobre él. Para el *historicismo trascendental* que propone Hegel, la ausencia de *libertad* se hace aún más radical ya que ésta resulta fácticamente imposible. La *creatividad* humana no tiene opción alguna, a no ser que sea la *creatividad* que emana del *Espíritu Objetivo* y que decide el sentido de todo acto creativo, de todo lo que emerge, acontece y muere.

b) **Historicismo y relativismo**

Así mismo, el *historicismo* -en cualquiera de sus posturas- nos habla de la segura infructuosidad de cualquier intento por conocer a un ente (un objeto, un hecho, una idea) que no sea partiendo de su condición temporal. Para el *historicismo*, la

se explica porque él ya es lo que quiere, pues de lo que él es se sigue necesariamente, todo lo que pueda hacer". Schopenhauer, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza, Madrid, 2000. p. 157).

realidad sólo puede ser auténticamente comprendida desde el plano histórico. Este *relativismo* también estará presente en el *historicismo-trascendental*, ya que cualquier proceso histórico será entendido dentro de una lógica temporal que relativiza el valor que un acontecimiento o proceso histórico pueda tener, ya que todo queda supeditado al plan superior del «*Espíritu Absoluto»* o -dicho expresado de modo mucho más sencillo- del *«Destino»*.

Con el *historicismo*, se niega la posibilidad de que existan verdades *supratemporales* y, por tanto, se niega la *metafísica*. Todo sistema quedará fagocitado por la *provisionalidad* (e incluso el de Hegel, a pesar de sus esfuerzos por ofrecer una metafísica dinámica que prevaleciera). La «*verdad»* siempre quedará reducida en el *historicismo* a «*verdad histórica*», y esto la convertirá en «*verdad-en-dependencia-de*» o en «*relación-con*», es decir, estará inexorablemente vinculada a una serie de elementos que desde una concreta circunstancia espaciotemporal le dan sentido.

c) **Historicismo e irracionalismo**

Aunque aquí el concepto de ««*irracional*»» que empleamos debe ser muy entrecomillado y aclarado, decimos que el *historicismo* es básicamente una corriente histórica fundamentalmente *irracionalista*.

Esta afirmación, puede parecer del todo absurda si se tiene en cuenta que el *racionalismo* más voraz es el que precisamente se edifica el *historicismo idealista* (*trascendental*). Por otra parte, el *historicismo romántico (contextual)* tampoco fue construido desde el azar la sinrazón, sino todo lo contrario. Tanto Hamman, como Lessing o Herder[887] jamás podrán ser tachados de irracionales *stricto sensu*. Por eso, decimos que es necesario aclarar el sentido que aquí le damos a la noción de irracional, que lo aplicamos de distintas maneras a cada una de las dos vertientes *historicistas*.

[887] Véase una explicación de la *idea de historia* de estos tres autores (sobre todo de Herder) en el completo manual de Manuel Benavides Lucas, que recomendamos a quienes deseen acercarse por primera vez a la *Filosofía de la Historia*. (BENAVIDES LUCAS, Manuel. *Filosofía de la Historia*. Síntesis, Madrid, 1994, pp. 238-259).

El *historicismo trascendental* apoya la existencia de una fuerza inmanente que guía a la historia en una dirección. Por esto, como se ha dicho, el hombre, su libertad y también su racionalidad, quedan coartados en tanto que no pueden evitar esa dirección sino simplemente conocerla y aceptarla. En todo caso, como ocurrirá en el sistema *hegeliano*, el hombre que se oponga a ese transcurso que simplemente en los márgenes de la historia, y su vida desempeñará un papel residual. Por ello decimos que es un sistema *irracionalista*, en tanto que sus consecuencias conducen al hombre a un *irracionalismo*, puesto que la razón necesita de libertad para desenvolverse en plenitud. Si no hay modo de escapar de lo determinado, el hombre no encuentra verdadero motivo que lo mueva a un esfuerzo por afrontar la historia[888]. Sólo tiene ya la posibilidad de entregarse irracionalmente a la ataraxia, de aceptar inexorablemente el devenir. En este sentido, los sistemas *historicistas* conducen a una *parálisis de la historia* (tal como lo harán los sistemas *comunistas* o *fascistas* que de él se desprenderán).

Por otra parte, la vertiente del *historicismo contextual* caerá en un *relativismo* y, al hacerlo, lo hará también en un *irracionalismo.* El motivo para pensar así lo encontramos en que *relativismo* e *irracionalismo* son posturas hermanadas, puesto que la ausencia de fundamento o de univocidad de lo real está presente en ambas. Indudablemente, un *relativista* no tiene porqué ser *irracionalista*, pero en última instancia su posición llevada a sus últimas consecuencias, concluye necesariamente en el *irracionalismo*, puesto que es el fin de trayecto obligado para quien niega la pretensión de alcanzar cualquier tipo de verdad unívoca.

La repetida afirmación de que el *historicismo* ha desparecido, se refiere al *historicismo trascendental*. Sin embargo, el *historicismo contextual* sigue vigente y, por tanto, también el *relativismo* que de él se deriva.

[888] Como dice el escritor Juan José Sebreli: "*Si desde el fondo del tiempo el mundo estuviera predeterminado, ajustado desde el principio a un plan previo que debiera cumplir, a leyes inmutables que habría que obedecer, no tendría ningún sentido para el hombre, que sentiría el mundo como ajeno y opresivo*". (SEBRELI, Juan José. *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Ariel, Barcelona, 1992, p. 372).

5. SÍNTESIS DEL RECORRIDO HISTÓRICO

Con objeto de facilitar el tránsito a la siguiente sección, vamos a presentar de manera muy esquemática nuestra interpretación sobre los contenidos que consideramos más importantes de las tres *líneas de pensamiento* tratadas.

Hemos dicho que los tres procesos que hemos tratado son *flexiones* de la *mentalidad burguesa*. Esto significa, recordemos una vez más, que son modulaciones o adaptaciones de una misma matriz a ambientes o circunstancias distintas. Esa matriz, como se ha comentado en la "*Sección I*" de esta parte, la hemos llamado -con mayor o menor acierto- la *mentalidad burguesa*. Desde una interpretación amplia (y no estrechamente sujeta a unas connotaciones económicas o sociales) nos hemos referido a un tipo de hombre originalmente surgido de las ciudades y que tiene una manera propia de desenvolverse en el mundo. Una manera *egoísta*, *independiente*, *sistematizada* y *utilitarista*.

Como se ha podido ver, cada una de las líneas estaba movida por intereses que, *a priori*, se presentaban como *filantrópicos* y *libertadores*. Sin embargo, los efectos que se consiguieron fueron muy alejados de los previstos.

- Así, hemos explicado que en la *línea francesa* se pretendía que la «*libertad*» y la «*razón*» fueran las dos principales columnas del *nuevo mundo* que se pretendía construir, y con ellas, también se erigían las de *paz*, *democracia* y *justicia* universales. Pero las consecuencias inmediatas fueron la *tiranía* y *violencia* más ciegas. Además, esta *modalidad de pensamiento* desempeñaría un papel decisivo en la conformación de los hiperdimensionados *Estados* modernos y de su dominio impersonal -y por tanto, deshumanizante- fuente de igualitarismo, de coacción y dominio.

- De igual modo, las ideas que empujaron a los hombres a la *Revolución de la Técnica* inglesa, eran las de «*libertad*» y la de «*bienestar*». Sin embargo, lo que se obtuvo fue, sobre todo, que el hombre quedara sometido a un *capitalismo* exacerbado que lo cosificaba, convirtiéndolo en una unidad de producción dentro del sistema económico. Además, dentro

de esta línea el hombre acaba siendo oprimido por la experiencia sensible, y por conceptos como el de *consumo*, *eficiencia*, o *beneficio*. Por otra parte, esta *línea de pensamiento*, que es de carácter acumulativo y cuyo motor es la *ambición*, ha causado daños irreparables en el ecosistema y ha situado en la vanguardia de nuestros problemas más urgentes el de la sostenibilidad del planeta (y con él, el del ser humano). Se trata, desde este punto de vista, de la *revolución* más poderosa de las tres, puesto que es la única capaz de hacer desaparecer la vida.[889]

- Por último, en la *Revolución del Sentimiento,* focalizada e*n* Alemania, hemos podido observar a un pueblo movido por el deseo de *unidad* y *sentido*. Aunque el resultado también sería contradictorio, pues de él se derivaron dos corrientes que precisamente alejan, en última instancia, al hombre de su *unidad* y *sentido*. El *romanticismo* y el *idealismo* hicieron que la libertad quedará postrada bajo el yugo de la emotividad, de los constructos más ilusorios de la mente, de la indeterminación del *relativismo*, así como de los *determinismos historicistas* más opresores y totalitarios.

Por otra parte, también hemos tenido presente que en cada una de las líneas o revoluciones, predominaba un posicionamiento epistemológico concreto. Como se ha indicado, en la *Revolución del Dominio* primaba el *racionalismo*, el *empirismo* en la *Revolución de la Técnica*, y en la *Revolución del Sentimiento* lo hizo el *idealismo*. Se trata de corrientes epistemológicas que parten de fenómenos e intencionalidades que se acentúan en la Edad Moderna, tales como el *subjetivismo*, el *egoísmo*, la *reducción abstractiva de la realidad* o del *afán de dominio*; componentes todos de lo que hemos denominado "*pensamiento*

[889] Así lo ha afirmado Han Jonas y así se ha interrogado sobre las consecuencias filosóficas a las que esta idea lleva: "*El potencial apocalíptico de la técnica -su capacidad de poner en riesgo la pervivencia de la especie humana, echar a perder la integridad genética, modificar arbitrariamente las condiciones de vida superior sobre la tierra- plantea la cuestión metafísica con la que la ética nunca se había confrontado antes: si debe haber y por qué una humanidad, por qué ha de conservarse al ser humano tal como la evolución lo ha hecho, por qué ha de respetarse su herencia genética e incluso por qué ha de existir la vida*". (JONAS, Hans. *Técnica, medicina y ética*. Paidós, Barcelona, 1985, pp. 36-37).

concéntrico", es decir un pensamiento permanentemente ensimismado, replegado sobre sí mismo. En cualquier caso, las tres posturas adolecen del mismo problema: la falta de «*realismo».* Y las tres conducen a la misma consecuencia: la separación del hombre y la realidad, el aislamiento del ser humano en su conciencia.[890]

Desde otra perspectiva ética o antropológica (e incluso psicológica), podemos decir que las tres *revoluciones* están sometidas por tres «*tentaciones»* o fuerzas disolventes que terminan por arrastrar al individuo hacia un «*proceso de vértigo»*. Esas tentaciones son la del «*control»* (*Revolución del Dominio*), la del *«dinero»* o el «*beneficio*» (*Revolución de la Técnica*) y la de la «*huida»* (*Revolución del Sentimiento*).

Por último, también es posible afrontar un análisis desde un enfoque *teológico*. Hasta la *modernidad*, la *unidad de Europa* había estado sustentada durante más de un milenio en el *cristianismo*. Sobre él se asentaba -y a pesar de todo, aun lo sigue haciendo- lo que conocemos como *civilización occidental*. Nuestra tradición cristiana (católica) se vio quebrada por distintas sacudidas muy relacionadas con los procesos de pensamiento de los que hemos hablado: por un lado, el *protestantismo*, por otro el creciente *ateísmo* y por otro el *anticristianismo*. Todas tendencias que se encuadrarían dentro de un creciente *secularismo* desarrollado a lo largo de toda la Edad Moderna (en sincronía con la expansión de la *mentalidad burguesa*).

[890] Leopoldo Prieto ha realizado una de las más brillantes explicaciones sintéticas que se pueden encontrar sobre estos derroteros epistemológicos de la *filosofía moderna*: "El espíritu de la filosofía moderna en sus rasgos esenciales". *Themata. Revista de filosofía*. 43 (2010), p. 333.

SECCIÓN III

CAUSAS Y EFECTOS

1. ITINERARIO POR LA SECCIÓN III

En esta tercera y última *sección* vamos intentar aproximarnos a las *causas de la deshistorización*[891]. Para ello, intentaremos poner en relación los principales contenidos que hemos abordado durante todo nuestro recorrido.

El recorrido que vamos a hacer en esta sección será el siguiente:

- En primer lugar, haremos un recordatorio esquemático de las claves de comprensión del análisis histórico de la sección anterior.
- En segundo lugar, intentaremos detectar las causas de la *deshistorización* a partir del *análisis histórico* que hemos realizado durante toda esta segunda parte la investigación.
- Por último, extraeremos algunas conclusiones y terminaremos nuestra investigación.

2. FUSIÓN DE LAS TRES LÍNEAS DEL PENSAMIENTO

Durante la Sección II, nos hemos centrado en el análisis de las tres líneas de pensamiento revolucionarias que consideramos fueron las más influyentes en el tramo *nuclear* de la modernidad.

Recordemos que estas «*tipologías de pensamiento*» han sido presentadas de una manera artificiosa en tres localizaciones espaciotemporales distintas: Francia, Inglaterra y Alemania de1750 a 1850.

[891] Para comprender debidamente nuestra manera de enfocar ésta aproximación a las *causas* y *efectos* de la *deshistorización*, ha de tenerse presente lo dicho en el epígrafe 6.2 de la "Sección II", "Parte I".

Pero, tal como se ha dicho, con este orden o clasificación, pretendemos señalar que en cada uno de estos países *predominaba* uno de los diferentes modos de pensamiento dentro del contexto que hemos estudiado, pero con ello no afirmamos que esas líneas fueran exclusivas cada uno de los países con el que las hemos vinculado.

En *realidad,* las tres *revoluciones* siempre estuvieron interrelacionadas, bebiendo las unas de las otras e impulsándose de manera recíproca. La lectura y la reflexión, pronto privará de validez a nuestro sistema demostrativo a no ser que sea interpretado por parte del lector tal como ahora lo exponemos.

Esta misma matización, también habría que hacerla en el plano temporal. Aunque no nos hemos detenido a explicarlo, los rasgos que caracterizan a los tres procesos históricos que hemos presentado tienen precedentes a lo largo de toda la historia occidental. Aunque ésta se trata de una cuestión que ahora no nos interesa.

En definitiva, hemos intentado ofrecer una propuesta esquemática que nos ayude a comprender los principales procesos de pensamiento de la *modernidad* centrándolos en unos *tiempos* y *lugares* concretos de nuestra historia. De este modo, puede resultar más fácil también que comprendamos cómo hemos llegado a la situación actual.

Los tres *tipos* de pensamiento atendidos, se harían más poderosos durante todo el siglo XIX, a la vez que la interrelación entre ellos fue en aumento. A partir del último tercio de ese siglo ya comenzarían a aparecer tan mezclados en sus tres países de *origen*, que resultaba muy fácil discernir qué *forma* de pensamiento era la predominante en cada una de ellos. En el siglo XX, esas tres *líneas de pensamiento* se imbricarán definitivamente entre sí, en un abrupto juego de integración y conflicto, de asociación y ruptura, mediante el que irán conformando la faz del mundo occidental hasta nuestros días.

Pero no debe reducirse esta propuesta a una mera relación dialéctica entre los distintos elementos. Más bien se trata de un proceso dinámico, en el que las partes no se anulan, sino que se retroalimentan y se transforman de manera continua y

discontinua y en el que, por supuesto, se ven afectadas por los elementos exógenos a ellas.

Según nuestro punto de vista, durante todo el siglo XIX esas tres maneras de pensar y sus consecuencias, se fueron mezclando hasta generar, no sólo la crisis de la *modernidad*, sino la sociedad *posmoderna*.

La *posmodernidad*, según nuestra interpretación, es esencialmente el resultado de la interrelación y fluctuación crítica de los tres ramales del pensamiento, en coexistencia y tensión. Un nuevo horizonte de pensamiento forjado a partir del colapso de las revoluciones de las que hemos hablado y constituido por los elementos *atómicos* de las mismas. Es decir, según lo entendemos, la *posmodernidad*, tan profundamente ecléctica, contradictoria y fragmentada, es resultado de un mundo accionado principalmente por esas tres líneas de pensamiento, ahora fundidas en una nueva forma informe.

En esa mezcolanza que es nuestro mundo actual, gozamos tanto de los beneficios y avances que estas líneas traen consigo, como de sus lastres y propias aporías.

Por ejemplo, durante *este tiempo*, hemos podido experimentar de las ventajas e inconvenientes de nuestras *democracias*, dispensadoras de grandes satisfacciones, pero, al mismo tiempo, siempre en manos de la ignorancia y la mediocridad de las *masas* y, por tanto, amenazadas permanentemente por las voluntades más tiránicas. Hemos tratado de explicar que -aunque pueda sonar un tanto demagógico-, la *Revolución de la Técnica* está detrás de los maravillosos avances de la medicina o las telecomunicaciones, pero también de las bombas que llevaron el infierno a Hirosima y Nagasaki;[892] o que la *Revolución del Sentimiento*, igual que destilaba mucho del mejor arte y filosofía del siglo XX, también vestía los discursos de Hitler o "*La noche de los cristales rotos*".

[892] Aunque, es importante no caer en la idea ingenua de que hay una *técnica* intrínsecamente *buena* y otra *mala*. Nuestros juicios morales a la hora de valorar las producciones técnicas, no pueden reducirse exclusivamente al fin al que están dirigidos esas invenciones o a la intención de los hombres que las hacen. Es necesaria una reflexión multiambital sobre sus efectos a largo plazo, muchos de los cuales no experimentaremos nosotros sino generaciones futuras. Como indica Hans Jonas: *"La bendición de la ciencia puede convertirse en maldición. El hermano Caín (la bomba) es malo, mientras el buen hermano Abel (el pacífico reactor) sigue sin dramatismo depositando veneno para futuros milenios*". (JONAS, H. *Técnica, medicina y ética*. Op. cit., p. 37).

Las tres modalidades de pensamiento, en definitiva, han estado presentes -y lo siguen haciendo- en los grandes logros de nuestro tiempo, así como en nuestros más patéticos fracasos. En las "*Guerras Mundiales*" se pone de manifiesto en toda su amplitud lo que son capaces de hacer cuando actúan de manera simultánea.

Desde este -indudablemente comprometedor- punto de partida, queremos abordar el tramo final que nos ocupa.

Según lo entendemos, los fenómenos *deshistorizantes* cuya *génesis* abordaremos a continuación y atribuiremos a las distintas *revoluciones* de pensamiento, deben ser comprendidas de igual modo que el resto de elementos *posmodernos*: es decir, como constitutivos y partícipes de una misma atmósfera, aun siendo contrarios y hasta veces contradictorios entre sí. Intentar hallar una unidad lógica en ellos resulta imposible, porque el mundo *posmoderno* es fundamentalmente paradójico y absurdo desde un punto de vista filosófico, por esa razón es siempre abordado desde la *fragmentariedad*.

De hecho, en la inconsistencia que caracteriza la vida del hombre occidental de nuestro tiempo, incluso un sólo individuo puede a lo largo de un día oscilar entre las distintas *líneas de pensamiento* así como incurrir en efectos *deshistorizantes* que en principio son incompatibles.

De igual modo, como debe ocurrir mientras se lean nuestras conclusiones, al lector le asaltarán dudas sobre la aplicabilidad de los distintos fenómenos a las diversas naciones occidentales. Como ya se ha advertido ("*Parte I, Sección II, 6.3*"), nosotros, a pesar del rotundo del título que hemos empleado, "*Los orígenes del proceso de deshistorización de Occidente*", de ninguna manera -salvo alguna breve excepción que hagamos a modo de ejemplo- hemos querido aquí abordar las particularidades de cada nación o continente en los que nuestra civilización se expande. Aquí, nos limitamos a presentar las directrices principales que la *deshistorización* ofrece, pero ésta posee incontables tonalidades e intensidades, que deberán ser abordadas (si se considera oportuno) por otros estudios con objeto de discernir los modos en los que nuestro problema se adapta (si lo hace) a cada zona geográfica.

En cualquier caso, esta fisionomía polimórfica e irregular de la *deshistorización*, es seguramente lo que la convierte en un problema tan grave y difícil de atajar. Los factores *deshistorizantes* pueden actuar ya sea de manera conjunta -articulándose en alianzas a menudo insospechadas- ya por separado. En cualquier caso, parecen omnipresentes en nuestra atmósfera, puesto que, de un modo u otro, crean una lluvia de constante de olvido, un goteo que sin descanso erosiona nuestra *dimensión histórica*.

De este modo, entendemos la *génesis* y consecuencias de la *deshistorización* y de este modo invitamos también al lector a comprenderlos e imaginarlos, al menos, mientras dure nuestra exposición.

3. DESHISTORIZACIÓN Y MODERNIDAD

Para el siguiente análisis, a partir del cual intentaremos señalar relaciones causales entre el recorrido histórico que hemos seguido y la *deshistorización*, en primer lugar nos detendremos en algunos aspectos comunes a todo el contexto europeo del siglo XVIII, y en segundo lugar nos aproximaremos a las características de cada *línea de pensamiento*.

3.1 FUERZAS DESFUNDAMENTADORAS DE LA HISTORIA

De un modo u otro, durante todo nuestro análisis hemos apuntado que la *mentalidad burguesa* traía consigo el germen de la *deshistorización*, puesto que en el pensar burgués acontecen de manera permanente las posibilidades desfundamentadoras de la *dimensión histórica*. Dicho de otra manera, según lo entendemos, la mentalidad burguesa es extremadamente fértil para la *deshistorización*. Mientras que la «*conciencia histórica*» y la «*memoria histórica*», se fundan en la unidad (de la percepción de la realidad, del tiempo, de la memoria, de la sociedad, del proyecto común etc.), una manera de pensar estrictamente *burguesa* impide que tal unidad acontezca.

Si recordamos el recorrido que hemos hecho, veremos que en el camino hacia su *madurez* que emprendió la *mentalidad burguesa*, ésta quiso desvincularse de sus nexos históricos, culturales, políticos, metafísicos y religiosos, con objeto de conquistar su propio mundo. Pero todos esos esfuerzos terminarían por confluir en un impensado distanciamiento del hombre con la realidad que lo envuelve (mediante un sobredimensionamiento del *pensamiento abstracto*[893]), y con la sociedad (mediante un creciente *individualismo*). La historia de la *modernidad*, desde esta perspectiva, puede ser entendida como la *"historia de una separación*" -cuya plena consumación se produciría en la *posmodernidad*-.

En esa separación, cuya brecha se ha ido ensanchando los últimos siglos, y a pesar de los múltiples mecanismos *historizantes* que se fueron elaborando, la *dimensión histórica* del hombre occidental ha ido, en términos generales, marchitándose.

Sin duda, es inviable que los individuos de una *sociedad burguesa* -como son hoy todas las occidentales- posean un *gran* sentido histórico, cuando su modo de pensar, está permanentemente adherido a la *numerización* de lo real, así como a su posterior *cosificación* e *instrumentalización*. De igual modo, cualquier intento por dotar de una sólida *conciencia histórica* en unas sociedades compuestas por sujetos cada vez más individualistas (además de *calculadores* y *utilitaristas*), resulta un esfuerzo estéril, puesto que aquella se funda en la unidad de una comunidad en el tiempo[894]. Ideas estas éstas resumidas en el siguiente fragmento de Levinas:

> *"El hombre del mundo liberal no escoge su destino bajo el peso de una Historia. No concibe sus posibilidades como poderes obsesivos que*

[893] *"El pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos, tiende a situar el espíritu humano en un plano superior a lo real, abriendo un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Sustituye el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañado de razón y sometido a la razón. En lugar de la liberación por la gracia, se propone la autonomía; mas el leit motif judeocristiano de la libertad la penetra".* (LÉVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 28-29).

[894] Como ha explicado Zubiri, aunque el hombre es naturalmente histórico, la historia nunca puede ser "*biografía"* (relato individual), sino "*historia-social*". Véase la explicación completa de su visión de la historia como "*trasmisión-tradente*" en: ZUBIRI, XAVIER. *Tres dimensiones de lo humano: Individual, Social, Histórica*. Alianza, Madrid, 2006, pp. 120-141.

> *bullen dentro de él y que lo orientan hacia una vía determinada. Para él no son más que posibilidades lógicas ofrecidas a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias".* [895]

En conclusión, las fuerzas disolventes de la Edad Moderna resultan por completo hostiles a la *dimensión histórica* del hombre. Y lo hacen por una razón principal: se trata de fuerzas o tensiones *despersonalizadoras*, *deshumanizadoras*, y por lo tanto, *deshistorizantes*.

El sentido de la historia y el recuerdo de ésta, solo pueden darse desde un marcado «*personalismo»*, que a nuestro juicio ha sido (junto con el del *dinamismo*) el fenómeno más característico y propio de la civilización occidental. El *personalismo* consiste en la convicción de que el «*Otro*» es alguien como «*Yo»*, y que está dotado de una dignidad especial simplemente por ser él.

La historia sólo puede darse en la comunidad, pues requiere ontológicamente de ella. Esta afirmación es muy distinta a decir que solamente puede darse en sociedad. La historia, requiere del *Otro*, el *Otro-persona*, no el *Otro-cosa*. A nuestro juicio, sólo es posible sentir amor y responsabilidad hacia la historia, si se parte de estos criterios.

3.2 **SECULARIZACIÓN Y DESHISTORIZACIÓN**

Como se ha indicado en diversas ocasiones, el *proceso de secularización* se extendió por Europa durante toda la Edad Moderna hasta afianzarse a partir del contexto que hemos estudiado[896].

Las consecuencias de la *secularización* sobre el proceso de *deshistorización* son ciertamente obvias, puesto que consiste en una completa transformación de las

[895] LÉVINAS, E. *Los imprevistos de la historia*. Op.cit., p. 85.

[896] Cfr. RAHNER, Karl. *Secularización y Ateísmo*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1969; GOGARTEN, Friedrich: *Destino y esperanzas del mundo moderno*. Madrid 1971.

estructuras sociales y del modo de entender la vida política por parte del hombre occidental.

La *secularización* era entendida por la *mentalidad burguesa* como una *liberación*, como la toma del hombre de las riendas de la historia. Ese deseo de *liberación* estaba codificado en un proceso que -a nuestro juicio- se puede leer con suma facilidad por lo coherente que resulta: para instaurar su *nuevo orden* la *mentalidad burguesa*, necesitaba el *control político* (de ahí la *democracia* y los *Estados liberales*) y el *control moral* (de ahí la secularización).

En paralelo al *proceso de secularización* se produciría un distanciamiento de la historia. El Antiguo Régimen, así como la Edad Media y la Antigüedad eran sistemas sociales profundamente históricos, de un modo u otro, todos se sustentaban sobre la historia, pues se legitimaban en ella. Además, en estos modelos la noción de «*comunidad*» era imprescindible puesto que en ella se patentizaba la historia. Es decir, la historia era la historia de la *comunidad*.

Tal como lo vemos, no puede existir conciencia histórica sin conciencia de comunidad. Sin embargo, el *Estado moderno* ya no se construye en torno a una comunidad, sino a un contrato social. Además, es intrínsecamente *atemporal* y *ahistórico*, como lo es la burocracia, la *Administración*.

Hay una gran diferencia entre entender el cuerpo social como la unión fraternal de una *comunidad* unida a un *destino común* (a un proyecto, a un camino) a entenderlo como un marco jurídico y administrativo compartido.

El *Estado* es impersonal y atemporal pero en nuestras sociedades se pretende que, a modo de nueva divinidad, regule sin tacha la vida política y social. Se intenta suplir sus *carencias* dotándolo de una serie de instrumentos que le otorguen consistencia: las banderas, los himnos, los edificios y monumento públicos, en definitiva, los símbolos con los que intenta aunar un sentimiento y una identidad. Pero, aun con esos símbolos, el Estado sigue sin ser nada, sin ser nadie, más que una entelequia; todos esos esfuerzos son meros espectros si no disponen de los lazos ontológicos que verdaderamente atan al hombre a la historia.

Aunque haya sido programado con palabras como "*igualdad"*, "*justicia"*, "*bienestar"*, "*sanidad"* etc., el *Estado* no entiende ninguna de ellas. No entiende de "*comunidad"*, no entiende de "*guerra"* ni de "*paz"*, no entiende de "*seguridad"* ni de "*miedo"*, ni de "*supervivencia"* o de "*trascendencia"*, no entiende de "*desafío"*, de "*dolor"* o "*victoria"*. Estas y otras muchas palabras resuenan en eco infinito dentro de su caparazón de números y leyes. El *Estado* no es capaz de comprender o sentir ninguno de los fenómenos que mueven a un pueblo en la historia.

Por eso el estado *stricto sensu* el Estado no puede comprender la historia humana ni hacerla comprender a los hombres sometidos a él (a los que además, tiende a separar, a convertir en individuos aislados). A pesar de ello, pretende regular también nuestra vida histórica. Toda proyección histórica resultante de los esfuerzos de nuestros *Estados modernos* es necesariamente alienante y -en el mejor de los casos- estéril.

Pretender que el estado sea sostén de la historia, es como intentar que un robot nos explique clases de ética. Se limitará a replicar aquello con lo que ha sido *programado*, y eso nos hace mirar de nuevo a los *programadores* (recordemos que de ellos habla Lyotard[897]), y por ende, a las fuerzas políticas que se inmiscuyen en la vida social. Por tanto, a partir de los *estados modernos*, la historia convertirá en un mero formalismo dirigido, en *leyes históricas*.

4. REVOLUCIÓN DEL DOMINIO Y DESHISTORIZACIÓN

A grandes rasgos, hemos dicho que el proceso revolucionario aquí relatado era el del esfuerzo del *pensamiento burgués* por la suspensión del antiguo régimen y la inclusión de un nuevo sistema de ideas para regir los designios de Francia, y, a la postre, del hombre. La principal característica de esta línea de pensamiento, por tanto, fue la ruptura con el pasado y el deseo de rescribir la historia.

[897] "Parte I, Sección II, Subcapítulo 4.3, Epígrafe III".

En ese camino, por supuesto, se cruzarían miles de circunstancias, fuerzas trasversales y retrocesos que nos impiden hablar de un proceso claramente *lineal*. Sin embargo, de toda esta proyección histórica, podemos obtener una serie de descubrimientos, que nos ayudan a comprender qué relación pudo guardar la *mentalidad* resultante de la *Revolución de la Retórica*, con el «*proceso de deshistorización de occidente*».

En esa lucha relatada que el nuevo *pensamiento revolucionario* desató contra el *antiguo mundo*, se desprendió toda una actitud vital que se proyectó también en la imagen que comenzó a tenerse de la historia[898]: la idea de «*superioridad*» respecto al *pasado*, y con ésta, la idea de *«progreso»* y su promesa de *«felicidad»*; también encontramos la creencia de que «*el pasado*» es un ente que debe de dominarse para el uso de los propios fines (aunque esta idea también la encontramos en la *Revolución del Sentimiento*).

4.1 SENTIMIENTOS RUPTURISTAS

Quizás la característica más evidente de la *Revolución del Dominio* fuera que en éste proceso francés el pasado se volvió excepcionalmente problemático[899]. El hombre de esta línea de pensamiento comenzaría un creciente distanciamiento del pasado, que estaría motivado por varios sentimientos de fondo. Entre estos *sentimientos rupturistas*, que actuarán tanto de manera independiente como conjunta, podemos distinguir algunos como el de hastío[900], el de culpa, el de

[898] Cuando hablamos de visión de la historia que se tenía en un periodo concreto, es posible generar la duda de si con «*visión de la historia*», nos referimos a la «*manera de entender*» la dimensión histórica que se tenía desde la *mentalidad* imperante, o, si en cambio, nos referimos a la forma de concebir la historiografía que predominaba en esa época. Recordemos, que al escribir *historia* en minúscula, nos referimos a la *historia-mundo*.

[899] Cfr. Prieto, F. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Op.cit., p. 428.

[900] El personaje de Sartre, Antoine Roquentin, escribe en su diario: "*No reflexionar demasiado acerca del valor de la historia. Uno corre el riesgo de hastiarse de ella*". (SARTRE, Jean-Paul. *La Nausea*. Alianza, Madrid, 2011, p. 118). Una cita que nos hace recordar otra del propio Sartre, escrita en su texto autobiográfico, *"Las palabras"* (1964), en donde al recordar su vida afirma: "*Me decían muchas veces, el pasado empuja: pero yo estaba convencido de que me atraía el porvenir*". (*Las palabras*. Losada, Buenos Aires, 2005). Concluyendo esta nota, y dejando a Sartre aquí, creemos que una buena vía de investigación para el futuro, también podría consistir en establecer las relaciones entre el *existencialismo* y su *papel* en el proceso de *deshistorización*.

superioridad, el de *vergüenza*, o el de *rencor* hacia el pasado. Veamos algunos de ellos con algo más de detenimiento.

I. Vergüenza hacia el pasado

En la Ilustración, la idea de progreso se había construido sobre presupuestos exclusivamente *positivos* (en tanto que *buenos*), para la sociedad. Se pensaba que el *imperio de la razón*, de la *ciencia*, de la *libertad* o de la *justicia* (y del resto de componentes de la atmósfera *ilustrada*) terminaría por conducir al ser humano a un estadio de plena *felicidad*.

Por eso, como ya hemos explicado, para el grupo de *enciclopedistas* que fraguaría el cuerpo teórico de esta *Revolución del Dominio*, las leyes, el credo y la cultura de los tiempos pretéritos debían ser superadas. Pero lo más novedoso y destacable de ellos, fue que ese ciego *optimismo* y *exaltación del futuro*, tan propios de la Ilustración (e incluso de la *modernidad*) irían acompañados de un profundo desprecio hacia el pasado. La *historia* (en especial los mil años de Edad Media) se convertía en ellos en un motivo de *vergüenza*, en un relato deleznable, en una fuente de repugnancia y malestar causada por las injusticias o desastres que se habían provocado en nombre de la fe, o de ideas y tendencias irracionales.[901]

En concreto, esta situación puede ser entendida como un sentimiento de "**vergüenza hacia el pasado"**, otro de los sentimientos negativos hacia la historia que ha sido señalado como uno de los fenómenos propios de la *deshistorización*.

[901] Son conocidas las palabras de Walter Benjamin obre la enigmática pintura de Paul Klee, "*Ángelus Novus*", que podemos relacionar con el tema que ahora nos ocupa: "*Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendida las alas. Y éste debería ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente, ruina sobre ruina, arrojándola a sus pies* […]" (MOSES, Stephane. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Cátedra, Madrid, 1997, p. 145). Al mismo tiempo, recomendamos los muy valiosos comentarios de Stephane Moses, sobre la visión de la historia de Benjamin, quien consideraba a la tradición como el principal vehículo de la *conciencia histórica*. (Ibid., pp. 123-153).

Esa *vergüenza ilustrada*, que se acrecentó a partir de las "*Guerras Mundiales*"[902], supuso un claro antecedente del fenómeno que hoy continua vigente, aun con más fuerza si cabe, que en nuestro periodo de estudio.

El sentimiento de *vergüenza hacia el pasado* es ciertamente problemático. Provoca una desvinculación y del hombre con su *memoria histórica*[903]. Son varios los motivos que lo posibilitan, como el desconocimiento histórico o la falta de capacidad crítica para analizar la propia circunstancia desde la que se promueve ese desprecio. Este sentimiento de *antipatía* o *vergüenza* impide que la persona reconozca el valor lo pretérito así como su integración dentro de la trama histórica.

II. Sentimiento de superioridad

La ruptura del hombre con el pasado que promueve esta línea de pensamiento, está hermanada con la idea de «*progreso*», con el par *moderno-antiguo*, y la convicción de que esa *palabra-talismán* que es el *adjetivo* de "*moderno*", es contradictoria *in termini* con el concepto de «*positivo*», pues como hemos podido observar, en el proceso francés que hemos explicado, el *pasado* sería observado desde postura *soberbia* y entendido con la misma connotación negativa[904]. Lo *antiguo* (lo instalado en el pasado) era entendido entonces, y lo sigue siendo

[902] Un tema tratado por Todorov en: TODOROV, Tzvetan. *La experiencia totalitaria*. Galaxia Gutemberg. Barcelona, 2010, pp. 296-298.

[903] Sobre el desinterés que genera ese sentimiento de vergüenza, Tzvetan Todorov ha apuntado un argumento a tener en cuenta, aunque –según lo vemos- requeriría de importantes matizaciones así como de la directa refutación de algunas de las premisas que el autor emplea. Según explica, la *memoria histórica* es más débil en Europa que en Estados Unidos debido a que el sentimiento de vergüenza por los desastres cometidos es mayor en nuestro continente. Dice Todorov que los europeos sabemos que *"nuestros estados han sido responsables de decisiones políticas catastróficas, de la instauración de dictaduras, de la explotación de pueblos sometidos*", mientras que los norteamericanos carecen de ese peso histórico. Así mismo, achaca un mayor sentido crítico a los europeos, debido a que "*tenemos más presente nuestro pasado inmediato*". (TODOROV, T. *El miedo a los bárbaros*. Op.cit., pp. 267-270).

[904] Sin duda, son valiosas las apreciaciones que el sociólogo Piotr Szompka hace a este respecto (el giro al *antitradiconalismo* que se produjo en nuestro periodo de estudio, así como sus motivaciones) en: SZOMPKA, Piotr. *Sociología del cambio social*. Alianza, Madrid, 2005, pp. 87-91.

ahora, como algo obsoleto, debilitado, inútil (e incluso nocivo) que es necesario superar.

Como sabemos, el generalizado fervor optimista en torno a la idea de *progreso* tan característico de la Ilustración comenzaría a resquebrajarse a finales del siglo XVIII (de ahí la aparición del *romanticismo*), y en el siglo XIX se desmoronaría. En el siglo XX, tras las guerras mundiales, quedaría pulverizado. Sin embargo, sobreviviría en algunos frentes. Por ejemplo en el *cientificismo*, que hoy sigue cabalgando y del que luego hablaremos. Y por supuesto, también quedan reminiscencias de aquella ilusión progresista y de superioridad respecto del pasado en los ámbitos sociales, políticos, artísticos o culturales. Ciertamente, como dice Amin Maalouf, hoy "*miramos los tiempos antiguos con una condescendencia que visto nuestro comportamiento actual, no tiene justificación posible*".[905]

De esa extendida pretensión de que somos superiores a nuestros antepasados[906], deviene la consiguiente tentación de hacer «***tabula rasa***» con el pasado, otro de los fenómenos característicos de la *deshistorización,* que se basa en la idea de que el *pasado* (que será entendido como obstáculo, limitación, fealdad) es un elemento que es necesario derruir para cimentar de nuevo cualquier constructo de nuestra cultura y en última instancia la civilización[907]. Un fenómeno que, como ha explicado Ortega, sigue completamente vigente en nuestros días:

[905] MAALOUF, Amin. *El desajuste en el mundo*. Alianza, Madrid, 2006, p. 77.

[906] Sobre este asunto, también se ha pronunciado el filósofo rumano Emil Cioran en "*Bréviaire des vaincuns*" (1944). Veamos un fragmento: "*Nuestras verdades no valen más que las de nuestros antepasados. Tras haber sustituido sus mitos y sus símbolos, nos creemos más avanzados, pero esos mitos y esos símbolos no expresan menos que nuestros conceptos.* […]. *No tenemos ninguna ventaja sobre nuestros antepasados o sobre nuestros predecesores más recientes, siempre se ha sabido todo al menos en lo que concierne a lo Esencial*". (CIORAN, Emil. *Breviario de la pobredumbre*. Taurus, Madrid, 1972, pp. 157-158).

[907] "*La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos"*, dijo Marx, como justificación de por qué es necesario hacer tabula rasa con *el lastre* del pasado. MARX, Karl. "*18 Brumario de Luis Bonaparte*" en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich *Obras Escogidas*. Tomo I. Editorial Progreso, Moscú, p. 95. Esta edición de carácter internacional lanzada por la URSS, fue publicada en tres volúmenes, atendiendo a tres periodos que abarcan los trabajos de Marx y Engels entre 1845 y 1895. Se encuentra disponible *online* en la plataforma www.marxist.org.

"*Es decir, que el hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las antiguas, o dicho viceversa, que el pasado íntegro se le ha quedado chico a la humanidad actual. Esta intuición de nuestra vida de hoy, anula con su claridad elemental toda lucubración sobre decadencia que no sea muy cautelosa. Nuestra vida se siente, por lo pronto, de mayor tamaño que todas las vidas. ¿Cómo podría sentirse decadente? Todo lo contrario: lo que ha acaecido es que, de puro sentirse más vida, ha perdido todo su respeto, toda la atención hacia el pasado. De aquí que por vez primera nos encontremos con una época que hace tabla rasa de todo clasicismo, que no reconoce nada pretérito posible, modelo o norma, y sobrevenida al cabo de tantos siglos sin discontinuidad de evolución, parece, no obstante, un comienzo, una alborada, una iniciación, una niñez*".[908]

III. Sentimiento de rencor

Aunque de manera superficial, durante nuestro análisis histórico hemos comentado que el *proceso de secularización* se extendió por Occidente a lo largo de toda la Edad Moderna. Como hemos dicho, la *secularización* puede ser comprendida como un efecto coherente con toda la inercia histórica proyectada por la *mentalidad burguesa*.

Sin embargo, sí solamente atendemos las claves de interpretación que nos ofrece la *mentalidad burguesa,* resulta muy complicado entender el «*rencor»*, la violencia hacia el pasado, que proyectó el proceso revolucionario francés y que se expresaría en toda su magnitud en la tendencia *anticristiana*.

En Francia, la Iglesia y la *tradición cristiana* se convertirían para este tipo de pensamiento en enemigos que había que derribar a toda costa. El *anticristianismo*

[908] ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. Op.cit., p.155.

constituía un rechazo sistematizado a la historia de Occidente, así como una agresividad contra todo lo que hemos sido.[909]

Hoy sigue ocurriendo lo mismo. En los países occidentales, hoy no se matan a miembros del clero, ni se les agrede físicamente. Sin embargo, sí hay una patente violencia hacia todo lo que se perciba como católico y que es ejercida desde los medios de comunicación, y las ideologías de izquierda[910] sino desde comentarios que, en principio, no tienen ninguna intención de posicionarse de manera política. Es decir, hay una generalizada agresividad hacia lo cristiano.

> *"Un europeo puede no creer en la verdad de la fe cristiana, pero todo lo que dice, crea y hace, surge de su herencia cultural cristiana y sólo adquiere significado en relación con esa herencia".*[911]

Hace un momento nos preguntábamos dónde podía radicar el fanatismo *anticrististiano* de la línea *revolucionaria* del *Dominio*. Así mismo, un poco más atrás (en el epígrafe titulado "*Historia y retórica*") decíamos que los

[909] Nuestra civilización europea es *por* el cristianismo y *en* el *cristianismo*. El sentido y significado de lo que somos están inscritos en él. Por supuesto, no se trata de hacer una ingenua apología del cristianismo con la necia pretensión de que todo el mundo se convierta. Se trata de inculcar un respeto hacia el elemento fundador de lo que somos. No querer reconocer a tus padres, es no querer tu historia. Como ha dicho Christopher Dawson *"No debe olvidarse que la unidad de nuestra civilización no se apoya solamente sobre bases seculares y sobre los adelantos materiales de los cuatro últimos siglos. Hay en el mundo europeo tradiciones más profundas, y debemos ahondar debajo del humanismo y de los triunfos superficiales de la tradición moderna si queremos topar con las fuerzas cardinales, a la par sociales y espirituales que contribuyeron a forjar Europa"*. DAWSON, Christopher. *Los orígenes de Europa*. Rialp. Madrid, 2007, p. 266.

[910] En cualquier caso, como ha indicado Christopher Dawson: "*Los estudios individuales más detallados y las narraciones de casos de esta investigación dan la impresión de que la verdadera causa de la irreligiosidad moderna no es intelectual, ni se debe a la influencia del comunismo ni del anticristianismo dogmático. Se trata de mera indiferencia: el paganismo práctico de la gente que no ha pensado nunca profundamente sobre este asunto, o acaso sobre ningún otro, y que no ve que el cristianismo pueda tener ninguna importancia*. […] *La verdadera amenaza para el cristianismo, y aun para el futuro de la cultura occidental, no está en la hostilidad racional de una determinada minoría; sino en la existencia de una gran masa de opinión que no es antirreligiosa, sino subreligiosa", de forma que ya no tiene conciencia de ninguna necesidad espiritual que el cristianismo tenga que satisfacer*" (DAWSON, Christopher. *El vacío religioso de la cultura moderna*. Rialp, Madrid, 1988, p.126).

[911] (ELIOT. Thomas S. *Unidad de la cultura europea*. *Notas para la definición de la cultura. Instituto de estudios Europeos y Ediciones*. Encuentro, Madrid, 2003, p. 122). La cita ha sido extraída del gran trabajo de investigación doctoral que sobre este autor británico ha realizado la profesora Carmen Romero Sánchez-Palencia de la Universidad Francisco de Vitoria (ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA, Carmen. *Tradición y modernidad en Thomas Stearns Eliot*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2012).

revolucionarios tendían a la instrumentalización política del pasado teniéndolo *a la mano*; es decir, empleándolo como «*chivo expiatorio»* para descargar sobre él su propia culpa y su impotencia ante los obstáculos que presentaba la propia situación vital.

Se nos ocurre una posible relación entre estas dos ideas, que pasa por René Girard y su conocido trabajo "*La violence et le sacré*" (1972). Dice el pensador francés que:

> *"Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a la caza ciega del chivo expiatorio. Instintivamente se busca un remedio inmediato y violento* [...] *Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse".*[912]

A la comunidad en crisis, le resultará tranquilizador y positivo descargar de manera unánime su *violencia* o *rencor* acumulados sobre el enemigo único o chivo expiatorio. Y, al menos por un tiempo, gracias a esa suerte de *catarsis*, volverá la *calma*. Si bien, se entrará en un círculo vicioso de *violencia*, que nunca se agotará.

> *"Allí donde unos instantes antes habían mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos aislados entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, la víctima propiciatoria".* [913]

Durante toda la *modernidad*, el *cristianismo*, (y en especial el *catolicismo*), fue empleado como lo que Girard denomina "*víctima propiciatoria*". Esa violencia se focaliza desde el mismo núcleo aquella que aconteció en Francia. La tesis

[912] GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1995. p. 88.

[913] Ibid.

girardiana nos resulta de una ayuda inestimable para poder entender un acoso tan irracional como el acontecido allí.

En cualquier caso, todavía podemos ir un poco más lejos partiendo del concepto de la interpretación *girardiana* que acabamos de presentar. Según pensamos, el *chivo expiatorio* de los revolucionarios franceses no fue sólo la Iglesia católica, sino todo el *pasado* mismo.

Se convertiría el *pasado* bajo el prisma *revolucionario* en una inmensa víctima propiciatoria. A nuestro juicio, en nuestros días, esta tendencia, que según Girard es propia de las comunidades en crisis está muy presente. Al hombre occidental medio con frecuencia parece resultarle mucho más fácil tirar piedras contra el pasado, señalarlo con el dedo acusador, que asumir su propia responsabilidad a la hora de construir un mejor presente. A menudo se hacen verdaderos aquelarres colectivos contra el pasado, al que se ataca de manera furibunda con objeto de lograr la propia purificación o exculpación.

No puede existir historia desde este prisma *desmemorizante*, en el que el hombre occidental mata al padre (el pasado común) para intentar aplacar las tensiones entre ambos. Una opción semejante hace imposible el presente y el futuro. Dice Girard que *"la monstruosidad de Edipo es contagiosa, se extiende a todo lo que engendra*"[914]. Siguiendo la analogía, podemos afirmar que el futuro de los revolucionarios franceses quedó manchado de esta violencia parricida, que nosotros hoy continuamos.

IV. Sentimiento de culpa

Por último, podemos trazar una nueva aproximación a la *génesis* de la *deshistorización* a partir de otro de los sentimientos *negativos* propios de la *Revolución del Dominio* y que sigue vigente en nuestro tiempo. Nos referimos al sentimiento de culpa hacia el pasado; que, aunque hablemos aquí de él, en

[914] GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. Op.cit., p. 83.

realidad es extensible a todas las líneas de pensamiento de nuestro contexto (y a todas las etapas de la historia).

El *sentimiento de culpa hacia el pasado*, está en íntima relación con los anteriores, y se caracteriza por la angustia que siente el hombre ante los daños que tanto él como el resto de su comunidad han cometido a lo largo del tiempo.

Para explicar la relación de este sentimiento con la *deshistorización*, nos apoyaremos en un razonamiento teológico trazado por Levinas. Nos cuenta este pensador en "*Les imprévus de l'historie*" (1992), que la historia ata a los hombres porque "*pesa*" y "*limita*", y al decir esto, se refiere a que la historia no es pura liviandad o frivolidad, como tantas veces olvidamos. Hablar de ella, pensarla, es tratar con lo *infinitamente comprometedor*. Y desde este punto de partida dice Levinas:

> *"La historia es la limitación más profunda, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana es sobretodo condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa por su destino. Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, se encuentra la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo, exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo de un destino, la recomience eternamente".*[915]

Sólo desde la mayor sinrazón, puede negarse que en seno de la *Revolución del Dominio*, así como en el resto de las que hemos hablado, hubo muchos grandes hombres que sentían auténticamente la voluntad de construir un nuevo mundo, un mejor futuro a partir de los errores pasados. Pero siguiendo el pensamiento de Levinas, el problema de los reformistas modernos, sería el de provocar la exclusión del *cristianismo* de nuestra civilización, ya que sólo desde él, puede el hombre *reconciliarse* con la historia y encontrar el *perdón* anhelado, la

[915] LÉVINAS, E. *Los imprevistos de la historia*. Op.cit., p. 26.

purificación que necesita. Concluye su razonamiento el magnífico filósofo lituano afirmando que el *cristianismo* rompe *la cadena de la culpa*, y permite al hombre su auténtica *redención,* así como un nuevo comienzo en el que todas las posibilidades son nuevamente íntegras[916].

Tenga o no razón Levinas (al fin y al cabo, su argumentación exige un acto de fe), el hombre actual parece haber cambiado casi por completo esa idea de *presente trascendental* cristiana por el fenómeno *deshistorizador* del «***adanismo***», por el cual el hombre pretenderá comenzar la historia desde cero. La mayor parte de occidentales de nuestros días, ya desvinculados del credo cristiano, no parecen en absoluto estar por la labor de cargar el *peso de la culpa* de la historia y convertir su existencia en trágica. Muy al contrario, el hombre actual intentará por todos los medios liberarse de esa *culpa* mediante un permanente esfuerzo -por contradictoria que esta afirmación resulte- por *olvidar*. Un olvido para el que ahora emplearemos terapias, medicamentos o las drogas necesarias, si el frenético ritmo de nuestra vida (que en unas pocas páginas trataremos) no es capaz de proporcionarlo por sí mismo.

Otro enfoque sobre la manera en la que Occidente ha intentado expiar su sentimiento de culpa, es el que ofrece Finkielkraut en "*La défaite de la pensee*" (1987). Según este autor, nuestro modo de purificación, ha venido de la mano de nuestras políticas universalistas y un aperturismo disoluto:

> "*Al ajustar las cuentas a su propia tradición, se esfuerzan en disipar la ilusión de dominio total en que durante tanto tiempo se ha complacido Europa. En contra del yo-colectivo, toman sin vacilar partido por el no-yo, el procrito, el excluido, el hombre de fuera. Quieren rehabilitar al*

[916] "*La Cruz libera, y por medio de la Eucaristía que triunfa sobre el tiempo, esa liberación se realiza cada día. La salvación que el cristianismo aporta, equivale a la promesa de recomenzar lo definitivo que la fuga de instantes cumple, de superar la contradicción absoluta de un pasado subordinado al presente, de un pasado siempre cuestionado, siempre puesto en tela de juicio. De este modo proclama la libertad y la hace posible en toda su plenitud. No sólo es libre la elección del destino. La elección cumplida no se convierte en una cadena. El hombre conserva la posibilidad –sobrenatural, ciertamente, pero realizable y concreta- de rescindir el contrato por el que se encuentra libremente comprometido. Puede recobrar a cada instante su desnudez de los primeros días de la creación. Esa reconquista no es fácil, puede fracasar*". (LÉVINAS, E. *Los imprevistos de la historia*. Op.cit., pp. 27).

extranjero: he ahí por qué abolen cualquier comunidad de conciencia entre los hombres".[917]

Una tendencia de "*pensamiento descolonizador*", que dice Finkielkraut ha arribado en una "*pedagogía de la relatividad*", engañosa y peligrosa en grado sumo. Ciertamente, la *deshistorización* parece fatalmente enramada en la debilidad en la que en ciertos aspectos están instaladas nuestras sociedades por culpa de la zozobra que el peso de la historia nos causa. Un asunto, en cualquier caso, vinculado con nuestras inclinaciones universalistas y que, desde otras perspectivas, seguiremos atendiendo a continuación.

4.2 DOMINIO DE LA HISTORIA

Junto a la ruptura con el pasado, la *Revolución del Dominio* conduciría en un nuevo modo de relación con la *historia-ciencia* basado en la *«manipulación»* de ésta y de la «*verdad histórica*». Con la *Revolución del Dominio*, la historiografía se politizará al extremo[918], convirtiéndose en muchos casos en un producto sectario y utilitarista, así como en un artificio calculado y mediatizado por completo.[919]

En definitiva, el conocimiento histórico, se convertirá en un objeto o instrumento. Henos aquí, por tanto, con otra serie de fenómenos propios de la *deshistorización*, que tienen como objetivo la «***manipulación histórica»***.

[917] FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*. Anagrama, Barcelona, 1990, p. 69.

[918] El trabajo de Richard Johnson, profesor de la Universidad De California (Berkeley) nos puede servir de buena introducción al tema. JOHNSON, Richard. *Making histories. Studies in history writting and politics*. Roudledge, London, 2007.

[919] ASCOUGHT, Richard. "Historical Memory and the Manipulaton of History". *Religion and Teology*, 15, 3-4, (2008), pp. 280-303.

I. Universalismo

Para comenzar este epígrafe, quizás sea preciso que aclaremos que con «*universalismo»* nos referimos aquí a una homogenización artificial, fraudulenta y perniciosa de los valores e ideas sobre las que se constituye las estructuras de una cultura. Además, no hay que confundir, aunque sean próximos, *universalismo* con *«globalización»*; pues este segundo concepto está más unido a factores socioeconómicos (obsérvese, por ejemplo, que los llamados "*movimientos antiglobalización*" son de carácter *universalista*). Tampoco se debe interpretar de nuestras palabras que nos decantemos por un *particularismo* recalcitrante, y neguemos la posibilidad de que existan valores humanos universales o la de un horizonte humanístico común que siempre y en todo momento sea capaz de orientar al hombre. A nuestro juicio es posible, pero el camino para llegar a ellos y, sobre todo, para hacerlos verdaderamente universales, es muy distinto al que esta *línea* francesa del pensamiento ha implementado en nuestro modo de vida.

Dice Finkielkraut que "«*todos» es la gran palabra del siglo XIX*"[920]; y aunque tiene toda la razón podríamos completar la frase diciendo que "*para los franceses fue más grande aún*". Como hemos visto, la pretensión de forjar una cultura (un modelo político, social y artístico) sobre principios y valores universales, es decir, sobre la abstracción total[921], fue una constante del pensamiento *racionalista* del que aquí hemos hablado.

En otras palabras, la llegada de la *Nueva Era* ilustrada, para ser coherente con sus propias directrices *racionalistas*, necesitaba de un modelo universal de civilización. Un modelo que, de distintas formas, tanto los *enciclopedistas*, como los *sans-culottes o* Napoleón, intentaron instaurar -y desde cierta perspectiva lo consiguieron-.

[920] Finkielkraut, Alain. *Nosotros los modernos*. Encuentro, Madrid, 2006, p.175

[921] El argumento central de la famosa crítica de Burke a los "*Derechos del hombre y el ciudadano*" consistía precisamente en que éstos eran una pura abstracción. De ahí, el irónico comentario de este autor, que decía que a diferencia de los franceses, en Inglaterra sólo se hacían derechos para los ingleses y no para toda la humanidad. (BURKE, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Rialp, Madrid, 1989).

El problema principal del *universalismo ilustrado*, es que su pretensión se ve en permanente conflicto con la libertad individual, y más en concreto, con la auténtica democracia -no con el *democratismo*-[922]. Todo *universalismo* es una abstracción que *homogeniza* a los hombres y, por tanto, es un modo de *tiranía*.

Según lo entendemos, el *universalismo* que predicó la ideología franco-ilustrada, provocó un doble efecto sobre el *proceso de deshistorización* en forma de aporía. Por un lado, esta pretensión universal se apoya en la afirmación de la *igualdad* y de la *pluralidad* de ideas políticas, credos, opiniones o tradiciones (recordemos cómo fue alabada la palabra "*tolerancia*" en este contexto). Además, tal como lo hacen nuestras sociedades occidentales, ese *universalismo* consiste en admitir toda suerte de clima *multicultural.*

Pero por otro lado, la *razón* de la *universalidad* no deja de fundamentarse en un *exclusivismo*, que en este caso es el que afirma la pluralidad misma. Es decir, esa pluralidad sólo puede ser desde la particularidad en la elección de los criterios y las reglas del consenso, que, al fin y al cabo, consisten en reglas particulares determinadas por aquellos que aprueban el consenso.[923]

Por igual motivo, la *universalización* de los valores que se defienden lleva implícita la problemática de que los "*Derechos universales del hombre*", que son una invención (con intencionalidad jurídica) netamente occidental, no pueden sólo ser de Occidente, si no, no serían universales.[924] En esa actitud de moral colonizadora, también se mueve la retórica *racionalista*, porque la verdadera

[922] Un «*democratismo*», o *sucedáneo democrático*, que nos está haciendo perder progresivamente fuerza política, y nos somete cada vez más al yugo del Estado: "*La democracia posmoderna ya no es sólo una democracia débil, sino que se puede afirmar que se trata de una forma de neutralización férrea de las instituciones representativas. Se trataría entonces de una contención aplastante de los procesos de toma de decisiones por parte de los ciudadanos. Los acuerdos corporativos y las estrategias políticas centradas en arreglos organizacionales, desplazan la legitimidad democrática hacia el grave problema de la legitimidad del Estado*". (MUÑOZ, Blanca. *La cultura global. Medios de comunicación, cultura e ideología en la sociedad globalizada*. Pearson Educación. Madrid, 2005, p. 288).

[923] Como ha indicado el profesor judío-iraquí, Elie Kedourie: "*El estado nacional pretende tratar a todos los ciudadanos como miembros iguales de la nación, pero este principio que suena tan bien, solo sirve para disfrazar la tiranía de un grupo sobre otro*" (KEDOURIE, Elie. *Nacionalismo*. Alianza, Madrid, 2015, p. 188).

[924] BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Op.cit., p. 120.

asunción de los preceptos *universalizantes*, requeriría que Occidente (la civilización que los propone y vigila) estuviera dispuesta a renunciar a los mismos principios desde los que proyecta esos derechos.[925]

En las sociedades actuales, estas aporías rompen sus olas en diversas direcciones, y varias de ellas se conectan de manera directa con la *deshistorización*.

En este clima de *«multiculturalismo» homogenizante* e *igualitarista* (esto es, con visos *universalistas*), y que además se implementa mediante la *coacción*, la *dimensión histórica* del hombre occidental también se ve gravemente agredida.

El motivo es sencillo. La *historia-realidad* queda fragmentada en esta *universalización* idealista y forzada, en donde cada historia particular y cada relato se integran en una masa informe en la que todo contenido histórico posee, *a priori*, el mismo valor y está al mismo nivel. En esta pretensión demagógica de universalidad, dirigida y vigilada, se anula la posibilidad de un relato articulador que dote de unidad a nuestra civilización. Según Finkielkraut:

> *"Cuando cultura se identifica con lo que ya está ahí, y cuando todas las experiencias de la realidad son consideradas igualmente históricas, igualmente ficticias, igualmente válidas, ya no queda cultura general, sin una pululación de identidades particulares ligada por la cultura común de los aparatos, de las normas, de las reglas, de las operaciones en vigor en el universo de la técnica y del mercado. Nuestro tiempo reemplaza esta ascensión sin fin que es la «cultura animi» por la horizontalidad sin fin de las prácticas culturales, y no concede la estampilla de la universalidad más que a la batería de pericias que requiere la razón instrumental".* [926]

Además, el afán *universalista* en el seguimos estando inmersos, que es diluyente, desintegrador, con frecuencia genera una dramática pérdida su identidad y por

[925] Un compromiso que, como dice José A. Pérez Tapias, "*obliga a Occidente a renunciar a lo mejor de su cultura*". (PÉREZ TAPIAS, José A. "*Identidades particulares y derechos humanos universales*" en VVAA. *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid, 2000).

[926] FINKIELKRAUT, A. *Nosotros los modernos.* Op.cit., p. 154.

tanto, de sentido en las sociedades occidentales. Al hombre de nuestro tiempo parece resultarle cada vez más complicado sentirse partícipe en un relato colectivo y una *dirección común*. Por ello, como han indicado diversos especialistas, un nuevo fenómeno que está aconteciendo es el del regreso del individuo a la vida en nuevas comunidades o colectivos con objeto de reforzar la *identidad*. Si bien, esta suerte de filiaciones –de ciertos tintes *románticos*-, además de no suponer una verdadera solución, en ciertos casos pueden resultar fatales para el individuo que se suma a ellas, debido al carácter iluso, errático e incluso perverso de muchas de las comunidades que se ofrecen como salvadoras.[927]

> *"Se trata de una vuelta con* [...] *vanas pretensiones de recuperación del paraíso perdido, que adquiere con muchas frecuencia el perfil patológico de la inmersión despersonalizadora en un grupo que arrope y dé seguridad a costa de lo que sea".* [928]

Una ausencia de *identidad*[929] y unas medidas generalmente artificiosas que, además de a nivel individual, también encontramos dentro de nuestras sociedades en grandes colectivos que, perdidos en ese *multiculturalismo*[930] imperante, están necesitados de arraigo y orientación.

---

[927] Se pueden consultar y ampliar todas estas reflexiones en: TOURAINE, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes.* Op.cit., pp. 31-75.

[928] GÓMEZ GARCÍA, Pedro. "*Las desilusiones de la identidad. La étnica como seudoconcepto*" en, VVAA. *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid, 2000, p.79. Este libro ha sido coordinado por el citado Pedro Gómez García, que es catedrático de Filosofía de la Universidad de Granada.

[929] "*A parte de las múltiples identidades de género, edad, religión, educación y ocupación, las identidades étnicas aparecen cada vez más prominentes como vínculos de grupo, y los conflictos entre grupos por cuestiones étnicas, lingüísticas o religiosas parecen ser la fuente de identificaciones culturales/políticas*" (BELL, Daniel. *Retorno al final de la ideología*. Madrid, 2015, p. 158).

[930] Sería un completo error entender que con nuestras palabras neguemos el valor de los ámbitos multiculturales, o lo positivos que éstos resultan para la vida humana. Una vivencia adecuada de la *multiculturalidad*, como ha señalado Hannah Arendt en "*The promise of Politics*" (1935), enriquece nuestras sociedades en todos los sentidos: "[…] *cuanto más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo*". (ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Alianza, Madrid, 2015, pp. 203). Lo que negamos es el «*multiculturalismo*», como un imperativo forzoso que se impone en una sociedad, como u *a priori* o ley inamovible que hay que aceptar a cualquier precio, y menos aun en su versión dirigida y vigilada por los intereses políticos y económicos. A nuestro juicio, con la, a

I. Crítica histórica y propaganda

En ningún caso se puede decir que los *enciclopedistas* franceses de los que hemos hablado en la *Revolución del Dominio*, querían olvidar la historia. Si los leemos, no veremos en ellos sino más que comentarios críticos hacia el pasado. Hablaban del pasado empleando distintos tonos, ya sea desde la soberbia, desde la superioridad o la rivalidad, ya el rencor o el sarcasmo, pero siempre hablaban de él. Lo tenían presente de manera constante.

He aquí una idea que antes ya hemos comentado pero sobre la que debemos volver desde otra perspectiva: esta línea de pensamiento, hoy presente por doquier, considera imprescindible tener el pasado siempre *a-la-mano*.

Y es que "*los filósofos*", así como los posteriores revolucionarios, se dieron perfecta cuenta de lo *práctico* que resulta mantener viva la crítica hacia el pasado. El motivo es que para ellos la mirada -eso sí, cribada y negativa- hacia el pasado era necesaria para tomar conciencia de los errores y carencias de otros tiempos y así, desde esa pretensión de superioridad, conseguir que el pueblo apreciara las bondades del nuevo camino que ellos proponían.

Por eso, en este «*progresismo*» francés, la idea de pasado no se perdía, al menos no del todo, pues en parte, se lo mantenía vivo para ofrecerlo en sacrificio y expiar la propia culpa, como se ha dicho. El pasado, se convertía en un *utensilio* al que, de *cuando en cuando,* había que volver para afinar la música de su retórica *progresista*[931]. Es decir, para animar al pueblo a abrazarse a su doctrina al tiempo que desalentarle en la búsqueda de otros senderos que ya fueron.

Esto nos puede hacer entender porqué ciertos grupos políticos, por ejemplo, se esfuerzan sobremanera por recordar ciertos acontecimientos selectivamente, que

---

menudo, tan mal entendida *multiculturalidad*, lo que hacemos no es respetar a las culturas, sino oprimirlas silenciosamente y vaciarlas dentro de nuestra atmósfera homogenizante; y, además, al hacerlo destruimos también nuestra propia cultura. Como ha dicho Arendt en el citado libro: "*La aniquilación no lo es solamente del mundo, sino que afecta también al aniquilador*". (Ibid).

[931] Por estas razón Collinwood dice que *"la perspectiva histórica de la Ilustración, no era propiamente histórica; en sus propósitos originales era polémica y antihistórica."* (COLLINGWOOD, R.G. *Idea de historia*. Op.cit., p.145).

se conviertan en sus manos en armas arrojadizas[932]. No miran el pasado ni con ánimo de *perdón*, ni de *comprensión*, sino de *utilización*. La Historia se convertirá, de este modo también, en una herramienta al servicio del fin político[933].

Esta tendencia ha provocado una deformación de la *memoria histórica* y una grave devaluación de la historiografía, ahora siempre bajo sospecha. Sometida la Historia a las guerras partidistas propias de los -malos- usos democráticos, el conocimiento del pasado, así como la interpretación del presente y los proyectos futuros, quedan también esclavizados por la *ideología*. Se convierte la Historia con demasiada frecuencia en un conjunto de salvas y proclamas que la masa fagocita, sin digerir, y eleva a la categoría de credo.[934]

II. Desmemorización

Comenzamos este epígrafe con un fragmento de Michael Burleight, quien ha relatado de esta manera cómo los desastres causados por el "*Terror*" de los republicanos revolucionarios, fue invertido mediante la distorsión de la verdad histórica.

> "*Consiguieron convertir la catástrofe de la Revolución en un mito impreciso y estimulante, sobre todo, minimizando, eliminando o*

[932] Cfr. REVERT, Bueno. *La manipulación de la historia como arma arrojadiza. La llamada «Guerra de Sucesión Española» y «la cuestión catalana»*. Ediciones MC, Valencia, 2015; LAFUENTE CORRAL, José Luis. *La corona de Aragón: manipulación, mito, historia*. Doce Robles, Zaragoza, 2014.

[933] Véase: RIKER, William. *The art of political manipulation*. Yale University Press, New Haven, 1986, pp. 67-81; CARDENAS LESMES, Rosa María. *La manipulación de la historia*. GNCS, Bogotá, 2009; ASCOUGHT, Richard. Bringing Chaos to Order. "Historical Memory and the Manipulaton of History". *Religion and Teology*, 15, 3-4, (2008), pp. 280-303.

[934] Como resulta obvio, esa manipulación de la historia también está presente en trabajos de índole académica cuya misión es, justamente, la de analizar y criticar la manipulación del pasado. Una paradoja que, además de hacer que la historiografía se *ideologice* (en el peor sentido que puede tener esta expresión), hace aún más ardua la tarea de frenar la *deshistorización*. Véase un (mal) ejemplo en: DEL TESTA, David. *The failure of silence and the Manipulation of Memory. How Spain´s pact of oblivion has failed to rind the country of its troubled past*. Bucknell University, Lewisburg, 2011.

> *justificando como desviaciones del noble ideal sus «episodios» más sanguinarios, como el Terror, un proceso en el que fueron cómplices evidentes los grandes historiadores de la República, algunos de los cuales ocuparon altos cargos, y que recuerda claramente acontecimientos posteriores de Rusia, aunque allí se tendió a fusilar a los historiadores*".[935]

De hecho, en el París de 1789 una aproximación disidente con la interpretación revolucionaria, una lectura no alineada con el nuevo dogma, solía costar la muerte. Vemos en este ejemplo, cómo el conocimiento del pasado puede quedar hecho añicos en manos del afán de dominio.

La *manipulación del pasado* constituye uno de los mayores actos de dominio que el hombre puede cometer. Consiste en la *reescritura* o el *borrado* de la *memoria* atendiendo a una intencionalidad ideológica. Se trata de una modificación que suele estar proyectada sobre dos propósitos fundamentales:

- Destruyendo o modificando el pasado, se debilita la capacidad crítica del pueblo, y se evitan comparaciones que puedan resultar comprometedoras para el *gobierno* o *sistema* en vigor.[936]

- La modificación o borrado se hará de tal modo que legitime al *nuevo orden* político así como las medidas (por tiránicas que sean) que éste adopte. Es decir, el pasado se empleará como basamento ideológico.

La *manipulación del recuerdo* se encuentra en la *Historia Universal* desde el albor de las civilizaciones.[937] Pero en a partir de la *Revolución del Dominio*, se

[935] BURLEIGHT, Michael. *El poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Taurus, Madrid, 2005. p. 391.

[936] Para ilustrar este tema, véase, por ejemplo: VVAA. *History, memory and politics in Central and Eastern Europe. Memory Games*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013.

[937] Para hacer un recorrido histórico por la *manipulación del pasado*, recomendamos el libro de Olaf B. Rader, profesor de Historia de la Cultura de la Universidad Humboldt de Berlin "*Grab und Herrschaft. Politischer Totenkult von Alexander dem Groen bis Lenin*" (Verlag, Munich, 2003). Sin duda se trata de un buen trabajo introductorio al tema, de original factura y lectura amena, que, como su título indica, orbita alrededor de la utilización política de los restos mortuorios de distintos personajes ilustres de la historia de Occidente. Puede encontrarse publicado en castellano en: RADER, Olaf B. *Tumba y poder, el culto político a los muertos desde*

dotaría de un aparato inusitado a la maquinaria de *desmemorización*. Todo el arsenal retórico de los intelectuales ilustrados y los posteriores revolucionarios franceses, caracterizada, como hemos visto, por su habilidad para conectar con la masa social, se ponía al servicio de la *manipulación histórica*. Con el transcurso de los siglos, podemos constatar como a los recursos ya empleados en nuestro contexto de estudio (literatura, revistas, tertulias, panfletos), se han podido sumar al ejercicio de *control de la memoria* otras herramientas propagandísticas como programas televisivos o radiofónicos, documentales, películas, páginas web, etc.

La ruptura generalizada con el pasado de las sociedades occidentales, unida a la *cultura de masas*, posibilitan la manipulación hasta extremos insospechados; y los hechos nos demuestran que hoy es posible inducir hasta las falacias más disparatadas en los contenidos de la memoria colectiva.

A pesar de los logros y libertades alcanzados, la «*memoria colectiva*» sigue en Occidente conduciéndose por los rediles ideológicos de las castas políticas, los intereses económicos, y los promotores de nuevas o viejas ideologías.

El siguiente fragmento del profesor Pablo Sánchez León, nos muestra cómo interactúan las diferentes carencias motivadas por la *modernidad*, así como los rasgos del *pensamiento ilustrado* que perviven en nuestros días:

> "*La demanda de relatos forzadores de identidad a cargo de los grupos que coexisten en las sociedades multiculturales produce así en el agregado la difusión del culto a la verdad absoluta; a su vez, ésta ensalza el estatus de la retórica científica y de la autoridad de los expertos, fenómeno además en expansión con el fenómeno de una democracia de audiencia, dotada de una capacidad de manipulación informativa sin precedentes*". [938]

Alejandro Magno hasta Lenin. Siruela, Madrid 2006. Desde otro enfoque, también puede resultar de interés el siguiente trabajo de Georg Pesely, profesor de Berkely: PESELY, Georg E. *Thereamenes and Athenian Politics. A study in manipulation of history*. Berkeley University, Berkeley, 1983.

[938] SÁNCHEZ LEÓN, Pablo. "El ciudadano, el investigador y la democratización del conocimiento del pasado" en VVAA. *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*. Op.cit., p. 140.

En cualquier caso, se trata de una utilización de la historia provocada por una honda falta de respeto al pasado común. En su conocida obra "*Reflections on the Revolution in France*" (1790) nos lega Edmund Burke unas palabras perfectamente válidas para el tema que nos ocupa, así como para los tiempos en los que vivimos.

> *"Uno de los primeros principios, uno de los más importantes entre los que se consagran la república y sus leyes, es el de evitar que quienes poseen temporalmente su usufructo, se olviden de lo que han recibido de sus ancestros o de lo que deben a su posterioridad y actúen como si fueran dueños absolutos de ellas [...] Si se concediera sin reparos la facilidad de cambiar de régimen tantas veces y con tanta frecuencia como fluctuaciones se producen en las modas e imaginaciones, se rompería toda la cadena y toda la continuidad de la cosa pública. Dejaría de haber vínculo alguno entre una generación y la otra. Los hombres apenas valdrían más que las moscas de un verano".*[939]

III.Control del futuro

Acabamos de ver que el pensamiento dominador, lejos de pensar la *historia* como algo *inútil*, comprende bien las posibilidades que ésta ofrece para controlar a los hombres. Pero estos afanes que manipulan el pasado para dominar el presente, pueden ir aun más lejos, pues en sus planes tiene perfecta cabida la idea de controlar el futuro[940]. Es decir, a este tipo de *pensamiento* no le basta con anular la

[939] BURKE, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Op. cit., p. 120.

[940] Román Cuartango explica así el proceso por el cual el *racionalismo* moderno llegó a la idea de que el futuro se puede (y se debe) moldear y dirigir: "*La Ilustración no trae consigo únicamente al hombre con la figura de una razón autónoma subjetivizada* [...] *sino que además lo entrega como idea y meta a la acción creativa de los hombres reales que habitan en la tierra. Y en esa empresa la historia juega un importante papel, en la medida de que ella no remite únicamente a algo constatable, sino sobre todo a algo construible; algo que puede ser incluso planificado. [...] La época moderna descubre de este modo la historia como la autonomía racional que comprender la necesidad de la elaboración de un mundo de acuerdo con los requerimientos de su nuevo principio humano*". (CUARTANGO, Román. *Filosofía de la Historia. Lo propio como tierra extraña.* Montesinos, Barcelona, 2007, pp. 21-22).

historia transcurrida sino que además intentará plantificar y dirigir los tiempos venideros.

Esa intención de dominio extremo, ya la encontramos en el enciclopedista Condorcet, quien, en su "*Esquise d´un tableau historique des progres de l´esprit humaine"* (1793-1794), tanteaba de esta manera la posibilidad de controlar y "*predecir*" el futuro desde un riguroso trabajo *racionalista*:

> *"Si el hombre puede predecir con seguridad casi completa los fenómenos de los que conoce las leyes; si incluso cuando éstas le son desconocidas puede, de acuerdo con la experiencia del pasado, prever con una gran probabilidad los acontecimientos del futuro, ¿por qué habrá de considerarse quimérica la empresa de trazar, con cierta verosimilitud, el cuadro de futuros destinos de la especie humana, según los resultados de su historia?".* [941]

La pregunta de Condorcet de si es posible la predictibilidad absoluta del devenir humano es el colmo del *afán de dominio racionalista*, pues en ella está la negación de la libertad humana así como la presunción de que el ser humano puede ser reducido a premisas racionales y estadísticas. El omnipresente principio de causalidad de la *lógica-axiomática* racionalista, les hace entender el mundo como una máquina cuyo pulso es posible controlar una vez se dispone de las variables oportunas. Pero la idea de Condorcet, lejos de haberse desechado, es la premisa sobre la que se construyen infinidad de análisis geopolíticos y sociológicos con fines estratégicos o mercantilistas -si es que hoy es posible distinguir a ambos-[942], para los que la historia no es muy

[941] Cita extraída de INNERARITY, Daniel. *Dialéctica de la Modernidad*. Rialp, Madrid, 1990, p 232-233. Innerarity encuentra la cita en CONDORCET, *Esquise d´un tableau historique des progres de l´esprit humaine*. J.Vrin, París, p 203. La obra ha sido traducida al español como "*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*". Disponible en Marcial Pons, Madrid, 2004.

[942] Además, semejante proyecto *condorcertiano*- la idea de que con un número suficiente de variables se puede realizar una predicción exacta del futuro- está siendo una idea recurrente en el género literario y cinematográfico de la ciencia ficción. En esa línea, por ejemplo, nos encontramos con la espléndida novela "*Fundación*", de Isaac Asimov (Debolsillo, Madrid, 2013), en la cual el genio de la matemática "*Seldon*" es capaz de predecir con precisión de cirujano el futuro de la humanidad a muy largo plazo. En cine, también nos encontramos con obras como "*Minority Report*", en la que nuestra sociedad será capaz de anticiparse a los crímenes antes de que

distinta a un laboratorio experimental, en el que se evalúan los resultados que proporcionan los ensayos y se extraen conclusiones.

Lo preocupante de estas intencionalidades (que emergen del mismo corazón del pensamiento *fáustico*, *abstractivo* y *dominador* del que hemos hablado), no reside en el temor a que consigan sus propósitos, sino el absoluto desprecio que demuestran por el ser humano muchos de ellos.

IV. La historia como «*Derecho*»

Al hablar de la "*Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano*" de 1789, así como alguna de las sucesivas, hemos señalado lo que nos parece una banalización y uso interesado de los principios fundamentales de la moral así como de la *dignidad del hombre*. Según lo entendemos, el valor de estos principios no debe residir en ningún documento sino en una asunción profunda de los mismos y en la relación trascendental con el prójimo. Este tipo de "*declaraciones de derechos*" son, al fin y al cabo, una consecuencia más de la *modernidad,* en la que los *Estados* se entenderán como un *marco jurídico* y no como una *unidad cultural*.

En el proceso de legislar lo que por definición es esencialmente ilegislable, ha terminado por verse también inmiscuida la *memoria histórica*. Hoy en Occidente las "*leyes de memoria histórica*" están a la orden del día y, por tanto, lo está la instrumentalización a gran escala de la memoria y la historiografía. Como ya advertimos en un trabajo anterior:

> *"El derecho a la memoria histórica podría concebirse, en terminología jurídica, como un derecho subjetivo –es decir, referido a cada sujeto o individuo- que debe existir con independencia de que sea reconocido por el derecho objetivo: esto es, por la ley (siempre partiendo, claro, de las tesis filosóficas ius naturalistas del derecho). Desde el ius positivismo, más estricto, en cambio, no existiría el derecho subjetivo a la memoria histórica*

se produzcan. O en la televisión, encontramos series como Fringe, en la que los avances informáticos podrán predecir estadísticamente los detalles más insignificantes de la vida social.

sin que lo reconozca primero el derecho positivo (o derecho objetivo). Una analogía brusca pero muy gráfica de tal enfoque sería decir que las personas no tienen derecho a la vida si no les es reconocido previamente por la ley. Pero como casi cualquiera sabe y siente, el derecho a la vida trasciende a la ley objetiva. En definitiva, el derecho a la memoria histórica es un derecho fundamental del hombre; que existe de suyo, sin necesidad de que sea reconocido por el derecho objetivo, dado convencionalmente por el propio hombre". [943]

Estas leyes de *memoria histórica* que, en principio, son constituidas bajo la pretensión de evitar el *afán de dominio* sobre la propia historia, no dejan de formar parte de la misma lógica y sistemática de aquello que pretende subsanar.[944] Todo ello nos conduce a la urgente pregunta (que no afrontaremos aquí) de si la *memoria* de un pueblo o nación, debe estar sometida a mecanismos legales de ningún tipo. Cuestión que al mismo tiempo nos conduce a otra –para nosotros- aun más relevante: el papel de la *educación* como ámbito de la enseñanza histórica.

V. Educación y Dominio

La *Revolución del Dominio* también nos mostró la relevancia que para esta línea de pensamiento tiene la educación. A partir de ella, la historia dentro de las aulas se convertirá en una sofisticada disciplina propagandística.

[943] ROMERO DÍAZ, Carlos L. "¿Qué es la memoria histórica?" en VVAA. *Historia y memoria en torno a los conflictos civiles del siglo XX*. Op. cit. p. 42.

[944] Sobre la problemática "*Ley de memoria histórica*" española, que tanta polémica ha suscitado durante los últimos años –debido a que está completamente politizada-, puede leerse, si se quiere conocer la postura de quienes la promovieron: VVAA. *La ley de memoria histórica a debate*. José. Cuadernos del CAUM, Madrid, 2007. En este breve trabajo, es posible conocer los argumentos que esgrimen José Antonio Moreno (Presidente del "*Foro por la Memoria*") y Emilio Silva (Presidente de la "*Asociación para la recuperación de la memoria histórica*"). En sus razonamientos, se identifican fácilmente la contradicción, la querencia por el control político, y la voluntad expresa de manipular la historia, que hemos señalado como características de la *Revolución del Dominio*.

> *"Los republicanos creían en la soberanía popular, siempre que estuviese ilustrada por el ejercicio de la razón crítica, lo que explica en buena medida su obsesión con la educación como panacea universal para los males de la sociedad. Consideraban que la sociedad y sus instituciones podían perfeccionarse ateniéndose a los principios del progreso, la ciencia y la racionalidad. Pensaban que los valores de la Revolución tenían validez universal y pretendían por ello imponerlos en el país y exportarlos al exterior".*[945]

Como vemos en el fragmento, la pretensión universalizadora del modelo francés buscaba su expansión a partir de la tarea educativa, pues con ella podría sembrarse la cosmovisión del esperado *nuevo orden*: tolerante, racional, justo, verdadero. Así mismo (y de nuevo nos encontramos con la paradoja), el sistema educativo pasaría a la criba de contenidos históricos y a eliminar sin miramientos aquellos política e ideológicamente adversos.[946]

Esta situación también seguirá en completa vigencia en nuestros días. De hecho, a nuestro juicio, uno de los mayores problemas de la *deshistorización*, radica en la educación, y lo hace de una doble manera:

- Una es que en la tendencia *universalista*, *plural*, *multicultural*[947], que se fundamenta en los principios de la tolerancia que permiten la vida en común, la *memoria histórica* se ha tornado problemática[948]. Desde el ámbito de la opinión y la experiencia personal, tenemos motivos para pensar que la enseñanza histórica ha recogido los traumas ilustrados y la visión de superioridad,

[945] BURLEIGHT, M. *El poder terrenal. Religión y política en Europa*. *De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Op. cit., p. 390.

[946] Cfr. FRIEDRIC, Daniel. *Democratic Education as a Curricular Problem. Historical conciussness and the moralizing limits of the present*. Routledge, New York, 2014.

[947] PELLENS, Karl. *Historical conciousness and history teaching in a globalizing society*. Lang, Frankfurt and Main, 2001.

[948] Sobre esta cuestión, resulta valiosa la siguiente obra: Cfr. VVAA. *Enseñanza de la historia y memoria colectiva.* CARRETERO, Mario; GONZÁLEZ Maria F. (eds.) Paidós, Buenos Aires, 2006.

culpa, vergüenza, o rencor hacia el pasado[949]. Si bien, estos comentarios necesitarían de su comprobación en una comparativa y análisis de cómo se afronta la didáctica histórica en las distintas naciones occidentales.

- Por otro lado, nos encontramos con una enseñanza de la historia muy activa en aquellos países o regiones de *tradición nacionalista* o con pretensiones independentistas[950]. En ellos, con frecuencia la historia se manipula y sesga sin ningún escrúpulo, con objeto de lograr, como antes comentábamos, los objetivos políticos que se persiguen.[951]

-

5. REVOLUCIÓN DE LA TÉCNICA Y DESHISTORIZACIÓN

5.1 LA DEVALUACIÓN DE LA HISTORIA-CIENCIA

El pensamiento *técnico-cientificista* que genera la *Revolución de la Técnica*, afectará a la historiografía de dos principales modos: en primer lugar, le privará de su verdadero estatuto científico; en segundo lugar, será reducida a la categoría de conocimiento considerado «*inútil*», recluyéndola al ámbito de la curiosidad. Veamos ambas consecuencias con brevedad.

[949] Un buen trabajo sobre la enseñanza de la Historia en contextos traumatizados por el pasado o sometidos por grandes tensiones políticas es el siguiente: VVAA. *History education and Post-Conflict Reconciliation*. Routledge, London, 2013. En este libro, en el que además se habla de nuestro continente, se insiste en la necesidad -que compartimos por completo- de que en las naciones que componen Europa, se dirijan los esfuerzos necesarios para producir libros orientados a la didáctica, así como asignaturas curriculares, que sirvan para comprendernos y reafirmarnos en nuestra identidad común y poder entonces proyectar verdaderamente nuestro futuro juntos. (Véase el capítulo "History as a proyect of the future"; Ibid., pp.165-175).

[950] CAJANI, Luigi y ROSS, Alistair. *History Teaching, Identities*, Citizenship. Trentham Books, London, 2007, pp. 47-82.

[951] Cfr. BERVERNAGE, Berber. *History, memory, and state-sponsored violence. Time and justice*. Rouledge, New York, 2012.

I. La *acientificidad* de la Historia

El impulso que dentro del contexto británico que estudiamos se le dio a la *ciencia experimental*, y la sensación de infalibilidad que este tipo de conocimiento ofrece (unida a toda la circunstancia sociopolítica de la época) condujo al *cientificismo* así como a una supremacía del *utilitarismo*.

En el *pensamiento técnico*, se produce una *desontologización* de la realidad, a partir de la cual ésta queda reducida a *materia* y *número,* y estos a su vez a *utilidad*. Como ha dicho Delfor Mandrioni:

> *"No es de extrañar que el predominio de la praxis sobre lo teórico permitiera la elaboración de una nueva imagen del mundo. En ella, la realidad pierde cada vez más el carácter sustante junto a aquellas propiedades objetivas y conformadoras de un orden ontológico, para convertirse en pura materia plástica de las intenciones calculadoras y utilitaristas del hombre. La patentización del ser se restringe en este nivel a meros cuadros relacionales operativos, mudables según las exigencias de un designio de transformación, previsión y domino".*[952]

En este clima que en el siglo XX terminaría por imponerse en Occidente al pensamiento histórico le resulta muy difícil su desarrollo. En la degradación del *utilitarismo* y el *cientifismo* ha inducido a la visión que se tiene de las ciencias, el conocimiento histórico quedará reducido a la consideración de conocimiento residual. En este sentido, podemos decir que, en parte, el «***fin de la Historia***» tuvo su origen la *Revolución de la Técnica* inglesa y el *empirismo* que la impulsó.

El *pensamiento técnico* y *cientificista*[953] ha provocado que la Historia sea cada vez más entendida como una *pseudociencia* o que se niegue por completo su *cientificidad.*

[952] DELFOR MANDRIONI, H. *El hombre y la poesía*. Op. cit., p. 24.

[953] Aunque, como dice Lyotard, la ciencia empírica, está absolutamente desasistida sin otras disciplinas consideradas por esa misma visión cientificista como «*no-históricas*»: "*El saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponer por sí mismo, y cae*

Ante este proceso se han ofrecido intentos de renovación historiográfica de corte positivista a partir de la inclusión de metodologías empiristas en el estudio histórico. Uno de los intentos más célebres fue el que en el siglo XIX acometió el alemán Leopold von Ranke, quien tenía la pretensión de construir una historia completamente *objetiva*, es decir, haciendo que la historiografía fuera tallada con las herramientas de la ciencia experimental. Si bien el enfoque de Ranke fracasó, desde el siglo XX y hasta el momento, podemos encontrar propuestas alternativas basadas en la intención hacer que la Historia esté en estrecha relación con otras disciplinas de carácter empírico o experimental (como la sociología, la economía o la estadística).[954]

Suele ocurrir con estas propuestas dos cosas. A menudo el equilibrio en ellas se rompe, puesto que la visión empírica termina por fagocitar a la comprensión histórica que *a priori* se proponen estos estudios. Se anula en estos trabajos la capacidad de relación y comprensión que, a nuestro entender, debe poseer todo trabajo histórico. Por otra parte, no se debe confundir que la *historiografía* se apoye en documentos y metodologías de carácter experimental con que el valor de la historiografía dependa de estos. La Historia comienza en el momento que un historiador quiere trazar un sentido tras consultar los materiales e ideas de los que dispone, pero el sentido no está en los documentos, sino que es el historiador quien lo *extrae* de ellos.

En cualquier caso, en el clima de *pensamiento técnico* y *cientificista*, el conocimiento histórico se convierte en marginal.

---

así en lo que condena, la petición de principio, el prejuicio". (LYOTARD, J.F. *La condición posmoderna*. Op.cit., p. 59).

[954] Sobre esta historiografía dice Carlos Aguirre Rojas, "*es ya muy claro que la vieja historiografía positivista decimonónica no es otra cosa que un cadáver viviente, que si bien sigue estando presente en muchas universidades y centros de investigación de todo el mundo, lo hace sólo porque sigue siendo alimentada y promovida desde los poderes políticos dominantes*". (AGUIRRE ROJAS, Carlos A. *La historiografía en el siglo XX*. Montesinos, Barcelona, 2004, p. 138).

II. La Historia como *dóxa*

La *Edad Dorada* de la *filosofía de la historia* y del *historicismo* decimonónicos pasarán (o, como veremos, al menos de manera parcial). Sin embargo, hoy seguirán perfectamente vigentes las consecuencias del cambio de paradigma científico y de visión del mundo que se desarrollaron en el periodo alemán del que hablamos. Con este proceso revolucionario, la *historia-ciencia*, por tanto, terminará comprendiéndose como una disciplina subjetiva, inestable e inútil, más propia del ámbito de «*lo curioso*», «*lo interesante*» o «*lo pintoresco*» que de lo sustancial. Tanto la «*conciencia histórica*» como la «*memoria histórica»* quedarán gravemente heridas gravemente por semejante concepción.

Las consecuencias sociales de esta atmósfera tan contraria a la Historia, la *inexactitud* natural a esta se confunde con *relativismo*. A nuestro juicio, se trata de una realidad social tan evidente que no necesita demostración. Si se nos permite este ejemplo, diremos que hoy es fácil que alguien que jamás haya leído un libro de historia pero que considere su opinión como más certera, intente rebatir a un catedrático de historia que hable en calidad de tal en cualquier foro público. Y es muy posible que, aunque el catedrático intente demostrar con «*planteamientos elaborados*» y «*pruebas objetivas*» sus razonamientos, estos sirvan de muy poco para convencer al crítico, pues la *mentalidad* de nuestro tiempo entiende que esas pruebas pertenecen a la *vía de la opinión* o *dóxa* [δόξα].

Sin embargo, en el caso contrario, basta con que un titular -sea el que sea y venga de donde venga- diga que un investigador, *instituto*, laboratorio o universidad del mundo han alcanzado cualesquiera resultados, éstos podrán ser considerados como *dogma de fe* y no habrá ánimo alguno por parte de una inmensa mayoría de refutarlos o someterlos a crítica.[955]

En ese *encantamiento* de la ciencia, la historiografía ya sólo pertenece al ámbito de la «*curiosidad»*. Mediante ésta, el conocimiento de la historia queda

[955] Como dice Finkielkraut, en nuestras sociedades hoy únicamente se excluye "*a la ciencia* [empírica] *y sólo a ella, de la Ley de la Relatividad*". (FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Op.cit., p. 105).

subyugado por lo anecdótico, lo frívolo o epidérmico. La *curiosidad* (que entendemos de un modo análogo al de Heidegger[956]) es nefasta para el conocimiento histórico, pues impide la comprensión.

Quedan los contenidos históricos, de la misma manera que los trabajadores de las fábricas de los que anteriormente hablábamos: aferrados a algún escueto proceso especializado, son ya incapaces de comprender el funcionamiento del sistema en el que operan.

Este es el motivo, por el que en nuestros días, a pesar de los innumerables libros y revistas de historia que se publican y venden cada año, de todos los documentales, series televisivas o películas históricas, la *deshistorización* sigue devorándonos. Que alguien, por ejemplo, tenga muchos conocimientos de la "*Segunda Guerra Mundial*" -algo muy habitual en nuestros días-, y conozca al detalle los nombres de los cazas norteamericanos y hasta el modisto que diseñó los uniformes de las SS (que por cierto, fue Hugo Boss) no sirve absolutamente de nada si no es capaz de integrar esos conocimientos dentro de un relato y un *sentido*. Son meros datos triviales, inservibles para alimentar una *memoria histórica* famélica y a la deriva.

Desde la curiosidad, suele decirse que la *Historia* "*es interesante*", pero también se dice desde la tácita convicción de que es *inútil*. Aunque la *historiografía* pueda ser muy interesante, incluso apasionante, en absoluto éste es su objetivo último. Desde una concepción frívola de *lo interesante*, nos quedamos en el mero entretenimiento, en el ocio más o menos enriquecedor, en el pasatiempo. El hombre que no es capaz de comprender que (lejos de ser un pasatiempo) la Historia remite siempre a él, a sus padres y sus hijos, a su pasado, presente y futuro, en definitiva, a su vida y la de todos, no entenderá nada.

La gravedad del conocimiento histórico es urgente y rotunda y hasta que de ello no se dé cuenta Occidente –y en especial, algunos países como España- estaremos destinados a la más terrible levedad.

[956] Véase "Parte I, Sección I, Subcapítulo 4.1, Epígrafe I".

5.2 PENSAMIENTO TÉCNICO E HISTORIA

En el proceso de la *Revolución de la Técnica*, podemos encontrar varios de los fenómenos más influyentes a la hora de comprender la «**pérdida de la conciencia histórica»**. En concreto, desde las manifestaciones propias de esta *línea de pensamiento* (tanto las que se dieron en el contexto que hemos estudiado como las que se siguen produciendo), es posible aproximarnos a la causa de los fenómenos causantes de la «**distorsión en la percepción temporal»** que padece el hombre de hoy. Recordemos que muchos de los autores citados en el capítulo titulado "*Análisis de los antecedentes*" ("*Parte I, Sección II*").

Como hemos tratado de explicar, la *técnica* esencialmente es un *hacer*; pero el *hacer* de la técnica es insaciable[957], siempre es acumulativo (como la industria, como el *capitalismo*, como el *hedonismo*). Por eso el *pensamiento técnico* también es acumulativo, y está permanentemente insatisfecho. Y por eso, esencialmente *no es histórico*, pues en él, el *pasado* siempre es visto como un elemento que permanente se ha de *superar*.

El motivo para insistir en esa *superación* o, mejor dicho, el argumento al que se agarra el hombre que intenta justificar esa insatisfacción permanente, es el de que el *rendimiento* o el *beneficio* se puede seguir optimizando. La posibilidad de progresión se entiende como infinita desde el *pensamiento técnico*.

El *tiempo* del ser humano queda reducido al instante y difícilmente se entiende en el plano temporal, salvo en una estrecha parcela del mismo. El tiempo se angosta y se agosta; adelgaza y se yerma[958]. Por eso decimos que por culpa del *pensamiento técnico* el hombre vive en la inmediatez. En este *pensar*, el tiempo se

---

[957] Esa es la razón, por el que "*uno de los principios de la industria es que nunca considera a los procesos de producción como definitivos o acabados. Su base técnico-científica es revolucionaria, generando así el problema de la obsolescencia tecnológica en periodos cada vez más breves*" "*Principios fundamentales de la industria*", en la web de la Universidad Miguel Hernández en: www.uhm.es.

[958] Dice Byun-Chul Han, que en la tecnología "*el tiempo se desboca*", y que "*el presente reducido y fugitivo la perfora*". (HAN, Byun-Chul. *El aroma del tiempo*. Herder, Barcelona, 2014, p. 27). El autor surcoreano acuña el término "*disincronía*" para referirse a la *dispersión* y *atomización del tiempo*.

fractura y la vida humana se dispersa, convirtiéndose en un conjunto de instantes y experiencias. Vemos aquí el fenómeno de la «**atomización del tiempo**»

La velocidad de los avances tecnológicos va en creciente aumento, y con ellos, los cambios que se producen en todas las esferas sociales de un mundo a imagen y semejanza de este modo de pensar técnico.

Esa dinámica del cambio provoca que la percepción que tiene el hombre de todo lo que le rodea sea de una creciente provisionalidad. Por eso, de manera acorde a la *aceleración* de la técnica, lo hace también la *obsolescencia*.

Sin duda, los *medios de comunicación de masas* así como la *era cibernética*[959] alientan la *obsolescencia* del conocimiento y los contenidos de la *memoria*. En el *pensamiento técnico* parece que todo lo que se resista a la dinámica del cambio, será motivo de sospecha. La permanente actualización se considera tácitamente casi como una *ley moral*. El hombre actual, está empujado a renovar de manera constante todo el repertorio material del que se rodea (teléfonos, electrodomésticos, ropa, decoración de su hogar etc.) aunque estos productos se encuentren en perfecto estado. Una tendencia también aplicable a lo inmaterial, pues, por ejemplo, los conocimientos *técnicos* o el lenguaje (argot) pronto se vuelven caducos. Al fin y al cabo, la sociedad funciona con los mismos mecanismos que los productos que nos rodean[960].

Todo ello, posibilita que cualquier contenido de la memoria también tenga un carácter de provisionalidad cada vez más breve.[961] Esto nos lleva a la idea de una

[959] Para José Gaos, a partir del siglo XX, el hombre occidental se adhiere de por completo "*al afán de la técnica por la dominación del mundo natural, humano y sobrenatural* […]. *La Cibernética es la prueba convincente de la extensión de la técnica plenamente consciente e ilimitada hasta lo sobrenatural mismo*". GAOS, J. *Idea del mundo*. Op. cit. p. 737.

[960] MARKUSEN, Simen. MYKLETUN, Arnstein. *The case for presenteeism*. IZA, Bonn, 2010.

[961] GLANZ, Jeffrey. "Ahistoricism and School Supervision. Notes Toward History" en *Educational Leadership*. 77, 35 (1997), p. 135. Un sencillo trabajo sobre el *presentismo* y el *ahistoricismo* en Estados Unidos: GUBSERA, Michael "The presentist bias. Ahistoricism, equity, and international development in the 1970s". *Journal of Development Studies*. 48, 12 (2012), p 1799-1814.

«vida atemporal» o ***«vida ahistórica»*** de la que algunos autores han hablado, tal y como hemos visto en la primera parte.[962]

Así mismo, esa *aceleración* hace que el individuo occidental entre en una frenética competición contra el tiempo, su día a día es una carrera de obstáculos en la que no puede permitirse *mirar atrás*. Está supeditado constantemente a no volverse obsoleto él mismo, a incrementar su rendimiento y eficiencia cual máquina, pues entiende que su valor como persona depende de ese mismo «*progreso*».[963]

La desazón del hombre por resultar *apto*, por seguir siendo una pieza útil dentro del dispositivo *capitalista* en el que está inmerso, generan en él una ansiedad inexpresable que en las últimas décadas se ha consensuado llamar estrés[964]. Es el estrés causado por la competitividad asfixiante, impuesta al sujeto que lo padece por la circunstancia en la que vive, así como por él mismo.[965]

Como anteriormente dijimos, vivir en el *primer mundo* significa plantear la vida como una contante contrarreloj; una extenuante pugna en la que nos obsesionamos por dominar o vencer al tiempo cosificado, cuando, sin embargo, nunca disponemos de él. En nuestro intento por someter al tiempo, *carecemos* de

---

[962] Martin Heidegger, Günther Anders, Fredecic Jameson, Byung-Chul Han, Jonathan Crary etc.

[963] "*Nunca había multiplicado tanto la humanidad sus medios para tratar de conseguir un dichoso equilibrio. Y tal vez nunca estuvo tan lejos de alcanzarlo. Hemos llegado incluso a perder la idea del fin al que todos esos medios deberían ordenarse normalmente. La rotación de la ardilla es cada vez más rápida, pero la aceleración no sirve absolutamente de nada mientras la jaula no tenga salida. El progreso, que debiera servir de puente, se ha convertido en prisión*". (THIBBON, Gustave, y LOVINFOSSE, Henri. *Solución social*. Tradere, Madrid, 2011, p. 43).

[964] Un trabajo que nos ha parecido inspirador en torno a esta cuestión es: GUIMÓN UGARTECHEA, José. *Globalización y salud mental. Un futuro incierto*. Eneida, Madrid, 2014.

[965] "*Cuando la distancia recorrida en una unidad de tiempo pasó a depender de la tecnología, de los medios de transporte heredados de la velocidad de movimiento, pudieron transgredirse. Sólo el cielo (o, como se reveló más tarde, la velocidad de la luz) empezó a ser límite, y la modernidad fue un esfuerzo constante, imparable y acelerado por alcanzarlo*. […]. *Gracias a su recientemente adquiridas flexibilidad y capacidad de expansión, el tiempo moderno se ha convertido, primordialmente, en el arma para la conquista del espacio* [...] *el bando activo y dinámico del combate, el bando siempre a la ofensiva: la fuerza innovadora, conquistadora, colonizadora. Durante la modernidad, la velocidad de movimiento y el acceso a medios de movilidad más rápidos ascendieron, hasta llegar a ser el principal instrumento de poder y dominación*". (BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad Líquida*. Buenos Aires, FCE, 1999, p. 16).

él más que en ninguna otra época. Por ello, este *inmediatismo* es también un **«presentismo».**[966]

Como es lógico, la *aceleración del tiempo*, y la *vida atemporal* o el *presentismo* son fenómenos que establecen pautas concretas en nuestra manera de entender la educación, las relaciones laborales, personales o familiares; elementos todos ellos, que ejercen como plataformas fundamentales para el desarrollo de nuestra «*dimensión histórica»*.

5.3 CAPITALISMO E HISTORIA

Al insertar este título aquí, no pretendemos afirmar que el *capitalismo* sea una creación inglesa, pues lo es de la *mentalidad burguesa* en la que el pueblo británico del siglo XVIII estaba completamente sumido, como la mayoría de países de Europa. Pero, como hemos indicado a lo largo de nuestro análisis, el crecimiento *capitalista* fue comandado por Inglaterra y el pensamiento anglosajón -el más hábil director que el *capitalismo* pueda encontrar-.

I. Globalización

La dinámica acumulativa del pensamiento técnico requiere de más extensión, que aquí se identifica como mercado (territorialidad y consumidores). De esta manera, no es sólo el *capitalismo* el que se expande sino también el mismo pensamiento técnico en el que éste está programado.

Este proceso homogenizante suele estar acompañado ideológicamente con la *universalización* de la que antes hablábamos, pero la *globalización*, como indicábamos, es una homogenización socioeconómica. El mundo, así como la vida humana, quedan reducidos al «*número*», al «*cuánto*», un prisma en el que a

[966] Sobre el «*presentismo*» y las consecuencias que esta «*distorsión temporal»* generan en el hombre, el historiador francés François Hartog, ha realizado un muy valioso trabajo (lamentablemente no editado en castellano): HARTOG, François. *Régimes d´historicité: présentisme et expériences du temps*. Seuil, Paris, 2003.

todas luces la *conciencia histórica* encuentra serias dificultades para desarrollarse[967].

La *globalización* es la *imagen del mundo* propia del *capitalismo*, o la que resulta necesariamente de éste. El *capitalismo* no puede existir sin homogenizar la política, los modos laborales, la necesidad del consumo y del dinero, los anhelos del hombre, y por supuesto, la cultura y las identidades.

Por eso, el *capitalismo* crea un imperio (liderado por Estados y multinacionales) en el que todas sus regiones se vuelven clónicas[968]; con él, por ejemplo, viajar a un país occidental cada vez será más parecido que hacerlo a cualquier otro. En el *capitalismo*, lo *singular* a menudo se vuelve *marginal*, o a lo sumo, como decíamos antes, *curioso*, *pintoresco.*[969]

Pero si algo queremos destacar del *capitalismo*, hijo de la *mentalidad burguesa* y del *pensamiento técnico*, es que se trata de la *creación* más poderosa de Occidente, así como su principal sostén[970]. Y como allí donde llevamos el *capitalismo*, extendemos nuestro modelo de vida, también exportamos las patologías *deshistorizantes* aquí señaladas (tanto las propias de la *Técnica*, como las del *Dominio* y el *Sentimiento*) a cada rincón del planeta. Por eso, el *capitalismo* puede ser entendido como el principal vehículo que ha posibilitado a la *deshistorización* extenderse por todo Occidente, si no ya, por todo el mundo.[971]

---

[967] Un interesante trabajo sobre la manera en la que la *globalización*, el *consumismo* y los *mass media*, han afectado a la *conciencia histórica* de la juventud occidental: LÊTORNEAU, Joselyn y JEWSIEWICKI, Bogumil. *Les jeunes à l´ère de la mondialisation. Quête indentitaire et conscience historique.* Presses universitaries du Septentrion, Lille, 1990.

[968] Sobre esta cuestión, resulta provechosa la lectura de: MÉNDEZ, Ricardo. *¿Desaparecen los estados-nación?* en, VVAA. *En el nuevo mapa geopolítico del mundo*. Movimiento cultural cristiano D.L Madrid, 2013.

[969] CASILDA BÉJAR, Ramón. *Crisis y reinvención del capitalismo. Globalización, tecnologías, multinacionales, conocimiento*. Tecnos, Madrid, 2015, p. 15.

[970] DI GIOVANNI, Julian. *Globalization and aggregate fluctuations. The role of international trade and large firms.* CREI, Barcelona, 2015, pp. 72-92.

[971] Por ejemplo, es en la imitación del modelo occidental, desde donde a nuestro juicio sólo puede comprenderse la *deshistorización* de un pueblo histórico por excelencia como es el judío. (Recordemos que en la primera parte, comentábamos que Finkielkraut se lamenta de la *pérdida de la tradición* y *sentido histórico* de los hebreos (FINKIELKRAUT, A. *La ingratitud*. Op. cit.).

II. **Movimientos demográficos**

Como se ha comentado, el fenómeno migratorio estaría a partir de nuestro periodo, sincronizado con la *industrialización* y más en concreto con la expansión del *capitalismo*.

Esos movimientos migratorios que, como hemos visto, ya se dieron a gran escala en la Europa del siglo XVIII, se convertirían en uno de los fenómenos sociales más representativos de nuestro tiempo.

Nuestro modo de vida, sujeto de manera permanente y exclusiva al factor económico, requiere de cambios contínuos. Dice Iain Chambers que "*ser extranjero en tierra extranjera, estar perdido, constituye una condición típica de la vida contemporánea*". [972]

Tanto los movimientos demográficos internos como los externos propician la *deshistorización*, pues siempre son un desarraigo.[973] La lógica *capitalista* complica en extremo un *sentimiento* histórico, es favor de un *cosmopolitismo deshistorizante*. En este sentido, el valor histórico se convierte en limitante, y se aboga por olvidarlo o dejarlo apartado a un lado.

En ambos modelos, el lugar receptor del emigrante, suele ser la *ciudad* ya de, por sí *despersonalizadora*, lo que agrava más el desarraigo. Tras la "*Revolución agrícola*", y la *industrialización*, hemos visto que se fue produciendo un cambio demográfico del campo a las ciudades. Mucho más allá de la importancia que este hecho pueda tener a nivel económico, e incluso cultural o político, semejante transformación deja una huella determinante en la *mentalidad* de un pueblo. El hombre de las grandes ciudades de nuestro tiempo es un rostro sumido en el anonimato.

---

[972] CHAMBERS, Iain. *Migración, cultura e identidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1994, p. 33.

[973] De este modo distingue Chambers el viaje de la migración: *"El viaje implica movimiento entre posiciones fijas, un lugar de partida y un punto de llegada, el conocimiento de un itinerario. Y entraña asimismo un eventual retorno, una posible vuelta a casa. La migración, en cambio, implica un movimiento en el que el punto de partida y de llegada no son inmutables ni seguros. Exige vivir en lenguas, historias e identidades que están sometidas a una constante mutación. Siempre en tránsito, la promesa de una vuelta a casa –completar la historia, domesticar el circuito- se vuelve imposible.* (Ibid, p. 19).

En la *ciudad*, al hombre ya no se le valora en la urdimbre de sus relaciones. En un pueblo, por ejemplo, cualquier persona es conocida a partir de su familia o linaje, es identificada con un prestigio o desprestigio, con un carácter y costumbres determinado. Mientras que en comunidades más reducidas (como las de las zonas *rurales*) el hombre está, por decirlo así, anclado en una *estructura histórica*, en las *ciudades* esta estructura se rompe con facilidad. En la gran urbe, lejos de poseer *horizontes históricos*, pasamos a tener *horizontes inmediatos*[974]. En ella, estamos siempre expuestos a la *cosificación*, al *anonimato*, así como a las relaciones humanas basadas en la *competitividad* y la *violencia*. Así mismo, en la *ciudad* el *pensamiento técnico* suele ser más intenso, al igual que el *presentismo* del que anteriormente hablábamos.

Por otra parte, el individuo obligado a abandonar sus raíces, se encuentra culturalmente desasistido y en la necesidad de comenzar de cero, de tal suerte que los lazos familiares y comunitarios se ven notoriamente debilitados. Por ejemplo, en nuestro mundo actual es sumamente fácil encontrar a todos los miembros de una familia viviendo en regiones distintas de un mismo país, o incluso en países diferentes.

Los *movimientos migratorios* motivados por el factor económico que resultan más dramáticos son sin duda aquellos que se dan entre países y que hoy podemos contar por decenas de millones. Especialmente traumáticos, resultan para la persona que debe acometerlos, sobre todo si proviene de civilizaciones o culturas distintas. Al mismo tiempo, con las migraciones *inter-civilizatorias* o interculturales acontecen graves fenómenos trasversales que sólo nos limitaremos a enunciar algunos.[975]

---

[974] Un «*horizonte histórico*» que podemos comprender desde la siguiente perspectiva de Gadamer: "El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente, y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño". (GADAMER, H.G. *Verdad y método*. Op cit. p. 373).

[975] Estas problemáticas está bien tratadas en la siguiente obra: JOUTARD, Phillippe. *Historie et mémorie. Conflits et alliances*. La Decouverte. Paris, 2013. Aunque el autor se centra en el contexto francés, gran parte de su análisis es perfectamente aplicable a todo el bloque occidental.

Por un lado, nos encontramos con la falta de miras de los Estados occidentales a la hora de gestionar esos movimientos, que suelen ser asimilados de manera casi exclusiva desde la perspectiva del número. Las sistemáticas estatales de Occidente, por la cual una persona pasa a convertirse en ciudadano por meros motivos administrativos o fiscales, y no en primera instancia por razones culturales, resulta tan problemática para la propia persona que emigra como para la comunidad que lo acoge.

Por otra parte, el fenómeno migratorio ha favorecido la aparición de sentimientos deformantes de ciertos colectivos basados en la *nostalgia* o en el *rencor* (muchas veces propiciado por la propia incompetencia de nuestros *Estados*) que impiden un desarrollo auténtico dentro de la comunidad en la que se intentan integrar[976]. Esto hace que algunas comunidades inmigrantes en los países occidentales, se encuentren ante una falsa dicotomía que es la de la asimilación o la de la radicalización. Un problema este, que lejos de estar resuelto, presenta uno de los mayores desafíos de nuestra civilización en el siglo XXI.[977]

En nuestros territorios, numerosas minorías parecen cerrarse en torno a sus raíces, mientras que en muchos países occidentales parecemos esforzarnos por debilitar las nuestras. De este modo, las -con frecuencia desorientadas- políticas *aperturistas* y *universalistas* propician indirectamente la formación de *guetos* radicales e incluso *antioccidentales* en el seno del propio Occidente; al tiempo que

[976] Véase, por ejemplo: VVAA. *History, memory and migration. Perceptions of the past and the politics of corporation.* Palgrave Macmillan, Bansinstoke, 2012.

[977] Secundamos por completo a Amin Maalouf en el siguiente fragmento, si bien pensamos que los valores de Occidente de los que el autor aquí habla no pueden ser defendidos desde la frivolidad universalista de la que hemos hablado: "*La actitud de los países de Occidente con sus inmigrantes no es un asunto más. Desde mi punto de vista se trata de una cuestión crucial. No ha sido por azar que los atentados más cruentos y espectaculares de los últimos años, los de Nueva York, Madrid, Londres, y otros lugares los cometieron inmigrantes oriundos, unos del subcontinente indio, y otros del Magreb o de Egipto.* [...] *Lo escribo sin rodeos y sopesando las palabras: ahí es el primer lugar, en la relación con los inmigrantes donde habrá que pelear la batalla de nuestra época, ahí es donde la ganaremos o la perderemos. U Occidente consigue reconquistarlos, recobrar su confianza, integrarlos en los valores que defiende y hacer de ellos intermediarios elocuentes de sus relaciones con el resto del mundo, o se convertirán en el mayor de sus problemas. La batalla será dura y Occidente no está ya en muy buena posición para ganarla*". (MAALOUF, A. *El desajuste del mundo*. Op. cit., pp. 243-244).

también provocan que surjan contramovimientos de carácter *racista* o *xenófobo*[978] (igualmente alentados por interpretaciones degeneradas de la *verdad histórica*) que se ven agredidos por la presencia de estos colectivos. En cualquier caso, una cuestión ésta que se nos antoja muy difícil de resolver.[979]

III. Hedonismo

Como hemos explicado, una consecuencia propia del *pensamiento técnico* es el fortalecimiento de las tendencias *materialistas* y *hedonistas* en el *ethos* social.

Si para el *empirismo* sólo es real aquello que se experimenta (que es susceptible de ser experimentado), para el *hedonismo* esa experiencia deberá además de ser placentera.

El *individualismo* y el *presentismo* propios del pensamiento *técnico-burgués*, se conjugan y acentúan en el *hedonismo*. En el *hedonismo*, el hombre se preocupa de sí, y su modo de actuar gira en torno a su placer personal, que no puede satisfacerse ni en el *pasado* ni en el *futuro*, sino en el «*ahora*», en el «*ya*». Por ello, el *hedonismo* también conduce irremediablemente al *presentismo*. Es decir, el placer en última instancia sólo puede ser personal e inmediato.

La *conciencia histórica* requiere, como ya hemos dicho en muchas ocasiones, de un sentido de la *comunidad* (pues en ella se funda) y de una debida comprensión del carácter ambital (y no objetual) del tiempo, por eso el *hedonismo* es esencialmente incompatible con la *conciencia histórica*.

El *individualismo* y la inmediatez en la que deriva el *hedonismo*, además de ser un problema particular de la persona que es absorbida por él -pues según lo entendemos esta postura le impide a la persona su plena realización-, se trata de

[978] Cfr. *ALAMINOS, Antonio; LÓPEZ, Cristina y SANTACREU, Oscar. "Etnocentrismo, xenofobia y migraciones internacionales en una perspectiva comparada". Convergencia: Revista de ciencias* sociales. 53, (2010), pp. 91-124.

[979] Se puede continuar la reflexión, con la siguiente, obra del filósofo francés Herny Levy, también relacionada con nuestro objeto principal de estudio: Cfr. LÉVY, Bernard-Henry. *Reflexiones sobre la guerra, el mal y el fin de la historia*. Ediciones B. 2002. Barcelona.

un arduo problema colectivo. La *historia común* importa poco al *hedonista*, que, encadenado a la propia satisfacción, se distancia de las problemáticas y desafíos de la sociedad de la que forma parte, por acuciantes que estos sean.

Por poner un ejemplo, el *hedonista* se desentenderá del problema de la contaminación del planeta (una plaga que tiene su origen en el *pensamiento técnico*), sobre todo desde el momento que se siente seguro de los catastróficos efectos del cambio climático provocado por esta contaminación, pensando que no le tocará vivirlos[980]. Este individuo separado de la historia, no siente ningún vínculo moral con las generaciones venideras y con la historia resultante de sus actos[981]. Por eso, el *individualismo hedonista,* que puede manifestarse en comportamientos monstruosos, es uno de los motores de la *deshistorización*.

Si se prefiere un ejemplo más *inmediato* de la barbarie civilizada a la que nos referimos, una prueba palpable de la *deshistorización* provocada por el *hedonismo*, la podemos hallar en el creciente fenómeno del abandono a los ancianos en nuestras sociedades[982], así como -algo aún más repulsivo- el de los propios progenitores.[983] Curiosamente, el desprecio demostrado por nuestros ancianos, resulta poderosamente llamativo a las culturas o formas de vida que consideramos *inferiores*.

Nuestra *dimensión histórica*, nuestra propia historia, comienza con la propia familia. Pedir a un individuo que proteja la *memoria colectiva* de la sociedad a la que pertenece, cuando ni siquiera está interesado en su historia más propia y cercana, nos parece una empresa de difícil éxito.

---

[980] Así mismo, pero a nivel estatal, el protocolo de Kioto, y sus permanentes incumplimientos y aplazamientos, representan un perfecto ejemplo de la ambición sin límites de la lógica capitalista, y de la búsqueda permanente del crecimiento, la competitividad y el bienestar material a cualquier precio. Unas decisiones gubernamentales, que en cualquier caso, especulan con el futuro de la humanidad entera.

[981] Una cuestión abordada en: FEDELE, Ruggiere. *La memoria del futuro. Soggetti fragili e possibilitá di azione*. F.Angeli, Milano, 2008.

[982] REDACCIÓN ABC. *"Aumentan los casos de abandono de ancianos"*. Diario ABC, 2010, Madrid, 23 de junio, de 2010.

[983] REDACCIÓN EL PAÍS. *"Cerca de 10.000 ancianos son maltratados en Europa cada día"*. Diario *El País*, Madrid, 27 de junio de 2011.

Por último, antes de acabar con este epígrafe quisiéramos abocetar algunas ideas sobre el «*consumismo*», otro fenómeno relacionado con el *hedonismo* y el *materialismo*, así como con el modo de vida *capitalist*a. Se trata de una patología psíquica de carácter compulsivo muy extendida en nuestro tiempo, que se da en distintos grados (desde los más livianos a los completamente destructivos), y que también afecta a la vivencia espaciotemporal y a la *dimensión histórica* del hombre. El *consumismo* es una parálisis de la razón vehiculada por la *compra compulsiva,* mediante la que el individuo que lo padece intenta saciar su sed de sentido. Al adicto *consumista* no le interesa pensar en el dinero gastado ni durante ni después de la compra; necesita esquivar el sentimiento de *culpa* o *arrepentimiento,* así como olvidar que las necesidades que pretende satisfacer ya estaban íntegramente cubiertas. Al igual que no quiere recordar, tampoco quiere pensar en el futuro y en los posibles daños o desequilibrios que en el futuro próximo le va a generar esa compra innecesaria o irracional que ha realizado en el presente. Henos aquí de nuevo con el *presentismo*, con la búsqueda de la inmediatez y con el consiguiente debilitamiento de la *conciencia histórica*.[984]

El fenómeno *consumista* nos parece de gran interés para estudios posteriores y su relación con el fenómeno de la *deshistorización*. Observe el lector, que esta patología va unida a otros rasgos propios de la *Revolución del Sentimiento* (y los mecanismos que anulan la razón) y que está motivada por las empresas y los intereses comerciales. Por ejemplo, la publicidad de carácter *emotivista*, a menudo con una capacidad enorme de sugestión, invitan de manera permanente al individuo a deleitarse en el ahora, en el instante. Por tanto, es posible encontrar

[984] *En esta misma dirección se ha expresado Hannah Arendt al hablar del fenómeno consumista: "Uno de los signos de peligro más claros* [...] *es el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en el que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio progreso no termine en repentina catástrofe. Si ya fueramos verdaderos miembros de una sociedad de consumidores, dejaríamos de vivir en un mundo, y simplemente seríamos arrastrados por un proceso en cuyo ciclo siempre repetido las cosas aparecen y desaparecen, se manifiestan y desvanecen y nunca duran lo suficiente para rodear el proceso de la vida.* [...]. *El peligro radica en que tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad, y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad".* ARENDT., Hannah. *La condición humana.* Paidós, Barcelona, 2005, pp. 146-147.

aquí otro efecto *deshistorizador* cuya base radica en nuestro sistema económico.[985]

IV. Técnica y Educación

Ya comentamos que la *formación técnica* y la *especialización* comenzarían a extenderse en el periodo que hemos estudiado, y que paulatinamente fueron *contagiando* de sus sistemáticas a todos los estratos de la *educación* en Occidente. Como también se ha advertido, la *deshistorización* y la *educación técnica* se comunican de diversas maneras, pero ahora sólo vamos a centrarnos en una de ellas: la relativa a la *mercantilización* del conocimiento.

En la educación tecnificada que impera en nuestro tiempo, regada además por el *cientificismo* del que recientemente hablábamos, el conocimiento histórico (como el del resto de disciplinas humanísticas) además de ser considerado *acientífico* es entendido como esencialmente inútil.

El motivo de tal valoración, reside en que la Historia está muy lejos de ofrecer resultados inmediatos, íntegramente fiables, pragmáticamente beneficiosos o en algún sentido lucrativos. Y en este último punto es a nuestro juicio el más importante de todos.

En la atmosfera economicista que se ha apoderado de la enseñanza[986], la Historia se trata de un conocimiento de muy escaso valor en el mercado, poco demandado pues no es *práctico* y, lo que resulta peor, la *historia-ciencia* ofrece una

[985] La relación entre nuestro modelo económico y la *deshistorización*, es un tema en el que también deseamos profundizar en un futuro. Sobre esta cuestión, recomendamos el encomiable estudio de David Dean, que ha realizado junto a su equipo una investigación de campo en la que compara la memoria histórica en jóvenes de varias zonas del mundo (Rusia, Brasil, Líbano, Canadá, EEUU y Estados Unidos). DEAN, David. *History, Memory, Performance*. Palgrave MAcMillan, Basingstoke, 2015.

[986] O como dice José Ángel Agejas, profesor de *Étic*a de la Universidad Francisco de Vitoria, nuestro *sistema educativo* actual "*es la consecuencia de la pedagogía surgida de manos de los mercaderes* […], *que no alientan la formación de la persona, sino todo lo contrario: su división interna para convertirla en más fácilmente manipulable*". AGEJAS, José A. *La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la universidad*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2013, p. 198.

posibilidades muy limitadas para encontrar trabajo a quienes se dedican a su estudio (esto es, tiene "*pocas salidas*", como decimos en España).

Por si fuera poco, la Historia no ofrece ninguna rentabilidad extraordinaria al individuo que se dedica profesionalmente a ella, a menos que sea mediante la ambición política, como hemos visto anteriormente. Es decir, la *historia-ciencia* no participa de las reglas de la técnica, a menos que sea intencionalmente dirigida.

Hablando ahora desde nuestra propia experiencia, diremos que la Historia parece ser considerada un estorbo. Desde las nuevas tendencias pedagógicas (de carácter «*experiencial*», es decir, claramente *empiristas*) como de las propias familias, se exige a la *educación primaria* y *secundaria* una presencia mayor de disciplinas de carácter *técnico* o *práctico*. Aunque, los mismos padres de familia lleguen a apreciar las virtudes del conocimiento de la historia, entienden que ésta no preparará nunca a sus vástagos para la competición técnica que les espera.

En la *formación superior* -que hoy instruye al individuo para su definitiva metamorfosis en *mecanismo*, en célula de producción- el conocimiento histórico todavía será más inútil. En la universidad, las ciencias se han volcado hoy en el más estricto *utilitarismo*. Su «*telos»* ahora es el *employment*, anglosajón. No es el conocimiento, sino la pragmática la que dirige el timón. En semejante panorama, el valor de la enseñanza histórica queda, generalmente, triturado. Aunque, por supuesto, existen notorias diferencias entre los distintos países occidentales, en la importancia que se le otorga a este conocimiento y la presencia que tiene en sus sistemas educativos.

Hay quienes se esfuerzan en demostrar la utilidad de la historiografía, con objeto de justificar su presencia en los planes de estudio. Según como nosotros lo entendemos, ese mismo intento ya es erróneo y pernicioso. La historia está más allá de toda pragmática y de todo beneficio, pues pertenece al ámbito existencial, al hombre.

6. REVOLUCIÓN DEL SENTIMIENTO Y DESHISTORIZACIÓN

6.1 PENSAMIENTO SENTIMENTAL E HISTORIA

El pensamiento propio de la Revolución del Sentimiento ha hecho estragos en nuestra manera de concebir la historia. Y lo ha hecho de dos principales modos, uno que ha sido -parcialmente- silenciado en sus manifestaciones más radicales, y otro que continúa presente.

Si la «*Revolución del Dominio»* aferraba al hombre al *futuro*, y la de la «*Técnica»* al *presente*, en la del «*Sentimiento»* lo hará al *pasado* y, por tanto, en ella se cancelará el futuro.

I. Sentimentalismo

La *Revolución del Sentimiento*, en su negación de la «*razón*», generó desde sus comienzos hasta la fecha, una peligrosa tendencia *irracionalista* dentro de nuestras sociedades. Lamentablemente, uno de los elementos teóricos más *positivos* del discurso *romántico* -la crítica al *racionalismo*- si es llevada al extremo (como se hizo) y, sobre todo, si no está mediatizada por la «r*ealidad*» sino por el «*Yo*» (como hemos explicado que sucedió), el desastre es más que probable.

Una de las consecuencias que ha generado el pensamiento *romántico*, es el del *sentimentalismo*, que a partir del *romanticismo* se promueve y se multiplica. E incluso podemos decir que se castiga socialmente a quien no lo interioriza o expresa.

Este *sentimentalismo* o *emotivismo* exacerbado, que en apariencia puede resultar inocuo, es en realidad temible, pues hace que los hombres y las sociedades sean muy fácilmente manipulables. El *afán del dominio,* la ambición comercial, o incluso una religiosidad deformada, engañarán al *sentimental* ofreciéndole no argumentos, no razones, sino pasiones, sentimientos. Así, el hombre pasará a ser

una marioneta de las *emociones* (íntimas, particulares) que serán elevadas (como lo sería la *Razón* para los Ilustrados) a la categoría de nuevo *dios*.

Además del consiguiente peligro *nacionalista* que este *sentimentalismo* trae consigo (y del que en seguida hablaremos), la percepción *romántica* de la *realidad* genera una clara perversión de la relación del hombre con la historia, que ahora será interpretada en clave emotiva.

El *espíritu romántico*, ya no busca una *historia-realidad* sino una *historia-emoción*, es decir, una historia que le resulte apasionante, sugerente, y en la que pueda «*identificar-se»* fácilmente. De lo contrario, no le interesará al hombre que participa de este pensamiento.

Es decir, el *romántico*, no intenta comprenderse en el pasado, sino hacer que éste se comprenda dentro de su persona, de su propio paisaje sentimental, de sus modos, intenciones u objetivos.

De aquí arrancan, a nuestro juicio, todas esas manifestaciones culturales que podemos observar con facilidad, en las que el pasado se ha vuelto a oscurecer como ocurría -de una manera muy distinta pero análoga en sus efectos- en las *leyendas medievales* o los *mitos paganos*.

Ese oscurecimiento se plasma en la subcultura de corte historiográfico que origina semejante punto de partida. Así, nos podemos encontrar con resultados cinematográficos, televisivos o literarios completamente estrafalarios, preocupantes -y en el mejor de los casos, *hilarantes*- en los que hombres medievales, romanos, griegos o incluso prehistóricos aparecen, por ejemplo, recubiertos de un *ethos* digno de un adolescente del pleno siglo XXI. Curiosamente, estas manifestaciones culturales propias del *emotivismo* de la *Revolución del Sentimiento* vienen además tan estrechamente unidas al interés comercial, que se podría decir que el *capitalismo* ha encontrado en el *romanticismo* una inagotable mina de oro.

En cualquier caso, lo más primordial que hemos de señalar es que la *enseñanza de la Historia* y, aun más, el interés por la *historia-ciencia*, quedan completamente comprometidas por este panorama cultural.

Por un lado, resultará cada vez más complicado motivar al alumno si no es mediante los mismos mecanismos a los que está acostumbrado mediáticamente: es decir, a la vulgarización sentimental del pasado, a incurrir en permanentes anacronismos en las explicaciones, y a la frivolización de las razones que motivaron los distintos acontecimientos históricos. Hoy el estrecho sendero de la *anécdota* parece más necesario que nunca para atraer la atención del estudiante que se acerca a la Historia y, en cambio, las estructuras profundas, que realmente son las que permiten una comprensión de la historia, son crecientemente rechazadas por resultar arduas y tediosas.[987] Por ejemplo, es mucho más fácil mantener la atención del alumno de historia hablando de batallas cruentas que de procesos intelectuales.

Por otra parte, la *historia-ciencia*, así como la enseñanza de la misma, están completamente condicionadas por este ambiente *romantizado* y los medios de comunicación y entretenimiento que lo promueven. Estos productos constituyen una barrera casi inexpugnable contra la que el historiador o el profesor de historia debe combatir -en lucha casi heroica-. Por ejemplo, resultará bastante complicado -la experiencia nos lo ha demostrado en demasiadas ocasiones- convencer a un joven de que cualquier hecho histórico no sucedió como algún día se lo mostró un videojuego o serie de televisión.

[987] De ahí, que no podamos congratularnos ingenuamente por la proliferación de canales televisivos temáticos que versan sobre la historia, o a la abundancia de revistas sobre Historia de carácter comercial. Sólo hay que echarles un somero vistazo para comprobar que viven de la anécdota y del sentimentalismo más efectista. De cualquier modo, hay que reconocer que estas producciones sí tienen un valor relativo, y que pueden constituir un *punto de partida* para generar un mayor interés social por la historia.

II. El peligro nacionalista

Como sabemos, en hombre alemán, necesitado de sentido, se abrazó con fervor al *particularismo* de su historia con objeto de encontrarlo.

En esa búsqueda, el romántico acabó entregándose a una idolatría del pasado. Buscaba en él los tesoros que su nostalgia consideraba perdidos por culpa de la Ilustración.

Fue el *romanticismo* una hipertrofia del *pasado*. Y un sentimiento histórico exacerbado, descontrolado, que no esté orientado por verdaderos guías hacia el amor al hombre, se convierte en un arma extremadamente peligrosa.[988]

No pensemos que el *nacionalismo totalitarista* moderno es una creación exclusiva de Alemania (el *imperio napoleónico* estaba construido sobre él), si bien es cierto que allí fue donde alcanzaría su punto más álgido y de mayor *fanatismo*, pues estaría unido a sentimientos exclusivistas como los de historia, lengua, cultura y raza.[989]

Este es el fanatismo histórico *totalitarista* en el que se fundaría el desastre de la "*Segunda Guerra Mundial*"[990]. Como es comprensible, Occidente aun no se ha recuperado de aquel golpe, la herida no ha cicatrizado del todo en nuestro pensamiento y modo de vida. Y menos aun en lo que respecta a nuestra manera de entender la Historia.

---

[988] Herbert Butterfield, profesor de la Universidad de Cambridge, nos advierte así: "*Si los jóvenes de veinte años aprenden a contemplar los acontecimientos históricos dentro de cierto marco, si este marco persiste en sus mentes durante años -si lo aprenden sin adquirir imaginación y elasticidad mental, en tal caso podemos afirmar que un desastre nacional, que antes sólo era probable, puede ahora convertirse, por obra del estudio de la historia, en una certidumbre total*". (BUTTERFIELD, Herbert. *El cristianismo y la historia*. Ediciones Carlos Lolhé. Buenos Aires, 1957, p. 29).

[989] A su vez, el *mesianismo marxista* seguirá siendo extremadamente particularista, como indica Nicolas Berdiaeff, pues en él se sustituirá la idea de raza, por la de "*clase elegida*". (BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944, p. 67).

[990] Una obra de referencia al respecto es la de Hannah Arendt, "*The Origins of Totalitarism*" (1948), aunque todo el libro es formidable, la "*Segunda Parte*" es la que mayor relación guarda con el recorrido que hemos hecho aquí, y que nos conduce desde el capítulo "*La emancipación política de la burguesía*" al de "*La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre*": (ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op.cit., pp. 211-427).

Seguimos en alerta constante, por el miedo a que surjan nuevos *totalitarismos* de base *nacionalista*. Por culpa del temor que nos atenaza, el conocimiento histórico se ve perjudicado, constreñido por muchos de los rasgos propios de la *posmodernidad,* como nuestra tendencia a la «*cultura light»* (banal, ambigua, no comprometedora) así como al "*pensamiento débil"* del que, como ya hemos tratado, habla por ejemplo, Gianni Vattimo.[991]

De igual modo, tanto las naciones como los individuos con un mayor sentido histórico resultan sospechosos, desde el ámbito de la cultura, sobre todo en Europa[992]. El *universalismo político* parece exigirle al occidental de nuestro tiempo una moderación que a veces raya lo insustancial a la hora de permitirle acercarse al conocimiento histórico[993]; lo «*políticamente correcto»* se identifica cada vez con más sentirse *ciudadano del mundo*.

Por supuesto, profundizar en este tema requiere que examinemos cada nación occidental, cuyas diferentes circunstancias y propiedades darán mayor o menor validez dentro de cada territorio a estos comentarios.

Además, es cada historia nacional y, como diría Todorov, "*los abusos de la memoria*"[994] que se han podido cometer en las distintas regiones de Occidente, los que en parte han marcado este destino *deshistorizante*, de suerte desigual

[991] WINTZER, Pascal. *Mémories en crises: oú en sommes-nous et où allons-nous si nous ne savons d´où nous venons?*. Parole et silence, Saint-Maur, 2013, pp. 6-36; NOURRISON, Didier y TUTIAUX-GUILLON, Nicole. *Identités, mémories, consciencie historique. Institute de formation des maîtres de Lyon*. Lyon, 2001, pp. 198-220.

[992] Cfr. KENAN, Malik. *The Meaning of Race. Race, History and Culture in Western Society*. New York University Peess, New York, 1996.

[993] La «*conciencia histórica*», pasa primero por entender la particularidad de la propia historia de origen, para desde ahí, entender que ésta forma parte de la historia global o de la humanidad. "*A través del cambio de ámbitos en el que se mora –y siempre que «ámbito en que se mora» conserve el sentido habitual de mi territorio, individual o familiar- permanece vigente en general el que cada yo tiene una morada originaria, y que ésta pertenece a cada pueblo originario, con su territorio originario. En último término, naturalmente, cada pueblo y su historicidad y cada supranación de pueblos habita sobre la Tierra, y en consonancia con ello, todos los desarrollos parciales, todas las historias relativas poseen una única historia originaria de la que son episodios"*. (HUSSERL, Edmund. *La Tierra no se mueve*. Editorial Complutense, Madrid, 2006, pp. 43-44).

[994] TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Op.cit. Un tema también presente en: CRUZ, M. *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad e historia*. Op.cit.

según el país del que hablemos. Un británico orgulloso de Inglaterra es tan natural como un día lluvioso en aquella tierra. Sin embargo, las reafirmaciones patrióticas de un español dentro de España, o de un alemán fuera de Alemania, que (a oídos de muchos) puedan resultar demasiado entusiastas, tienen muchas posibilidades de convertirse en problemáticas.

Si en Europa las tendencias estatales parecen abogar más por el debilitamiento *nacionalista*, mediante la crítica y presión mediática, en América ocurre lo contrario[995]. Allí las medidas y discursos de corte *nacionalista*[996] (ya sean de derecha o de izquierda) son hoy un rasgo común (por supuesto, en distintos grados y con alguna excepción), desde Alaska a la Patagonia. Así mismo, también son frecuentes en las naciones americanas (como también ocurre en la Europa del Este), los intentos de ocultar objetivos políticos o económicos mediante artificios patrióticos e intentos sumamente manipuladores de reforzar la *memoria histórica*.

La pérdida de nuestra tradición, continúa fracturando nuestros pueblos y vaciándonos de sentido.[997] En relación inversamente proporcional a esa pérdida, crece el peligro de los movimientos *totalitaristas*, que en las últimas décadas parecen estar bajo cierto control (con las conocidas excepciones de Venezuela y Cuba, por ahora [998)], pero que, ciertamente pueden crecer en cualquier momento.

---

[995] Cfr. BASIUK, Tomasz. *The American uses of History*. Frankfurt am Main, Lang, 2011.

[996] En primer lugar, destacaremos el gran trabajo de investigación doctoral de María Fernanda González, discípula de Mario Carretero, que arroja bastante luz sobre las diferencias que podemos encontrar en uno u otro continente: cfr. GONZÁLEZ, María F. *Representaciones de imágenes y narrativas históricas en la construcción de la identidad nacional. Un estudio comparativo entre Argentina, Chile y España*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2005. Otros trabajos al respecto son: cfr. GONZÁLEZ MANRIQUE, Luis E. *De la conquista a la globalización. Estados, naciones y nacionalismos en América Latina*. Estudios de Política exterior, Madrid, 2008; cfr. VVAA. *Nación y nacionalismo en América Latina*. CES, Bogotá, 2007; cfr. MALLIMACI, Fortunato. *Nacionalistas y Nacionalismos en América Latina y Europa*. Gorla, Buenos Aires, 2011.

[997] Para Elie Kedouri, en su espléndida obra "*Nationalism*" (1960), uno de las razones centrales de los totalitarismos nacionalistas es precisamente el abandono de la *tradición*, especialmente política, pero también cultural y educativa. Dice Kedouri que "*los partidos nacionalistas de masas, establecen su posición en sociedades cuyo orden tradicional se ha venido abajo*" (KEDOURI, E. *Nacionalismo*. Op.cit., p. 222)

[998] Desgraciadamente, la alerta totalitarista en diversas naciones de hispanoamérica parece elevada. Son muy abundantes los estudios realizados sobre la manipulación histórica de carácter populista que allí está aconteciendo desde hace décadas con objeto de dirigir a las masas. Además de los ya

III. Nuevo romanticismo: Panteísmo, Orientalismo, Ecologismo

Aunque se trata de manifestaciones proporcionalmente minoritarias respecto a todos los que hemos mencionado durante esta sección, podemos distinguir algunas corrientes culturales y colectivos sociales que son reminiscencias actualizadas -y vulgarizadas- del *romanticismo*. Si las mencionemos aquí es porque también participan de la ***deshistorización***.

Por ejemplo, las tendencias *panteístas* que desde el *romanticismo* se multiplicaron, también suponen un serio obstáculo para la *dimensión histórica* de quienes, en nuestros días, adoptan estos modelos de religiosidad. La historia humana, así como la visión occidental del hombre, que es originariamente «*personalista»*, se disuelve en el *panteísmo*.

Por otra parte, también ese *panteísmo* coexiste con otra moda de carácter netamente *romántico*: el giro hacia culturas no occidentales, especialmente orientales (por ejemplo, India, Tailandia, o Camboya están entre las más admiradas). El halo de misticismo, paz o serenidad que a los ojos de muchos irradian estas culturas de un marcado carácter estático, chocan con el dinamismo, la agresividad y la tendencia racional de nuestra cultura.

A menudo, en esa admiración de *lo ajeno* sigue latiendo la crítica de los *románticos* a *lo propio* (la propia *herencia*, *circunstancia, manera de pensar*, etc.). En decir, se trata de una *burguesía* colmada de contradicciones que se torna crítica e incluso levantisca contra su propio modo de vida *burgués*.

A modo de ejemplo, podemos hacer memoria y recordar a todos esos turistas que viajan en unas pocas horas a los lugares más remotos persiguiendo la "*pureza y autenticidad*" de estos países. Mientras como turistas están allí (con su billete de regreso asegurado), se hospedan en hoteles de lujo, persiguen experiencias exóticas, aunque exigen que éstas se rieguen de las comodidades y derechos que

citados, otros trabajos de interés son los siguientes: MOSQUERA, Alexander. "El discurso de la manipulación mediática en torno al adoctrinamiento por parte del Estado venezolano". 17, 3 (2008), pp. 499-513; cfr. ROJAS, Guillermo. *30.000 desaparecidos. Realidad, mito y dogma. Historia verdadera y manipulación ideológica*. Santiago Apóstol, Buenos Aires, 2003; cfr. VVAA. *Hegemonía y control comunicacional*. Alfa, Caracas, 2009.

tienen su país de origen. Si caen enfermos, entonces se lamentan de la falta de medios científicos y técnicos en esos lugares. Reclaman la espiritualidad que allí se vive, sin ser espirituales, o reivindican el *sentimiento de comunidad* de estas regiones, sin haberlo cultivado nunca en su lugar de origen.

Por último, otra de las reminiscencias románticas que siguen activas en Occidente, las encontramos en muchos de los movimientos *ecologistas* o *naturalistas*, en cuya ideología también podemos detectar el *sentimiento de culpa* o *vergüenza* hacia nuestra historia del que antes hablábamos.

En la pasión por la naturaleza, el ser humano muchas veces se desvía y es capaz de poner a ésta por encima de los intereses del propio hombre. El sentimiento de culpa (por ejemplo, ante el destrozo medioambiental, o ante nuestra decadencia moral) hace que muchos terminen repudiando lo humano y que intenten -también románticamente- fundirse en el elemento natural.

El *ecologismo* radical es incompatible con la *dimensión histórica* del hombre, ya que, como Zubiri indicó, la naturaleza no tiene historia, sino que ésta es del hombre[999]. Sí, en cambio, guardaría el *ecologismo* una íntima relación con la visión cíclica de la historia, propia de la neomítica, de la que hablaremos un poco más adelante.

6. IDEALISMO Y DESHISTORIZACIÓN

Por último, señalaremos de forma muy resumida algunos vínculos entre el idealismo y el *proceso de deshistorización*.

[999] "*La historia no es ni puede ser natural. En la medida en que el hombre es natural no es histórico, y en la medida que es histórico no es natural*. […] *La historia natural no existe. Y declararlo no es indiferente, porque al amparo de una expresión sin importancia, se deslizan conceptos que conciernen a la realidad misma.* ZUBIRI, X. *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social, histórica*. Op. cit., p. 118.

I. Historicismo y «*Fin de la Historia*»

Recordemos que anteriormente hablábamos de dos tipos de *historicismo* (el *trascendental* y el *contextual*), y comentábamos esquemáticamente las consecuencias de ambos en la *historia del pensamiento*.

Podemos decir que el *historicismo trascendental*[1000] ha desaparecido como corriente intelectual, o a lo sumo sigue latiendo de manera residual en ciertos autores o colectivos políticos. Con el siglo XX y se ha producido una rechazo a los sistemas totalitarios de base *historicista* a los que en gran medida se culpó -y con razón- de los desastres del mundo contemporáneo. Manuel Benavides ha resumido este proceso así:

> *"Esa fe* [la de los historicistas trascendentales] *se fue apagando con las conmociones políticas que les tocó vivir. La esperanza puesta en la historia terminó en la confesión desilusionada de la relatividad del conocimiento mismo y de los valores. La historia se reveló como un flujo carente de sentido y de valor ético".*[1001]

Sin embargo, el *historicismo contextual* sigue muy vigente en el pensamiento Occidental, y podemos decir que -de forma más velada o directa- es la tendencia predominante en nuestro modo de comprender la historia y la historiografía.

Aquí nos encontramos, por tanto, con otro de los factores más decisivos en el desarrollo del «*fin de la Historia*»: el *relativismo* derivado del *historicismo contextual* que se mantiene en pleno vigor en nuestros días.[1002]

Con este proceso, parece que ha ido en aumento la incomprensión del hombre actual de su historia. Se impone la visión histórica por la cual las ideas y decisiones humanas carecen de sentido unitario y, por tanto, sólo pueden

---

[1000] BARRY COOPER. *The End of History. And Essay of Modern Hegelianism*. Toronto University Press. Toronto, 1984.

[1001] BENAVIDES, M. *Filosofía de la Historia*. Op.cit. p. 569.

[1002] Cfr. CHRISTENSEN, Jerome. *Romanticism at the end of History*. John Hopkins University. Baltimore, 2000.

estudiarse y valorarse (si se llega a aceptar tal premisa) desde el más estricto acoplamiento a la circunstancia concreta del objeto de estudio.

Dificulta esta visión la posibilidad de una comprensión e interiorización de la historia, así como la posibilidad de que puedan ofrecerse interpretaciones articuladoras capaces de conectar a los hombres en el tiempo.[1003]

De igual modo, en el ámbito académico el pasado ha terminado por convertirse en un caótico campo de batalla, en el que no existen rangos ni capitanías y en que cualquier interpretación parece tener cabida, siempre y cuando vaya armada con una metodología apropiada.

En el ámbito social, la relatividad *historicista* se traduce en que la historia se convierta en un completo extraño, un elemento con el cual resulta cada vez más difícil tender puentes de comprensión o identificación. A los ojos del hombre actual no especializado, por ejemplo, los romanos o medievales le resultarán algo tan distinto, tal alejado de él, que renunciará a la posibilidad de «*comprender-se*» con esos antepasados, ahora entendidos como lo completamente *extraño*, como lo radicalmente *distinto*.

Un obstáculo, que muchas veces el individuo intentará salvar desde la propia interpretación o por medio de la *romantización* del pasado de la que antes hablábamos. Por ejemplo, generando una visión *atemporal* de los acontecimientos y personajes de nuestra historia, que se contemplan con el prisma del presente.

[1003] En la importante obra "*Metahistory. The historical imagination in Nineteenth Century Europe*" (1973), de Hayden White, este ha dicho las siguientes palabras sobre la visión *historicista* de Benedetto Croce, que nos ayudan a comprender mejor lo que aquí exponemos: "*Aun cuando el historiador podía tomar las preocupaciones presentes como punto de partida para su investigación del pasado, no se le permitía deducir ninguna conclusión general del estudio del pasado, ni derivar del pasado implicaciones para el presente. Porque, como el conocimiento histórico no era sino conocimiento de lo particular, presentado en una descripción narrativa de lo que había ocurrido efectivamente en el pasado, no era posible sacar ninguna conclusión general de su estudio, salvo quizás la conclusión manifiestamente irónica de que «la historia no es un idilio, tampoco una tragedia de horrores, sino un drama donde todas las acciones, todos los actores, todos los miembros del coro son, en sentido aristotélico, mediocres, culpables no-culpables, una mezcla de bien y de mal»*". (WHITE, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en Europa del siglo XIX*. Op. cit., pp. 380-381). En esta obra, White ha explicado a partir de su "*Teoría de los tropos"*, las diferentes flexiones del pensamiento histórico y la producción historiográfica de Occidente. Para una profundización en el *historicismo*, recomendamos la lectura del capítulo que le dedica al origen y desarrollo del *historicismo* y de la *Filosofía de la Historia*, y que se titula "*El repudio del realismo en la filosofía de la historia de fines del siglo XIX*" (Ibid., pp. 257-400).

II. Neomítica

Por otra parte, nos encontramos con que la *Revolución del Sentimiento* y sus manifestaciones (el *romanticismo* y el *idealismo*) terminaron por arrastrar al pensamiento alemán de nuestro periodo de estudio hacia, lo que podríamos llamar una "*neomítica*".[1004]

La reflexión sobre el *pensamiento mítico*, que ha adquirido un notorio interés desde la corriente *romántica* hasta nuestros días nos ayuda a entender la complejidad y la crucial importancia que el *mito* guarda con la cultura de cualquier época. El vínculo del *mito* con la vida humana es tan íntimo que, en cierto modo, resulta inseparable de ella, en tanto que es un factor constitutivo de nuestro modo de comprender la existencia.

Ahora bien, podemos hablar de la presencia *mítica* en distintos grados, como en distintas direcciones y ámbitos de lo humano, teniendo todas ellas como *nexo* común que convergen en una suerte *encantamiento de la realidad*.

Por ello, al afirmar que el pensamiento propio de la *Revolución del Sentimiento* genera una *neomítica*, no se niega que ésta también estuvo (aunque de otro modo), claramente presente en las otras dos *líneas de pensamiento* que hemos analizado, la *retórica francesa* y la *técnica inglesa*.

Aunque cuando adjetivamos como "*neomítico*", al pensamiento *romántico* e *idealista*, queremos incidir en la idea de que, en estas manifestaciones, el *mito* se presentó de un modo más *canónico* u *originario* que el del resto de líneas revolucionarias, ya que poseía muchos de los elementos del pensamiento mítico de la antigüedad europea. Entre esos elementos destacaban el que este pensamiento se movía en la imagen de un universo plegado sobre sí mismo, proyectaba un pasado difuso, postulaba una concepción circular del tiempo, así como una idea trágica de la existencia, y tendía al conflicto directo con la *racionalidad*.

1004

A diferencia de los *mitos liberales*, *cientistas* o *progresistas* de la Ilustración, ese retorno al *pensamiento mítico* no fue desarrollado de manera explícita.[1005] Los *sturmer* reconocían expresamente su intención de mitificar la realidad[1006], hablaban de la imperiosa necesidad de construir una "*nueva mítica*", para poder acometer su programa reformista de la cultura y el arte.[1007]

Así, los mismos *sturmer*, justificaban su voluntad de *retorno al mito*, otorgándole a este un carácter de superioridad cognoscitiva respecto al de la abstracción lógica-deductiva.

> *"Los románticos estaban convencidos de que era preciso volver a la perfección paradisiaca de la conciencia mítica, es decir, a aquel estadio anterior a la caída en el «pecado de pensar», el cual había causado la alienación del ser humano respecto de sí mismo, a los demás y al cosmos. A los ojos de los románticos, por lo tanto, la mitología aparecía como la restauración de una totalidad primigenia, que había configurado de forma creativa la existencia de los humanos antes de la «dispersión babélica» originada por el prometeico imperio de la razón".*[1008]

De nuevo nos encontramos aquí con la omnipresente melancolía de la *Revolución del Sentimiento*, pues en ella en donde tiene sede la tendencia *neomítica.* En

---

1005 "*Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la conciencia «mítica», y se refleja en el estado originario paradisiaco anterior a la caída en el pecado de pensar*". (GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Op.cit., p. 341).

1006 "*Aunque habría que matizar esta afirmación, ya que, por ejemplo* [...] *la recuperación de la substancia mítica propugnada por Goethe, debía realizarse exclusivamente en la poesía, porque el resto de la vida debía ser plasmada de acuerdo con las leyes ordenadoras de la razón*". (DUCH, L. *Mito, Interpretación y Cultura*. Op.cit., p. 131).

1007 *"Es bien sabido que el Romanticismo, que no aceptaba los postulados de la Ilustración, quería preparar el retorno de Dionisos, con el fin de superar definitivamente la crisis de sentido* [...] *La crítica del «dios que ha de venir» se articuló en el Romanticismo, desde Lessing hasta Herder, en la llamada «Nueva Mitología»; una mitología nueva que debía concretarse en una concepción de la vida de tipo orgánico y globalizador, que hiciera posible la presencia activa en el seno de la vida de las fuerzas espirituales, contrarrestando así los abusivos y unívocos dictados de la razón".*[1007] (DUCH, Lluís. *Mito, Interpretación y Cultura.* Herder, Barcelona, 1998, p. 133).

1008 Ibid., p. 131.

efecto, para los *románticos* e *idealistas* (aunque de modo dispar) el *tiempo* se vuelve predecible pues su resolución aparece ya desvelada a los ojos del hombre que mira *adecuadamente* en él. Como vimos, esta *neomítica* está inserta en la médula de la filosofía *hegeliana*, que desemboca inexorablemente en la afirmación de una historia determinada y determinante. Así mismo, también estará presente en el posterior sistema de Nietzsche y su concepto de «*eterno retorno*»[1009], por medio del cual el hombre se encuentra siendo parte de la naturaleza conflictiva de un universo del que le resulta imposible escapar, y del que debe aceptar su verdad trágica.

Por otra parte, la *neomítica* del *romanticismo* y el *idealismo alemán* sigue presente en nuestros días en lo que concierne a los modos míticos de comprender el tiempo. El *mito*, vive fuera del tiempo. No tiene tiempo. Presente, pasado y futuro se confunden en él, puesto que todo está mágica y eternamente presente en él.[1010]

Por ello, la concepción *mítica* facilita que la estructura del tiempo se desarbole, y que los hechos pretéritos queden amasados de manera caótica. También aquí vemos un posible origen del -imprecisamente llamado- fenómeno de la "*vida ahistórica"*.

Pero además, mediante la *mirada mítica* el horizonte entre lo real y lo ficticio se difumina, pues el concepto de «*verdad*» deja de ser revelador. De tal suerte, que

[1009] Sobre el «*eterno retorno*» nietzscheano, recomendamos la -inmejorable- explicación que hace Eugene Fink en el tercer capítulo (titulado "El mensaje") de su reconocida obra "Nietzsche Philosophie" (1960): FINK, Eugene. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, Madrid, 1984 (pp. 104-140).

[1010] Quizás sea posible establecer una relación entre el tiempo mágico de las religiones primitivas, del que nos ha hablado Mircea Eliade y el modo actual en el que se vive en tiempo. Explica Eliade que el hombre primitivo sólo integra en su tiempo aquellos acontecimientos que considera significativos para él, y lo hace formar parte de su tiempo mítico, es decir, de un elemento recurrente una y otra vez: "*De suerte que, por paradójica que la cosa parezca, lo que podríamos llamar la historia de las sociedades primitivas, se reduce exclusivamente a los acontecimientos míticos que tuvieron lugar in illo tempore. Todo lo que para el hombre moderno es realmente histórico, es decir, único e irreversible, carece para el primitivo de importancia, por no tener un precedente mítico-histórico"*. (*Tratado de la Historia de las Religiones*. Tomo II, Ediciones Cristiandad, 1974, p.181). En el *judeocristianismo*, crece de este elemento *mítico* precisamente por el elemento de *historicidad*, *revelación y Promesa* intrínseco a él. Sin embargo, abandonado el *cristianismo* por la gran parte de la masa social, podemos pensar en que, de alguna manera, hemos vuelto a este tiempo primitivo, a una *mitificación laica* de la existencia.

por medio de esta concepción la Historia se volverá también en *mito*. Los hechos históricos, pasarán a estar en dependencia absoluta con la subjetividad, y con la *verdad* que cada individuo sienta y crea que el relato *le revela* a partir de su libre interpretación; un relato cuyo lenguaje siempre es *délfico*, ambiguo, atemporal, universal y que al tiempo lo es también profundamente particular.[1011]

Se trata ésta de una forma de entender la Historia muy extendida en nuestro tiempo, y que nos remite a la tendencia *anti-ilustrada* del *romanticismo*, y a su búsqueda de lo puro, lo primitivo, lo irracional.

Pero también podemos sentir el latido de la *neomítica* si retrocedemos un paso más en el tiempo, pues su pulso se escucha con más fuerza si cabe aun en el seno del *protestantismo*.

III. Protestantismo, romanticismo y deshistorización.

Tanto el *protestantismo* como el posterior *romanticismo*, confluyen hacia una misma dirección respecto a nuestro objeto de estudio: el derribo de la objetividad o de la pretensión de «*verdad*» en la *historia-ciencia*.

Georg Santayana ha dicho que "*la filosofía y la religión alemanas son nostálgicas, desean ser primitivas una vez más*"[1012]. Comenta este autor, que los filósofos *románticos* e *idealistas* alemanes heredaron su *conciencia histórica*, así como su noción de verdad, de la doctrina *protestante*:

> "[El protestantismo] *llevado a su conclusión lógica, conduce a la doctrina ultrarromántica y ultraidealista de que la verdad del hecho, es*

[1011] Pero lo grave no es esto, sino que al hombre actual no parece importarle en exceso. La idealización propia de los *nacionalismos*, por ejemplo, se pueden escuchar auténticos disparates, que por el fruto de la ignorancia, por la manipulación retórica y por este pensamiento mítico, conviven con toda naturalidad en el mundo actual. Lo grave es que un hombre del siglo XXI, que dispone de una accesibilidad a la educación y la cultura nunca antes vivida, entre en una especie de ignorancia supina a la hora de afrontar estas agresiones a su inteligencia. Particularmente, a nosotros nos parece mucho más fácil disculpar a un griego de su creencia mítica que a un europeo de nuestro tiempo que convierte en historia relatos de lo más estrambótico.

[1012] SANTAYANA, G. *El egotismo en la filosofía alemana*. Op.cit., p. 61.

> *una ficción de la voluntad, forjada para satisfacer nuestro deseo de alcanzar en el pensamiento un punto fijo de referencia".* [1013]

El *protestantismo* -del que hemos hablado mucho durante nuestra investigación- pretende encontrar la autenticidad de la experiencia religiosa a partir de la búsqueda de la pureza original, primitiva, de la relación del hombre y Dios. En esa búsqueda, en la que no se permite intermediario alguno, la religiosidad queda constreñida al más estricto *individualismo*; y los criterios de *veracidad* o *falsedad* de esa experiencia pasarán a depender del criterio personal.

En la *Revolución del Sentimiento*, la búsqueda y comprensión del pasado, de la historia, seguirá el mismo procedimiento *romántico-idealista*.

Por un lado, nos encontramos con una búsqueda autónoma e incomunicable de la experiencia con el pasado, que ahora será relativo a cada individuo y a la manera que éste tenga de *sentirlo*; o, mejor dicho, que su «*voluntad*» quiera *sentirlo*. En otras palabras, la historia será ahora un «*sentimiento*».

Por otra parte, este hombre *sentimental* (tan necesitado de *sentido*) proyectará sobre el pasado sus anhelos, sus deseos más profundos y, al hacerlo, lo idealizará hasta extremos insospechados. Por eso, desde esta visión *idealizada*, el pasado se transformará en un constructo fantasioso y una quimera que es necesario alcanzar (y éste ha sido el planteamiento de inicio de movimientos políticos nefastos).

En cualquier caso, esta es la ilusión, en la que demasiados occidentales siguen entendiendo la historia: no como una «*verdad*», sino como un *sentimiento* o una *experiencia personal*, como una ficción a la que se aferran (quienes lo hacen) con el ánimo de encontrar, como dice Santayana, "*un punto referencia*". Una búsqueda de *sentido*, que si bien es completamente humana, está pervertida por los medios que se emplean así como por la ignorancia.

Por eso, debido a esta inclinación sentimental, resulta habitual que se *romanticen* periodos de nuestra historia (desde muy diferentes maneras según sea la postura

[1013] Ibid., p. 62.

previa, los prejuicios desde los que se parten, y los objetivos que se persiguen[1014]) hasta a veces alcanzar cotas cuasi *paranoicas*. Desde esta perspectiva, la historia será entendida como refugio o *paraíso perdido*.

Al mismo tiempo, la *historia-ciencia*, ahora instrumentalizada por el *sentimiento*, se convertirá en la herramienta encargada de construir los relatos fantasiosos de los grupos políticos con afán totalitario, mediante los que pretenden encubrir y justificar cualquiera de las acciones que emprenden o los objetivos que trazan.

Es la producción historiográfica, una de las tareas más decisivas para cualquier gobierno totalitario que se precie -y para la que no se suele reparar en medios-. Estas *romantizada*s ficciones de corte histórico, formarán parte indispensable del envoltorio cultural-educativo, que ejercerá como plataforma previa a las posteriores decisiones político-militares de los tiranos que las promueven.

Como es evidente, será mucho más fácil que este tipo de trabajos (a menudo, sumamente burdos) sean tomados *en serio* por una sociedad, cuando en ella campea una educación histórica eficiente, y cuando, además, están presentes el resto de fenómenos *deshistorizantes*.

[1014] ARNALTE, Arturo. "*La refriega política del País Vaco ha emponzoñado la interpretación de la Historia*" 3 de noviembre de 2002. Disponible online en: www.elmundo.es.

7. CONCLUSIONES

Llegados a este punto conclusivo de nuestra investigación, debemos recapitular y exponer las claves principales que de ella podemos extraer, así como las que consideramos son las dos *principales aportaciones* que -según pensamos- hemos logrado con nuestro trabajo. Con todo, se trata de una tarea que realizaremos haciendo un sencillo repaso por nuestro trabajo.

Resumen "*Parte I*"

Tras el "*Prefacio*" y la presentación de *hipótesis* y *objetivos*, el primer paso que hemos dado ha sido el de presentar el *marco científico* desde el que nos hemos propuesto emprender nuestra investigación.

Dice Guitton que "*la cultura no consiste en parapetarse en una sola especialidad, sino en cavar en el lugar en el que se encuentra uno hasta alcanzar la galería excavada por el vecino y ver entonces la convergencia de todos esos esfuerzos*"

Si aplicamos ésta imagen al presente estudio, veremos que nuestra *franja de excavación* ha sido, sin duda, muy amplia y que en nuestra labor hemos incursionado en muchas galerías adyacentes. Somos conscientes de que quizás el lector pueda tener alguna objeción académica respecto a la amplitud de nuestro enfoque. Si tal reparo existiera, nuestra postura en este asunto se resume en la convicción de que el planteamiento no puede ser de otro modo (si verdaderamente nos tomamos en serio, como ha sido el caso, nuestra investigación), debido a que así lo requiere el intrincado objeto de estudio que hemos afrontado, y a que la *Teoría de la Historia* (el marco científico desde el que -creemos- el problema debe observarse) opera en permanente interconexión con otras disciplinas.

Anteriormente ya advertíamos ("*Parte I*", "*Sección I*", "*Subcapítulo 3.2*") que la *Teoría de la Historia*, se trata de una disciplina «*polimórfica»* o -si se prefiere-, «*trasversal*», que está en constante juego y tensión con muchas ramas del conocimiento (como la *sociología*, la *economía*, o la *politología*), pero de manera

más íntima con la *Historia* y la *filosofía*. Desde éstas dos últimas disciplinas hemos penetrado en *el problema de la deshistorización*.

Por otra parte, tal como dijimos al hablar de nuestra *metodología* (que denominado *analítico-hermenéutica*), hemos querido desgranar de manera precisa las problemáticas implícitas en nuestro objeto de estudio, al tiempo que ofrecer una explicación didáctica, relacional y sugerente de los diversos contenidos que se han estudiado. De igual modo, como se ha podido observar, en nuestro trabajo hemos ido oscilando entre las labores *analíticas* y las *sintéticas*, ambas igualmente necesarias para poder alcanzar nuestros propósitos.

Tras explicar nuestra "*Metodología*", hemos procedido a realizar algunas "*Aclaraciones terminológicas*" sobre varios conceptos fundamentales de nuestra investigación ("*Parte I*" "*Sección I*", "*Capítulo 5*"). Un pasaje que constituye uno de los más importantes de toda la investigación, pues esas "*aclaraciones"*, lejos de estar consensuadas o esculpidas en piedra, no dejan de ser *interpretaciones* desde las que nos posicionamos teóricamente y que influyen por completo en el desarrollo del trabajo y, por supuesto, en nuestro modo de concebir el problema del que nos hemos ocupado.

Las ideas que se han destilado en esta parte de la obra (de sesgo estrictamente teórico), de uno u otro modo nos han acompañado durante todo nuestro estudio y lo han condicionado. Como su lectura evidencia, de estas interpretaciones se desprende un posicionamiento metafísico y epistemológico, muy presente también a lo largo de todo el documento.

Dejando esta cuestión a un lado, ahora hemos de recordar que la primera y más importante tarea de análisis que hemos realizado en la "*Parte I*", ha sido la de desgranar nuestro objeto de estudio.

Como se ha podido observar, nuestro punto de partida ha sido la *filosofía posmoderna,* o para ser más exactos, los *diagnósticos* que un parte muy representativa de la *intelectualidad* del siglo XX ha expuesto acerca de las sociedades occidentales y nuestro modo de vida. En estos *diagnósticos* hemos detectado un *lugar común*, un punto de encuentro consistente en señalar al

debilitamiento de nuestro *pensamiento histórico* o (dicho de otro modo, de nuestra *relación* con la *historia*) como un rasgo propio de la *posmodernidad*

Para demostrar nuestro punto de partida (una tarea imprescindible, pues de lo contrario no podríamos justificar el resto de la investigación), hemos presentado los comentarios e ideas de veinte pensadores del siglo XX, quienes, cada cual a su manera, han hablado de los distintos síntomas que presenta nuestro objeto de estudio (véase "*Antecedentes"*, en "*parte I*", "*Sección II*", "*Capítulo 4*"). Además, durante el resto del recorrido hemos dado voz a muchos otros autores que también han detectado los mismos fenómenos.

En paralelo a los resultados que se han mostrado de manera explícita, hemos realizado una ardua tarea documental mediante la que nos ha sido posible observar que series repetidas de interrogantes, análisis y valoraciones (concernientes a nuestro objeto de estudio), han poblado la investigación académica de las últimas décadas.

Pero, tal como desde la primera página ya advertíamos, la cuestión más relevante en ese punto de la investigación, ha girado en torno a nuestra hipótesis inicial de que todos estos estudios, han pensado y se han ocupado de esas problemáticas de manera parcial y, por tanto, sin llegar a mostrar el problema al que apuntan en toda su extensión y gravedad.

Tras revisar un gran número de estos trabajos, hemos apreciado que, desde el *plano teórico*, éstos pueden ser clasificados en tres tipologías distintas: aquellos que afectan a la «*conciencia histórica*» del hombre, los que afectan a su «*memoria histórica*» y los que aluden a la «*crisis epistemológica de la historiografía»* o «*fin de la Historia*».

Partiendo de esta triple fisionomía, hemos procedido a realizar una labor de síntesis que concluye en nuestro concepto de *«proceso de deshistorización de Occidente*» (capítulos 5 y 6 de la "*Parte I*").

Conclusiones "Parte I": un problema poliédrico

Según lo entendemos, y tal como lo hemos expuesto, lo que llamamos "*proceso de deshistorización de Occidente"*, se trata de un enfoque novedoso a la hora de atender el problema. Esta *novedad* reside principalmente en que nuestra propuesta integra diferentes facetas y perspectivas que hasta ahora se habían atendido por separado.

Como hemos podido observar, la *deshistorización* consiste en el *debilitamiento de la dimensión histórica* del hombre a partir de la perversión de las estructuras antropológicas en las que debe fundamentarse la vida humana. Si por algo resulta conveniente entender de manera conjunta la multiplicidad de patologías detectadas, es principalmente porque nos ayuda a visualizar el problema con mayor claridad y a comprenderlo en toda su magnitud. De igual forma, que la *deshistorización* sea entendida como una patología que cabalga en un *proceso*, nos facilita a comprender el dinamismo que le es inherente, y por tanto, también su naturaleza.

Según lo entendemos, haber modulado esta visión unitaria del problema, haber descodificado su *unidad en la diversidad*, es la **primera aportación** significativa de nuestro trabajo al ámbito universitario.

En cualquier caso, todavía quedan muchas tareas que desempeñar en este sentido. Nuestra afirmación de que todos los fenómenos *deshistorizantes* se inscriben dentro de una de las tres categorías indicadas (*pérdida de la conciencia histórica*, *pérdida de la memoria histórica* y *crisis historiográfica*), aún necesita que realicemos una larga cantidad de observaciones y análisis que conciernen al modo en el que esas categorías interactúan entre sí.

Resumen "Parte II".

Tras discernir en qué consiste el *proceso de deshistorización*, hemos continuado con la "*Parte II*" de nuestra investigación. Dice Fernand Braudel que nunca podremos advertir la *decadencia de una civilización* si en ésta no buscamos "*la*

totalidad del espectáculo", y solamente nos limitamos a mirar *"las superficies superiores, y sus luces visibles, fascinantes*"[1015]. Una afirmación que resume perfectamente las intenciones de fondo que han motivado la "*Parte II*" de nuestro trabajo, *el* cual responde al propósito de comprender el problema en toda su integridad; un objetivo que obligatoriamente requiere de una investigación histórica.

Con objeto de «*comprender-en-el-tiempo»* a la *deshistorización*, y de aproximarnos a sus «*orígenes»*, es decir, a su «*núcleo*» o «*matriz*», nos hemos sumergido en una investigación histórica que, de un modo u otro, nos ha conducido por toda la Edad Moderna, así como por algunos de sus principales acontecimientos políticos, científicos y, sobre todo, intelectuales. Si bien, esta panorámica por el *mundo moderno* ha sido acometida desde el periodo que consideramos *central* en su desarrollo: de 1750 a 1850. ("*Parte II*", secciones "*I y II*").

Aunque en el itinerario histórico ofrecido al lector hemos tenido que ser muy sucintos (sobre todo, con la intención de no romper la continuidad discursiva), sí se han presentado los elementos que consideramos más significativos de cara a la comprensión de nuestro objeto de estudio.

Como se recordará, lo que hemos hecho ha sido comenzar al alba de la *modernidad*, para, desde ella, ofrecer la clave interpretativa que nos ha acompañado durante el resto de la investigación. Esta clave reside en la «*mentalidad burguesa*» y en su modo específico de *pensar*, que comienza a imponerse durante los siglos XV y XVI. ("*Parte II*", "*Sección I*", "*Capítulo II*").

Es la *burguesa*, una *mentalidad* basada fundamentalmente en el «*giro al yo*» de quienes participan de ella, y en los consiguientes efectos de esa primacía del *ego* sobre *lo comunitario*. A nuestro juicio, ahí reside la *esencia* del problema de la *deshistorización*, puesto la *dimensión histórica* del hombre necesita de *excentricidad* como el pez del agua. Es decir, cuando no se tiene *sentido de la*

[1015] BRAUDEL, Fernand. *Las ambiciones de la historia*. Crítica, Barcelona, 2002, p. 428.

comunidad, tampoco puede haber *sentido de la historia*; y en ese momento exacto, la *deshistorización* se levanta y camina.

Si explicáramos lo ocurrido desde una clave helénica, podríamos afirmar que la *deshistorización* es el aliento de nuestra *némesis* [*Νέμεσις*], la sanción de Ramnusia, el enorme precio que hemos de pagar por nuestra *hybris*, [*ὕβρις*], por la *soberbia* que nos ha cegado y guiado nuestros pasos durante los últimos siglos.

Pero prosigamos. Partiendo desde la *mentalidad burguesa* hemos explicado que ésta *se adaptó* o *flexionó* en tres distintas *líneas de pensamiento*, que estarán presentes en la historia de Occidente desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Se trata de unas modulaciones de *pensamiento burgués* que, durante el periodo que hemos estudiado, generaron una serie de manifestaciones que transformarían de manera radical la faz de Occidente y del planeta.

Tal como acabamos de ver en los capítulos inmediatamente anteriores ("*Parte II*", "*Sección III*", capítulos 4, 5 y 6), esas tres líneas *revolucionarias*, ya sea de forma independiente ya sean interactuando entre sí, resultan fatales para la *dimensión histórica* del hombre por diversos motivos.

La *línea* que hemos denominado *Revolución del Dominio*, es ante todo una modalidad *política* del pensamiento, que está orientada a la conquista del poder, hacia el control y la vigilancia de la sociedad. Esta manera de pensar, ha afectado especialmente (aunque no de forma exclusiva) a la «*memoria histórica*», es decir, a los contenidos de índole histórica de nuestra *memoria social*. A nuestro juicio, en la *Revolución del Dominio* que hemos analizado, podemos aproximarnos mucho al origen de varias de esas patologías que han sido detectadas en la *posmodernidad* y que están relacionadas con la *memoria histórica*. Concretamente nos referimos a los *sentimientos rupturistas* con el pasado (como el de *vergüenza*, *superioridad, rencor o culpa*), al de la «*tabula rasa*», al «*adanismo*», o a otros fenómenos relativos a la «*manipulación*» intencionada de la *memoria colectiva*, tan frecuentes en nuestros días.

El proceso de histórico francés, ha hecho mella de dos maneras: En primer lugar, desarrollando un pensamiento *dominador*, que nos inclina a la *cosificación* y

dominio del prójimo, a comprender la realidad social como una permanente tensión de poder. En segundo lugar, este *pensamiento dominador*, ha alentado, unos mecanismos y dinámicas sociales (*igualitarismo*, *democratismo*, *universalismo*, *estatalismo* etc.) que ametrallan toda posibilidad de que las sociedades construyan libremente un *proyecto histórico*.

Por otra parte, también hemos tratado las consecuencias que la *Revolución de la Técnica* ha podido generar en nuestro objeto de estudio. El *pensamiento técnico* se caracteriza por la *mecanización* e *instrumentalización* de la realidad en aras del beneficio *económico* y el bienestar *físico*. Como hemos explicado, se trata de un pensamiento *materialista*, *utilitarista* y *hedonista* por excelencia. A nuestro criterio, esta *Revolución de la Técnica* ha sido la principal causa (aunque, insistimos, no el único) del debilitamiento de la «*conciencia histórica*» del hombre occidental; y lo ha sido porque se trata de una forma de pensar cuyas consecuencias afectan sobremanera a la *relación del hombre con el tiempo*, pues es la primera promotora del conjunto de fenómenos relacionados con la «*distorsión de la percepción temporal*».

En efecto, el *pensamiento técnico* se nos muestra como el responsable más directo de *patologías* como el «*presentismo*», la «*atomización del tiempo*» o la vida «*a-histórica*» (tal como algunos de los pensadores que hemos analizado en el capítulo de los "antecedentes", ya había advertido).

Pero esto no es todo, pues también encontramos en esta *flexión* británica de la *mentalidad burguesa*, al principal causante de la propagación del *proceso* que estudiamos, pues la *expansión* insaciable, como hemos visto, forma parte inseparable de la lógica del *capitalismo*, que hoy es el *primer embajador* de Occidente en el mundo y *juez supremo* de nuestros tiempos. Pero además podemos conjeturar que el *pensamiento técnico*, aparte de influir en el *tamaño* del problema, también establece sus *tiempos*: al igual que la *técnica* vive en una constante *aceleración*, quizás las patologías *deshistorizantes* lo hagan por su culpa del mismo modo. Es decir, vemos muy coherente pensar que (a menos que incurran nuevos elementos) la *deshistorización* se acelerará con el paso de los años.

Por último, en nuestra investigación nos hemos ocupado de la *Revolución del Sentimiento*, que se ha revelado como un proceso histórico devastador para la *historia-ciencia*. Como se ha explicado, esta *línea de pensamiento* ha sido la principal causante del «*historicismo contextual»* (o *«gnoseológico»*) que sigue en vigor. Podemos decir que en la *Revolución del Sentimiento* se fraguó la desfundamentación epistemológica de la historiografía y, con ella, el que aquí (siguiendo a otros autores) hemos llamado "*fin de la Historia*". La quiebra del valor metafísico de la historia-ciencia, acarrea el *relativismo* e impide la cohesión del hombre con un proyecto histórico racional y verdadero.

También, este tipo de pensamiento ha sido el causante de otros fenómenos trasversales perfectamente identificables en nuestros días, como el de la concepción *neomítica* del *tiempo* (que también nos hacen incurrir en una *distorsión de la percepción temporal*) así como de las tendencias *irracionalistas*, como el *emotivismo,* o los *nacionalismos* de tintes *totalitaristas*, así como las visiones *ultraidealizadas* o *fanatizadas* de la historia.

Curiosamente, la *Revolución del Sentimiento* es la única de las tres analizadas que tiende a reforzar la «*conciencia histórica»* y la «*memoria histórica»*, el problema es que su punto de partida (que es extremadamente *egotista*) así como las posturas *sentimentalistas* e *irracionalistas* que emanan de él, hacen que el resultado de esa vigorización de la *dimensión histórica* ofrezca frutos falaces, degenerados, deformes. Es decir, aunque sus intenciones iniciales sean muy distintas, este pensamiento *sentimental* termina por confluir (debido a los efectos que desencadena), en el mismo negro abismo que los otros dos procesos relatados, alimentando así, tanto o más que ellos, al *proceso de deshistorización*.

En resumen, según creemos, las tres *líneas de pensamiento* han colaborado de manera conjunta en el desarrollo del problema, erizando con punzantes picas toda su superficie. Además –según lo entendemos- las diferentes facetas que componen la *deshistorización* están constante dinamismo e interacción, de tal manera que se apuntalan las unas a las otras, se trasfieren energía y, en consonancia al *desarrollo* de nuestras sociedades, son capaces de crear nuevas patologías *deshistorizantes*.

Conclusiones "Parte II": Una atmósfera deshistorizante

En nuestro intento por conocer los *orígenes* del problema, hemos podido aproximarnos hasta la serie de «*relaciones causales»* que acabamos de resumir en (y que en el capítulo anterior hemos desarrollado con más amplitud). Es seguro que habrán muchas más *relaciones* que se nos han pasado, así como hay otras que intencionadamente hemos preferido dejar pasar (de momento), debido a lo problemática que resulta su demostración.

De cualquier modo, creemos legítimo pensar que el presente trabajo quizás sea el mayor compendio sobre las *causas* y *efectos* de los fenómenos *deshistorizadores* que se ha realizado hasta la fecha; al menos, que nosotros tengamos constancia.

Dejando esta posibilidad a un lado, creemos haber atendido debidamente a nuestras hipótesis de partida y a los objetivos principales que nos habíamos propuesto al comenzar este estudio. Nuestro trabajo nos muestra que todos los fenómenos detectados por la intelectualidad de Occidente parecen guardar una muy clara y estrecha relación con los diversos procesos históricos y de pensamiento que aquí se han analizado.

Más allá de la mayor o menor habilidad con la que hemos sido capaces de exponer los resultados de nuestra investigación, lo que hemos intentado es hacer ver al lector que todos los acontecimientos históricos comentados, contenían dentro de sí el germen de la *deshistorización*. Si se revisan con la suficiente atención, se puede comprobar que cada uno de estos elementos históricos está directamente vinculado con alguna de las vertientes de nuestro problema. «*Protestantismo*» «*anticristianismo*» y «*ateísmo*», «*colonialismo*», «*aumentos demográficos*», «*movimientos migratorios*», «*arte moderno*», «*educación y formación técnica*», «*racionalismo*», «*declaraciones de derechos*» y «*democracias liberales*», «*Estado Moderno*», «*revoluciones burguesas*», «*empirismo*», «*capitalismo*», «*fábricas*», «*empresas*», «*Bolsa*», «*Banca*», «*deísmo*», «*darwinismo*», «*romanticismo*», «*idealismo*», «*nacionalismo*» «*proceso de secularización*»…elementos todos, en definitiva, que nos hacen ver que el *proyecto moderno* siempre ha portado la *deshistorización* consigo.

Todo ello nos convence de que es un error entender la *deshistorización* como un agente exógeno a nuestro modo de vida. Precisamente lo que hemos querido demostrar es que se trata de un proceso *connatural* a las mismas estructuras que componen nuestra sociedad desde la *modernidad*.

Tras nuestras indagaciones, necesariamente hemos de llegar a la idea de que el *proceso de deshistorización* es de una magnitud oceánica y de máxima complejidad. En ningún caso, como tantas veces se ha intentado, puede ser descifrado desde una sola lectura causal. Sin lugar a dudas, es la *deshistorización* una hiedra de muchas cabezas que cruza sus cuellos en laberíntica maraña.

He aquí, la que consideramos la **segunda aportación** a la *comunidad científica* que se deriva de nuestra labor: la certeza de que del *proceso de deshistorización* es un fenómeno originado por todo el *proyecto moderno*, especialmente por las tres *flexiones* de la *mentalidad burguesa* que hemos explicado.

Cierre

A partir de ahora, la cuestión principal con la que nos encontramos al pensar en el *proceso de deshistorización* es la de *qué podemos* hacer para frenarlo. Mas, después de nuestro análisis, resulta verdaderamente complicado encontrar respuestas *prácticas* sobre cómo *eliminar* (o al menos *bloquear*) la *deshistorización*, que parece seguir en constante aumento.

Ciertamente, hemos de confesar que no creemos que el proceso pueda invertirse sino en un largo plazo, pues para ello sería necesario un nuevo *modo de pensar* como civilización y, por tanto, una imagen muy distinta del mundo. Y como sabemos, estas cosas requieren de mucho tiempo.

Sea como fuere, la raíz del problema sólo podrá ser arrancada si Occidente -y de manera particular su *alma*, que es Europa[1016]-, comienza a sentirse como una

[1016] Cfr. PÓK, Attila, Jörn Russen y Jutta Schrerrer. "*European History. Challenge for common future*". En: VVAA. *European Historical Conciousness.* Körberg-Stiffung, Hamburg, 2002. Desde otro enfoque, recomendamos el siguiente trabajo sobre la revalorización, enseñanza y protección de la memoria colectiva europea, en base al patrimonio histórico-cultural que es, en sí

verdadera unidad. A nuestro juicio, nunca bastará con que esta unión esté basada en medidas arancelarias o acuerdos administrativos, tampoco en tratados jurídicos, ni en eventos festivos o deportivos, sino en lo únicamente decisivo: el *proyecto histórico común*, el grandioso relato que nos une en la trama temporal.

Y es que la *deshistorización* que asola Occidente, ese relegamiento al «*Yo»*, ese *solipsismo* del hombre actual, tiene efectos devastadores sobre el hombre[1017]. Mientras *lo humano* nos abre a la «*alteridad*», este grave problema contribuye a cercenarla; no olvidemos que la *deshistorización* es una «*des-humanización»* pues nos *barbariza*, nos impide reconocer la humanidad en el «*Otro*» y, por tanto, la nuestra propia. A la par, la *deshistorización* se nos muestra como a Odiseo la *Isla de los lotófagos* o la cueva de *Calipso*, tentaciones que nos separan de la acción, que nos han bloqueado en nuestro camino anclándonos en la desidia.[1018]

Pero además de hacer estragos a nivel personal, la *deshistorización* se nos muestra como una de las más serias amenazas que hoy se ciernen sobre nuestra civilización. Ante los desafíos, sobradamente conocidos, que nos presentan la circunstancia histórica actual y los enemigos (externos e internos) de Occidente, nuestro modelo de vida parece ahogarse en el mar de sus miserias e incapaz de gobernar la nave. Milenios de ímprobo esfuerzo en la conquista del *bien*, la *verdad* y la *belleza*, corren hoy alto riesgo. Por eso, debemos pertrecharnos ahora más que nunca, con una *conciencia histórica* y una *memoria histórica* que nos despierten, que nos recuerden *quiénes somos*, y que nos impulsen, desde el pasado hacia el futuro.

---

misma, Europa: MACDONALD, Sharon. *Memorylands. Heritage nd Identitiy in Europe Today*. Routledge, New York, 2013.

[1017] "«*Lo terrible»* [Entsetzende] *es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva…Es aquello que se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es, sigue estando ausente***"** . HEIDEGGER, M. "*La cosa*", en **"***Conferencias y artículos*", Serbal, Barcelona, 1994, p. 67.

[1018] En este y en otros muchos sentidos, también podemos decir que la *deshistorización* es una de esas «*dinámicas descivilizadoras*» de las que ha hablado Aquilino Polaino (quien recoge, a su vez, la expresión de Rafael Rubio de Urquía). POLAINO-LLORENTE, A. *Antropología e investigación en las ciencias humanas*. Op.cit. p.155.

Sin ellas, no seremos más que hombres de paja que, clavados en una estaca y con estulta mueca, miramos atónitos el trágico curso de los acontecimientos.

Por desgracia, nuestra urgencia de poner freno al *olvido* es máxima, así como la que tenemos de remar juntos hacia el horizonte. Quizás nuestra supervivencia dependa de ello. Son demasiadas las alertas (a las que se suma el presente estudio), como para seguir desoyéndolas. Si es que es posible atajar la *deshistorización,* tal empresa sólo podrá llevarse a cabo si la atendemos como algo más que un fenómeno «*interesante»,* uno de esos que sirven para perderse en sesudos debates académicos o escribir tesis doctorales.

Al contrario, todo pasa porque en nuestra escala de prioridades (la *personal*, la *nacional*, o la *civilizatoria*), a menudo tan apretada por lo superfluo, despejemos por fin un -amplio- espacio para incluir al problema que en este trabajo nos ha reunido. *¿Lo haremos?* Lamentablemente la historia no juega a nuestro favor; pues si hay algo que ésta nos enseña, a modo de evidencia imposible de refutar, es que al hombre le cuesta tanto aplacar su soberbia como aprender de sus errores.

Por otra parte, como decíamos, en absoluto resulta sencillo diseñar una batería de medidas que nos ayuden a frenar la *deshistorización*. Es demasiado cercana a nosotros, convivimos día a día con ella y, además, hacerlo nos seduce. Renunciar a ella pasa también por dar la espalda a muchos hábitos y comodidades a los que el hombre occidental no parece estar dispuesto a desprenderse. Nuestra individualista *hybris* es un veneno a menudo muy dulce. No, pensar verdaderamente en clave de *comunidad,* fundamento de toda posibilidad de *cura*, no nos resultará fácil.

En cualquier caso, lo que sí depende de todos nosotros (y ocurra lo que ocurra hemos de seguir haciendo), es trabajar. Si hay *antídoto* para el problema, este también pasa, aunque sólo sea en parte, por una mejor comprensión del mismo. Siempre y cuando estemos a tiempo, el conocimiento podrá proporcionarnos la creatividad necesaria para virar la situación o, al menos, para paliar la intensidad de la atmósfera *deshistorizante*.

Forma parte de ese trabajo pendiente, el que en nuestra civilización seamos capaces de idear nuevos modos de pensamiento, realistas y coherentes con *un humanismo veraz*; que pueda armonizar la *conciencia histórica*, la *memoria* y la *historiografía* sin incurrir en medidas unívocas o totalitaristas[1019]. Un *pensamiento*, que, por encima de todo, sea capaz de volver a unir nuestra civilización fragmentada.

La *Educación* tiene sin duda, mucho que decir respecto al problema. Seguimos siendo fervorosos creyentes de ella, seguimos pensando que es una fuente que puede darnos luz desde dentro, que puede cambiar generaciones, aunque lamentablemente ésta ahora se haya convertido, en demasiados casos, en servil esbirro del poder. Quizás, el primer paso que podamos dar contra la *deshistorización*, sea el de alcanzar una *Educación* con mayor *libertad e independencia*, susceptible de generar ese cambio en nuestro modo de pensar y de pensarnos.

Dentro de ese *sistema educativo* que anhelamos y exigimos, tendría que tener una vital importancia la disciplina de Historia, la gran paria de las últimas décadas. Cuando no olvidada, corrompida, debido a la obsesión por la técnica y al resto de motivos que se han esgrimido.

Pensamos que en esta *educación libre* (que no *liberal*), podría la enseñanza de la Historia desenvolverse con autenticidad y repercusión, superando las estrecheces de miras, el celo estatal o algunas modas pedagógicas de corte *pragmatista* y *utilitarista* que tan a menudo la estrangulan o dejan sedada. Pero claro, esto sólo es una opinión.

Sea como fuere, con las siguientes palabras del maestro Zubiri cerramos este trabajo, con la esperanza de que sea de alguna ayuda a la comunidad científica y de que las pequeñas semillas de nuestros logros puedan germinar.

[1019] Cfr. COHEN, Paul A. *History and Popular Memory. The power of history in moments of crisis*. Columbia University Press, New York, 2014.

"El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente a la existencia su primigenia raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual. […] *Desde antiguo, este arraigo con la existencia tiene un nombre preciso: se llama religación".*[1020]

[1020] ZUBIR, Xavier. *Naturaleza, Historia y Dios*. Editorial Nacional, Madrid, 1963, pp. 24-25.

8. PROSPECTIVA

Como hemos advertido, nunca ha sido nuestra pretensión la de agotar con nuestro estudio la problemática de la *deshistorización de Occidente* que aquí hemos abordado sino justo lo contrario: pretender que ayude a abrir nuevas posibilidades de trabajo. Por ello, entendemos esta tesis doctoral como el primer paso significativo de la línea de investigación que deseamos continuar en diversas direcciones, tanto a nivel individual como en torno a grupos de investigación. Podemos resumir estos proyectos de la siguiente manera.

I. Trabajo individual.

a. Libro divulgativo sobre la Deshistorización

Quizás nuestra tarea más inminente (quizás conclusa en 2016) es la de transformar esta tesis doctoral en un libro de carácter divulgativo sobre los contenidos que hemos desplegado aquí. Con esta publicación lo que pretendemos es poder acercar a la sociedad las reflexiones que hemos desarrollado en este trabajo.

Es ésta una tarea que tenemos en estado muy avanzado, y para la que emplearemos algunos de los contenidos que se han trabajo aquí, así como otros que hemos descartado.

Se tratará de una publicación de mucha menos extensión que nuestra tesis doctoral, y que intentaremos sea de lectura ágil y amena pero capaz de invitar a la reflexión sobre el problema de la *deshistorización* a cualquier lector no especializado.

b. Nietzsche

Otra de las labores más inminentes que deseamos realizar, es concluir una parte de la investigación que, durante los primeros años de trabajo, estuvo proyectada para que formara parte de este volumen. Por diversas razones (principalmente de

extensión y tiempo) decidimos finalmente no incluirla. Esta parte a la que nos referimos, tiene a Friedrich Nietzsche como elemento central.

De hecho, en la primera versión de esta tesis, el periodo de estudio acotado se extendía hasta el 1900, año de la muerte de Nietzsche y comienzo del siglo XX. Como se podrá ver en ese trabajo pendiente, Nietzsche sería el desencadenante final del proceso de *deshistorización*, a pesar de que su filosofía contiene algunas de las críticas más contundentes a las *líneas de pensamiento* que hemos visto aquí.

Estamos convencidos de que nuestro trabajo sobre este descomunal pensador, será un complemento teórico idóneo a los contenidos más relevantes que hemos comentado aquí.

Aunque está bastante avanzado, todavía no sabemos para cuándo estará preparado (esperamos que en 2017), ni tampoco en qué formato -si como libro o como colección de artículos- presentaremos finalmente este trabajo.

c) Libro de "*Historia de Occidente*" para la enseñanza

Otro trabajo en el que llevamos varios años desarrollando es el de la elaboración de una "*Historia de Occidente*" que aborde desde los pueblos indoeuropeos hasta el siglo XX.[1021]

Se tratará de un innovador trabajo que intentará ser una solución práctica para afrontar algunos de los problemas que hemos ido señalando durante esta investigación.

Nuestra idea es publicar esta "*Historia de Occidente*" en distintos libros de un marcado carácter didáctico y divulgativo. Estas obras estarán dirigidas a la juventud (a partir de los 16-18 años) así como a toda aquella persona que desee introducirse en el conocimiento de sus raíces históricas.

[1021] Una labor en la que recogemos la petición de muchos intelectuales, como por ejemplo, Jean Guitton sobre la necesidad de nuestras sociedades de este tipo de trabajos historiográficos de carácter sintético. GUITTON, Jean. *El trabajo intelectual*. Rialp, Madrid, 2005, p. 91.

II. Trabajo en Grupos de Investigación

a. Creación de un grupo estable de investigación

Por otra parte, también durante estos años hemos diseñado varias posibles líneas de investigación para que sean desarrolladas por medio de la constitución de un grupo estable de investigación multidisciplinar que deseamos constituir pronto, ya sea dentro de nuestra *Alma Mater*, la Universidad Francisco de Vitoria, ya en otras universidades, centros o plataformas de investigación que nos permitan financiar el proyecto que hemos esbozado.

Según lo entendemos, estas líneas de investigación sobre el proceso de *deshistorización* deben dirigirse hacia los siguientes objetivos principales con el fin de aumentar nuestro conocimiento sobre el problema:

- Continuar el estudio teórico de la *deshistorización*, sus *componentes* y la manera en la que estos interactúan entre sí.

- Abrir nuevas líneas de trabajo mediante un programa constituido por diferentes objetivos y áreas de conocimiento. Entre ellas, además de la *Historia* y la *filosofía*, resultarán fundamentales las *ciencias políticas*, la *pedagogía*, la *sociología* y la *psicología*.

- Establecer una red de colaboradores en torno a nuestro objeto de estudio.

- Crear modelos de trabajo que puedan ser adaptados a las distintas realidades nacionales y regionales con objeto de poder extraer datos significativos, cruzar información y extraer conclusiones.

Pero por encima de estos los objetivos, como hemos dicho, el que nos parece el más determinante es el de la *Educación*. Por ello, nuestra intención es la de que todos los esfuerzos de nuestro grupo de investigación confluyeran en la vertiente educativa. En este sentido, podemos presentar de la siguiente manera esquemática los que serían nuestros propósitos más importantes relacionados con la *Educación*:

- Trabajar en soluciones innovadoras que ayuden a vertebrar la enseñanza de historia dentro del ámbito español, en donde en la *memoria histórica* se encuentra en una situación particularmente crítica.

- Así mismo, establecer fórmulas conjuntas de acción con otros grupos de investigación dentro del marco europeo dedicados al fortalecimiento de la «*identidad europea*».

- Buscar vías de aplicación pedagógica con objeto de fomentar el conocimiento de la *Historia Occidental* en nuestras sociedades, al tiempo que ofrecer herramientas que ayuden al individuo en la formación de un criterio histórico riguroso, y que le *protejan* ante la *manipulación histórica.*

Anexión a otros grupos

De igual modo, también hemos pensado, integrarnos en otras ya establecidas. Por ejemplo, en este sentido, nos gustaría entablar contactos con la *UNESCO*, que desde 1992 ha ofrecido varias cátedras extraordinarias de "*memoria histórica*" en diversas universidades del planeta[1022]. Nuestra intención es, colaborar con el programa de investigación "*Memoria del Mundo*" de la mencionada organización internacional.

Así mismo, también querríamos establecer alianzas de colaboración con centros e instituciones que permitan arrojar luz sobre la *deshistorización* así como la asunción de proyectos en común que, por ejemplo, nos permitan hacer un seguimiento del problema en diferentes ámbitos como (además del educativo), el cultural y político.

[1022] ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (Servicio de Prensa). Disponible *on line* en: www.unesco.org

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES MODERNAS

AUTORES MODERNOS

- BACON, Francis. *Novum Organum*. Losada, Buenos Aires, 2003. Traducción al castellano de Eduardo González Blanco.
- BAYLE, Pierre. *Diccionario Histórico y Crítico*. Tomo I. KRK, Oviedo, 2012. Traducción al castellano de Fernando Bahr.
- BENTHAM, Jeremy. *Introducción a los principios de moral y legislación*. Claridad, Buenos Aires, 2008. Traducción al castellano de Manuel Ossorio Florit.
- BENTHAM, Jeremy. *Un fragmento sobre el Gobierno*. Tecnos, Madrid, 2010. Traducción al castellano de Julián Larios Ramos.
- BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Tecnos, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Pedro Bravo Gala.
- BÜRGER, Gottfried A. *Los muertos cabalgan deprisa. Lenora y La novia de Corinto*. Oficina de Arte y Ediciones, Madrid, 2015. Traducción al castellano de Elena Cortés Gabaudán.
- BÜRGER, Gottfried. *Viajes maravillosos por mar y tierra: campañas y aventuras cómicas del barón del barón de Munchausen.* EDHASA, Buenos Aires, 2005. Traducción al castellano de Cecilio Navarro.
- BURKE, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. Rialp, Madrid, 1989. Traducción al castellano de Esteban Puyals.
- CONDORCET. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Marcial Pons, Madrid, 2004. Traducción al castellano de Antonio Torres del Moral.
- DARWIN, Charles R. *El origen de las especies*. Espasa, Madrid, 2008. Traducción al castellano de Antonio de Zulueta.
- DESCARTES, René. *Discurso del método*. Espasa, Madrid, 1999. Traducción al castellano de Manuel García Morente.
- FICHTE, Johann G. *Discursos a la nación alemana*. Tecnos, Madrid, 2002. Traducción al castellano de Luis A. Acosta.

- FICHTE, Johann. *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*. Tecnos, Madrid, 1996. Traducción al castellano de Rita Radl Philipp.
- GUIZOT, François. *Historia de la revolución de Inglaterra*. SARPE, Madrid, 1985. Traducción al castellano de Diego Fernández Mardón.
- HEGEL, Georg. W.F. *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Tecnos, Madrid, 1990. Traducción al castellano de Maria del Carmen Paredes-Martín.
- HEGEL, Georg. WF. *Introducción a la historia de la filosofía*. Aguilar, Madrid, 1984. Traducción al castellano de Eloy Terrón. También hemos trabajado y citado esta versión: HEGEL, Georg. W.F. *Introducciones a la historia de la filosofía universal*. Itsmo, Madrid, 2005. Traducción al castellano de de Ramón Cuartango.
- HEGEL, George W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Abada, Madrid, 2010. Traducción al castellano de Antonio Gómez Ramos.
- HEGEL, George W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tomo I, Alianza, Madrid, 1986.
- HEGEL, George. W.F. *Lógica*. Aguilera, Madrid. Traducción al castellano de Antonio Zozaya.
- HEINE, Heinrich. *La escuela romántica*. Tecnos, Madrid, 2015. Traducción al castellano de Manuel Sacristán.
- HERDER, Johann Gotfried. "*Ensayo sobre el origen del lenguaje*" en *Obra selecta*. Alfaguara, Madrid, 1982. Traducción al castellano de Pedro Rivas.
- HERDER, Johann Gottfried. *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*. Espuela de plata. Sevilla, 2007. Traducción al castellano de Elsa Tarbenig.
- HERDER, Johann Gottfried. *Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*. Espuela de plata. Sevilla, 2007.
- HOBBES, Thomas. *Leviatan*. Losada, Oviedo, 2003.
- HOLDERLIN, Friedrich. *Hyperion o el eremita en Grecia*. Hiperión, Madrid, 1998.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana.* Tecnos, Madrid, 2005.
- KANT, Inmanuel. *Crítica de la Razón Práctica*. Losada, Buenos Aires, 2007. Traducción al castellano de J. Rovira Armengol.

- KANT, Inmanuel. *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Tecnos, Madrid, 1994. Traducción al castellano de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo.
- KANT, Inmanuel. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Alianza, Madrid, 2015. Traducción al castellano de Luis Giménez Moreno.
- KANT, Inmmanuel. *La paz perpetua*. Tecnos, Madrid, 2013. Traducción al castellano de Joaquín Abellán.
- KANT. *¿Qué es la Ilustración?* Alianza, Madrid, 2013. Traducción al castellano de Roberto Rodríguez Aramayo.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Discurso de Metafísica*. Alianza, Madrid, 2013. Traducción al castellano de Julián Marías.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Ensayos de Teodicea*. Sígueme, Salamanca, 2013. Traducción al castellano de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza, Madrid, 1992. Traducción al castellano de Javier Echeverría.
- LEOPARDI, Giacomo. *Cantos*. Cátedra, Madrid, 2009. Traducción al castellano de Maria de las Nieves Muñiz Muñiz.
- LOCKE, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Espasa, Madrid, 1996. Traducción al castellano de Francisco Giménez García.
- LOCKE, John. *«Ensayo» y «Carta sobre la tolerancia»*. Alianza, Madrid, 2014. Traducción al castellano de Carlos Mellizo.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza, Madrid, 1990. Traducción al castellano de Carlos Mellizo.
- MALTHUS, Thomas Robert. *Primer ensayo sobre la población*. Altaya, Barcelona, 1993. Traducción al castellano de María José Villaverde.
- MESLIER, Jean. *Crítica de la Religión y el Estado*, Península, Barcelona 1978. Traducción al castellano de Menene Gras Balaguer.
- MESLIER, JEAN. *Memoria contra la religión*. LAETOLI, Pamplona, 2010. Traducción al castellano de Javier Mina.
- MILL, Stuart. *Sobre la libertad*. Tecnos, Madrid, 2008. Traducción al castellano de Carlos Rodríguez Braun.
- MONTESQUIEU. *Del espíritu de las leyes*. Tecnos, Madrid, 1985. Traducción al castellano de Enrique Tierno Galván.

- NIETZSCHE, F. *Sobre la Utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Edaf, Madrid, 2000. Traducción al castellano de Andrés Sánchez Pascual.
- NOVALIS. *Himnos a la noche y Cánticos Espirituales*. Pre-textos, Valencia, 1995. Traducción al castellano de Américo Ferrari.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio o de la Educación*. Alianza, Madrid, 2011. Traducción al castellano de Mauro Armiño.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Escritos polémicos. Carta a Voltaire. Cartas a Malesherbes. Carta a Beaumont. Carta a Mirabeu*. Tecnos, Madrid, 2009. Traducción al castellano de Quintín Calle Carabias.
- SCHELLING, Friedrich W. *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos, Barcelona, 1990. Traducción al castellano de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez.
- SCHILLER, Friedrich. *Cartas para una educación estética*. Anthropos, Barcelona, 1990. Traducción al castellano de Jaime Feijoo y Jorge Seca.
- SCHILLER, Friedrich. *Lírica de Pensamiento. Una antología*. Hiperión. Madrid, 2009. Traducción al castellano de Martín Zubiría.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Poesía y filosofía*. Madrid, Alianza, 1994. Traducción al castellano de Diego Sánchez Meca.
- SCHLEIERMACHER, Fiedrich. *Sobre la religión*. Tecnos, Madrid, 1990. Traducción al castellano de Arsenio Ginzo Fernández.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza, Madrid, 2000. Traducción al castellano de Eugenio Ímaz.
- SCHOPENHAUER. Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Tomos I y II. Alianza, Madrid, 2013. Traducción al castellano de Roberto R. Aramayo.
- SMITH, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza, Madrid, 2013. Traducción al castellano de Carlos Rodríguez Braun.
- SPENCER, Herbert. *Los primeros principios*. Comares, Granada, 2009. Traducción al castellano de Eugenio López.
- SPINOZA, Baruch. *Pensamientos Metafísicos*. Alianza, Madrid, 2014. Traducción al castellano de Atilano Domínguez.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico Político*. Alianza, Madrid, 2014. Traducción al castellano de Atilano Domínguez.
- STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Sexto Piso, Madrid, 2014. Traducción al castellano de Pedro González Blanco.

- STUART MILL, John. *El utilitarismo*. Alianza, Madrid, 2007. Traducción al castellano de Esperanza Guisán.
- STUART MILL, John. *Sobre la libertad*. Tecnos, Madrid, 2008. Traducción al castellano de Carlos Rodríguez Braun.
- SWIFT, Jonathan. *La batalla de los libros Antiguos y Modernos.* José J. de Olañeta, Barcelona, 2012. Traducción al castellano de Cristóbal Sierra.
- TOCQUEVILLE (de), Alexis. *El antiguo Régimen y la Revolución*. Tomo I, Alianza, Madrid, 1982. Traducción al castellano de Dolores Sánchez de Aleu.
- TOCQUEVILLE (de), Alexis. *La democracia en América*. Akal, Madrid, 2007. Traducción al castellano de Raimundo Viejo Viñas.
- VICO, Giambattista. *Ciencia Nueva*. Tecnos, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Rocío de la Villa.
- VOLTAIRE. *Cuentos escogidos*. Bruguera, Barcelona, 1974. Traducción al castellano de Ángeles Cardona de Gilbert.
- VOLTAIRE. *Diccionario Filosófico*. Akal, Madrid, 2007. Traducción al castellano de José Arean Fernández.
- VOLTAIRE. Tratado *sobre la Tolerancia*. Espasa, Barcelona, 2015. Traducción al castellano de Mauro Armiño.
- WINCKELMANN, Johann J. *Historia del arte de la antigüedad*. Akal, Barcelona, 2011. Traducción al castellano de Manuel Tamayo Benito.

DOCUMENTOS ORIGINALES DIGITALIZADOS

- "*Cyclopaedia or Dictionary of arts and sciences*" de Ephraim Chambers en: www.archive.org
- "*Declaration des droits del Homme et du Citoyen*" de 1789 en: www.wdl.org.
- "*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers: per una société de gens de lettres*" de Diderot y D´Alembert, en: www.gallica.bnf.fr.
- *"Geschicte der Kuns des Altertums*" de Johann Winckelmann, en: www.digi.ub.uni-heidelberg.de.
- "*Introduction to the principles of Moral and Legislation*", de 1789, en: www.libertyfund.org.

- *"Le Nouveau Cynée ou Discours d´ Estat représentatn les occasions et moyens d´ establir una paix générale et la liberté du commerce par tout le monde*" de Émeric Crucé, en: www.gallica.bnf.fr.
- "*Obras póstumas" de Leandro Fernández de Moratín,* en: www.archive.org
- "*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*" por Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, en: www.gallica.bnf.fr.
- "*Sturm und Drang*", de Friedrich Maximiliam Kingler, en: www.gutemberg.spiegel.de.
- "*The Origin of Species"* de Charles Darwin en: www.darwin-online.org

FUENTES ACTUALES

Autores y obras de referencia relativos a la deshistorización

- ADORNO, Theodor. *Minima moralia*. Akal, Madrid, 2004. Traducción al castellano de Joaquín Chamorro Mielke.
- ANDERS, Günther. *La obsolescencia del hombre*. Pre-textos. Valencia, 2011. Traducción al castellano de Josep Monter Pérez.
- BAUMAN, Zygmunt. *La Globalización: Consecuencias humanas*. FCE, México D.F, 1999. Traducción al castellano de Daniel Zadunaisky.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad Líquida*. FCE, Buenos aires, 1999. Traducción al castellano de Jaime Arrambide.
- BAUMAN. Zygmunt. *Comunidad*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003. Traducción al castellano de Jesús Alborés.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona, 2000. Traducción al castellano de Joaquín Jordá.
- BRAUDILLARD, Jean. "The End of the Milennium or the Countdown" en Economy and Society, 26, 4, (1997), pp. 445-472.
- BRAUDILLARD, Jean. *América*. Barcelona, Anagrama, 1987. Traducción al castellano de Joaquín Jordá.
- BRAUDILLARD, Jean. *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*. Anagrama, Barcelona, 1993. Traducción al castellano de Thomas Kauf.
- BRAUDILLARD, Jean. *Las estrategias fatales*. Barcelona, Anagrama, 1984. Traducción al castellano de Joaquín Jordá.

- BURY, John. *La idea del progreso*. Alianza, Madrid, 2009. Traducción al castellano de Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri.
- BYUN-CHUL, Han. *El aroma del tiempo*. Herder, Barcelona, 2014. Traducción al castellano de Paula Kuffer.
- BYUNG-CHUL, Han. *La sociedad de la transparencia*. Herder, Barcelona, 2013. Traducción al castellano de Raúl Gabás.
- CARR, Eduard H. *What is History?*. Pellican, Londres, 1961.
- CARRETERO, Mario. *La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Paidós, Buenos Aires, 2007.
- CARRETERO, Mario; Maria F. *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*. Paidós, Buenos Aires, 2006.
- CRARY, Jonathan. *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*. Ariel, Barcelona, 2015.
- CRUZ, Manuel. *Adiós historia, adiós*. Nobel, Oviedo, 2012.
- CRUZ, Manuel. *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad e historia*", Anagrama, Barcelona, 2005.
- DEAN, David. *History, Memory, Performance*. Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2015.
- DELEUZE, Gilles y WATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia, 2012. Traducción al castellano de José Vázquez Pérez.
- DIEZ DEL CORRAL, LUIS. *El rapto de Europa*. Alianza, Madrid, 1974.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento.* Anagrama, Barcelona, 1987. Traducción al castellano de Joaquín Jordá.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Anagrama, Barcelona, 1998. Traducción al castellano de Thomas Kauf.
- FINKIELKRAUT, Alain. *Nosotros los modernos*. Encuentro, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Miguel Montes.
- FINKIELKRAUT, Alain. *Nosotros los modernos*. Encuentro, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Miguel Montes.
- FINLEY, Moses I. *Uso y abuso de la historia*. Crítica, Barcelona, 1984. Traducción al castellano de Antonio Pérez-Ramos.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Aurelio Garzón del Camino.

- FONTANA, Josep. *La historia después de la historia*. Barcelona, Anagrama, 1992. Traducción al castellano de Marco Aurelio Galmarini.
- HANDLIN, Oscar. *La verdad en la historia*. FCE, México D.F, 1979. VVAA. *Introducción al posmodernismo*. FOSTER, Hal (ed.) Kairós, México D.F, 1998. Traducción al castellano de Mercedes Pizarro.
- HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes de cambio cultural*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012. Traducción al castellano de Marta Eguía.
- JAMESON, Frederic. *La posmodernidad de la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Madrid, 2011. Traducción al castellano de José Luis Pardo Torío.
- KOSELLECK, Reinhart. *Historia magistra vitae*. *Futuro, pasado para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona, 1992. BERNARD-HENRY, Lévy. *Reflexiones sobre la guerra, el mal y el fin de la historia*. Ediciones B, Barcelona, 2002. Traducción al castellano de Ruth Zauner.
- BERNARD-HENRY, Lévy. *Reflexiones sobre la guerra, el mal y el fin de la historia*. Ediciones B, Barcelona, 2002. Traducción al castellano de José Manuel Vidal.
- LIPOVESTKY, Gilles. *La era del vacío.* Anagrama, Barcelona, 2009. Traducción al castellano de Joaquín Vinyoli y Michéle Pendanx
- LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 2008. Traducción al castellano de Mariano Antolín Rato.
- LYOTARD, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 1986. Traducción al castellano de Enrique Lynch.
- MAALOUF, Amin. *El desajuste en el mundo*. Alianza, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Maria Teresa Gallego Urrutia.
- MACDONALD, Sharon. *Memorylands. Heritage and Identitiy in Europe Today*. Routledge, New York, 2013.
- MUNSLOW, Alun. *Decostructing History*. Routledge, Londres, 1997.
- POMIAN Krzysztof. "De l´histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d´histoire". *Revue de métaphysique et de morale*, 1, (1998).
- STIEGLER; Bernard."*La Technique et le temps*" en VVAA. *La désorientation*, Galilée, Paris, 1996.

- TODOROV, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2014. Traducción al castellano de Noemí Sobregués.
- TODOROV, Tzvetan. *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2008. Traducción al castellano de Noemí Sobregués.
- TODOROV, Tzvetan. *La experiencia totalitaria*. Galaxia Gutemberg. Barcelona, 2010. Traducción al castellano de Noemí Sobregués.
- TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Paidós. Barcelona, 2000. Traducción al castellano de Miguel Salazar.
- TODOROV, Tzvetan. *Memoria del mal, tentación del bien*. Península, Barcelona, 2001. Traducción al castellano de Manuel Serrat Crespo.
- TOURAINE, A. *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente el destino del hombre en la aldea global.* Fondo de Cultura Económica. México D.F, 1997. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad.* Colección Ensayo, Madrid, 1993. Traducción al castellano de Mauro Armiño.
- TOURAINE, Alain. *Un nuevo paradigma para comprender al hombre de hoy*. Paidós, Barcelona, 2005. Traducción al castellano de Agustín López Tobajas y María Tabuyo.
- VIRILIO, Paul. *La bomba informática*. Cátedra, Madrid, 1998. Traducción al castellano de Mónica Poole.
- VIRILIO, Paul. *Velocidad y política*. La Marca, Buenos Aires, 2006. Traducción al castellano de Noni Benegas Barcelona.
- VIRILIO, Paul. *War and Cinema. The Logistics of Perception*. Londres-Nueva York, Verso, 1989.
- VIRNO, Paolo. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Paidós, Buenos Aires, 2003. Traducción al castellano de Eduardo Sadier.
- VVAA. *La posmodernidad*. FOSTER, Hal (ed.) Kairós, Barcelona, 1985. Traducción al castellano de Jordi Fibla.
- VVAA. *En torno a la posmodernidad*. Gianni Vattimo (ed). Anthropos, Barcelona 1991. Traducción al castellano de Andrés Ortíz-Oses.
- WHITE, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. FCE, México. 2010. Traducción al castellano de Stella Mastrangelo.
- YOUNG, James E. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. Yale University Press, New Haven, 1993.

- ZWEIG, Stefan. *El legado de Europa*. Acantilado, Barcelona 2013. Traducción al castellano de Claudio Gancho.

Otros estudios relativos a la deshistorización

- AGOGLIA, Rodolfo M. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1980.
- ASCOUGHT, Richard. "Historical Memory and the Manipulaton of History". *Religion and Teology*, 15, 3-4, (2008), pp. 280-303
- ASSMANN, Wolfgang y VON KAINEIN, Albrecht. Erirnnenrung und Gesellschaf. Formen der Aufarbeitung von Diktaduren in Europa. Metropol, Berlin, 2011.
- AURELL, Josep. *La escritura de la memoria. De los dispositivos a los posmodernismos*. PUV, Valencia, 2005.
- BASIUK, Tomasz. *The American uses of History*. Lang, Frankfurt am Main. 2011.
- BELL, Duncan. *Memory, trauma and world politics. Reflections on the relationship between past and present.* Plagrave Macmillan, Basingstoke, 2006.
- BERGER, Stefan y CONRAD Christoph. *The past as history: national identity and historical consciousness in modern Europe*. Palgrave Macmillan, Basingsotke, 2015.
- BERKHOFER, Robert. *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*. Harvard University Press, Cambridge (Massachussets), 1995.
- BERVERNAGE, Berber. *History, memory, and state-sponsored violence.* Time and justice. Rouledge, New York, 2012.
- BISBAL, Marcelino. *Hegemonia y control comunicacional*. Alfa, Caracas, 2009.
- BLANCHOT, Maurice. *El último hombre*. Arena Libros, Madrid, 2011. Traducción al castellano de Isidro Herrera.
- BLOM, Philip. *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Anagrama, Barcelona, 2007. Traducción al castellano de Javier Calzada.
- BOYM. Svetlana. *The future of Nostalgia*. Basic Books, New York, 2001.
- BREISACH, Ernst. *On the Future of History*. Universitiy of Chicago Press, Chicago, 2003.

- CABRERA, Miguel Ángel. *Historia, lenguaje y Teoría de la Sociedad*. Cátedra, Madrid, 2001.
- CAJANI, Luigi y ROSS, Alistair. *History Teaching, Identities, Citizenship*. Trentham Books, Londres, 2007.
- CARDENAS LESMES, Rosa María. *La manipulación de la historia*. GNCS, Bogotá, 2009.
- CHAMBERS, Iain. *Migración, cultura e identidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1994. Traducción al castellano de Martha Eguía.
- CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores*. Siglo XXI, Madrid, 1977.
- CHRISTENSEN, Jerome. *Romanticism at the end of History*. John Hopkins University. Baltimore, 2000.
- COHEN, Paul A. *History and Popular Memory. The power of history in moments of crisis*. Columbia University Press, New York, 2014.
- COLMEIRO, José F. *Memoria histórica e identidad cultural: de la postguerra a la postmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 2005.
- COOPER, Barry. *The end of History. And essay of Modern Hegelianism*. Toronto University Press. Toronto, 1984.
- CONNERTON, Paul. How Societies Remenber. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- CORRAL LAFUENTE, José Luis. *La corona de Aragón: manipulación, mito, historia*. Doce Robles, Zaragoza, 2014.
- CRANE, Susan A. *Collecting and historical consciousness in early nineteenth-century Germany*. Ithaca-Cornell University Press, Nueva York, 2000.
- CUBITT, Geoffrey. *History and Memory*. Manchester University Press. Manchester, 2007.
- EDWARDS, David y JACOBS, Michael. *Conscious and unconscious in historical perspective*. Open University Press, Maidenhead, 2003.
- ERIL ASTRID y YOUNG, SARA. *Memory in cultura*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011.
- ERMARTH, Elisabeth. "*Sequel to History*" en VVAA. *Posmodern history reader*. JENKINGS, Keith Jenkings (eds.). Routledge, Londres, 1997. Traducción al castellano de Stella Mastrangelo.

- ESCUDERO, Rafael. *Qué hacemos por la memoria histórica*. Akal, Madrid, 2013.
- FEDELE, Ruggiere. *La memoria del futuro*. Soggetti fragili e possibilitá di azione. F.Angeli, Milano, 2008.
- FRIED, Johannes, *The veil of memory*. *Antrological problems when considering the past*. German Historical Institute, London, 1998.
- FRIEDRIC, Daniel. *Democratic Education as a Curricular Problem. Historical conciussness and the moralizing limits of the present*. Routledge, New York, 2014.
- GLANZ, Jeffrey. "Ahistoricism and School Supervision. Notes Toward History" en *Educational Leadership*. 77, 35 (1997), p. 135.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, María del Carmen. *La enseñanza de la historia en el nivel medio*. Anaya, Madrid, 2002.
- GUBSERA, Michael "The presentist bias. Ahistoricism, equity, and international development in the 1970s". *Journal of Development Studies*. 48, 12 (2012), p 1799-1814.
- HARTOG, François. *Régimes d´historicité: présentisme et expériences du temps*. Seuil, Paris, 2003.
- HERNÁNDEZ, Max. *En los márgenes de nuestra memoria histórica*. Universidad de San Martín de Porres. Lima, 2012.
- HILL, Chistopher. *A propósito del fin de la historia*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1994. Traducción al castellano de Vincent Raga.
- HUYSSEN Andreas. *Present Pass: urban palimpsest and the politics of memory*. Stanford University Press, Stanford, 2003.
- JELIN, Elisabeth. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, Madrid, 2002.
- JOHNSTON, Howard. *Witnesses to a world crisis*. Oxford University Press, Oxford, 2010.
- JONES, Jason B. *Lost causes: historical consciousneess in Victorian literatura*. Ohio University Press, Columbia, 2006.
- JOUTARD, Phillippe. *Historie et mémorie. Conflits et alliances*. La Decouverte. Paris, 2013.
- KENAN, Malik. *The meaning of race. Race, history and culture in Western society*. New York University Peess, New York, 1996

- LÊTORNEAU, Joselyn y JEWSIEWICKI, Bogumil. Les jeunes à l´ère de la mondialisation. Quête indentitaire et conscience historique. Presses universitaries du Septentrion, Lille, 1990.
- LIPPI, Angelo; MARZOLI, Franca y Ruggiere Fedele. *Inclusione e memoria. Per un programa di intervento sociale*. Pisa University Press, Pisa, 2013.
- LIZARDI, Ryan. *Mediated Nostalgia. Individual memory and contemporary mass media*, Lexinton Books, Lanham, 2015.
- MACDONALD, Sharon. *Approaches to european historical consciousness relfetions and provocations: results of the Project European historical consciousness*. Körberg-Stifung, Hamburg, 2000.
- MANRIQUE, *Nelson. 500 años después: ¿el fin de la historia?* Escuela para el Desarrollo, Lima, 1992.
- MARKUSEN, Simen. MYKLETUN, Arnstein. *The case for presenteeism*. IZA, Bonn, 2010.
- MÜLLER-WILLE, Staffan y RHEINBERGER, Hans Jörg. *A cultural history of heredity*. University of Chicago Press, Chicago, 2012 (traducido del alemán).
- NUÑEZ SEIXAS, X. "Sobre la memoria histórica presente y el discurso patriótico español del siglo XXI". *Historia del Presente*, 3 (2004), pp. 81-96.
- O´GORMAN, Edmundo. *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. UNAM, México, D.F, 2006.
- PELLENS, Karl. *Historical conciousness and history teaching in a globalizing society*. Lang, Frankfurt and Main, 2001.
- PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio. "Pasado y Memoria". *Revista de Historia contemporánea*, 3. (2004), pp. 37-56.
- PÉREZ LINDO, Augusto. *El mundo en vísperas: filosofía y conciencia histórica*. Biblos, Buenos Aires, 2012.
- PESELY, Georg E. *Thereamenes and Athenian Politics. A study in manipulation of history*. Berkeley University, Berkeley, 1983.
- PIERRE-Henri, Simon. *L´esprit et l´historie: essay sur la conscience historique dans la littérature du XXe siècle*. Armand Colin, Paris, 1954.
- PÓK, Attila, Jörn Russen y Jutta Schrerrer. "*European History. Challenge for common future*", en: VVAA. *European Historical Conciousness*. Körberg-Stiffung, Hamburg, 2002.

- REVERT, Bueno. *La manipulación de la historia como arma arrojadiza. La llamada «Guerra de Sucesión Española» y «la cuestión catalana»*. Ediciones MC, Valencia, 2015.
- RIKER, William. *The art of political manipulation*. Yale University Press, New Haven, 1986.
- ROBERTS, David. *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphisics*. University of California Press, Berkeley, 1995.
- ROJAS, Guillermo. *30000 desaparecidos. Realidad, mito y dogma. Historia verdadera y manipulación ideológica.* Santiago Apostol, Buenos Aires, 2003
- SEIXAS, Peter. "Progress, Presence and Historical Conscioussness. Confronting past, present and future in Posmodern Time*"*. *Paedagogica Historica,* 48,6 (2012), pp. 859-872.
- SEIXAS, Peter. *Theorizing historical consciunsness*. University of Toronto Press, Toronto, 2004.
- SEVILLANO CALERO, F. "*La construcción de la memoria y el olvido en la España democrática*". *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 52 (2003), pp. 297-319.
- STRAUB, Jürgen. *Narration, identity, and historical consciousness*. Berghahn Books, New York-Oxford, 2005.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *Europa: una conciencia histórica en la encrucijada*. Universidad de Valladolid, 1972.
- THOMAS-ANTÉRION, Catherine y PUEL, Michèle. *La mémorie collective, mémorie des événements publics et des célebrités*. Solal, Marseille, 2006.
- TUMBLETY, Joan. *Memory and history: unsderstanding memory as source and subject*. Routledge, London, 2013.
- TUTIAUX-GUILLON, Nicole y NOURRISON, Didier. *Identités, mémoires, conscience historique*. Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 2003.
- VELÁZQUEZ, *Globalización y fin de la historia*. Jorge Velázquez Delgado. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D.F, 2005.
- VIARD, Jacques. *La perte de mémorie collective.* Klincksieck, Paris, 1971.
- VITALE, Luis. *Para recuperar la memoria histórica: Frei, Allende y Pinochet*. CESOC, Santiago de Chile, 1999.

- VVAA *La migración de la memoria histórica*. IZQUIERDO ESCRIBANO, Antonio (ed). Fundación Francisco Largo Caballero; Bellaterra, Madrid, 2012.
- VVAA. *Cultural memory and historical consciousness in the German-speaking world since 1500. Papers from the conference "The fragile tradition"*. EMDEN Christian y MIDGLEY, David (eds). Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- VVAA. *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*. SÁNCHEZ LEÓN, Pablo y IZQUIERDO MARTÍN, Jesús (eds.). Siglo XXI, Madrid, 2008.
- VVAA. *History Education and Post-Conflict Reconciliation*. Katarina V. Korostelina y Simone Lässig (eds). Routledge, London, 2013.
- VVAA. *History, memory and migration. Perceptions of the past and the politics of corporation*. GLYNN, Irial and KLEIST, Olaf J. Palgrave Macmillan, Bansinstoke, 2012.
- VVAA. *History, memory and politics in Central and Eastern Europe. Memory Games.* MINK, George y Lautre Neumayer (eds). Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013.
- VVAA. *La recuperación de la memoria histórica y el nuevo modelo de democracia en Iberoamérica y España al cabo del siglo XX. Instituto Español de Estudios Estratégicos* Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, Madrid, 1999.
- VVAA. *Las ilusiones de la identidad*. Pedro Gómez García (ed). Cátedra, Madrid, 2000.
- VVAA. Local *Memories in a nationalizing and globlalizing world*. BEYEN Marnix y DESSEURE, Brecht (eds.) Palgrave Macmillan, Bansingstoke, 2015.
- VVAA. *Mémorie individuelle, mémorie collective e historie*. COMET, Georges, LEJEUNE, Antoine, y MAURY, Claire (eds). Solal, Marseille, 2008.
- VVAA. *Memory in mind and culture*. Cambridge University Press, New York-Cambridge, 2009.
- VVAA. *Reconstructing History. The emergence of a new historical society*. FOX-GENOVESE, Elisabeth, y LASCH-QUINN, Elisabeth (eds.). Routledge, Nueva York, 1999.
- WAHNICH, Sophie. Résister à la «crise de la conscience historique». *Labyrinthe*, 3, 29, (2008), pp. 105-120.

- WEINRAUCH, Herschel. *Adanism: Themid-point of philosophy, ideology, politic and religion for today and tomorrow*. Madrid; AZ, Tucson, 1954.
- WILKINSON, Roy. *The changing mind of man: the historical development of human consciousness*. Forest Row, Sussex, 1980.
- WINTZER, Pascal. *"Mémories en crises: oú en sommes-nous et où allons-nous si nous ne savons d´où nous venons?"* Parole et silence, Saint-Maur, 2013.
- YONG-HŬI, Pak. *Historical consciousness in multiethnic multiracial nations: history of conflict and seeking solutions for co-existence*, Ch´op´an, Seul, 2009.

FUENTES HISTÓRICAS

- ARTOLA, Miguel. *La burguesía revolucionaría.1808-1869*. Alianza, Madrid, 1973.
- ASHTON, Thomas S. *The industrial Revolution. 1760-1830*. Oxford University Press, Londres, 1948.
- BAUTISTA VILLAR, Juan. *La primera revolución industrial española*. Akal, Barcelona, 1990.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. Tomo I, "*Las estructuras de lo cotidiano*". Alianza, Madrid, 1984. Traducción al castellano de Isabel Pérez-Villanueva Tovar.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilización material y capitalismo. Siglos XV- XVII*I. Tomo II. "*Los juegos del intercambio*". Alianza, Madrid, 1984. Traducción al castellano de Vicente Bordoy Hueso.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*. Tomo III "*El tiempo del mundo*". Alianza, Madrid, 1984. Traducción al castellano de Nestro Míguez.
- BRAUDEL, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. FCE, México D.F, 1993. Traducción al castellano de Mario Monforte Toledo, Wenceslao Torres y Vicente Simón.
- BRAUDEL, Fernand. *El mediterráneo*. Espasa-Calpe, Madrid, 1987. Traducción al castellano de José Ignacio San Martín.
- BRAUDEL, Fernand. *Las ambiciones del a historia*. Crítica, Barcelona, 2002. Traducción al castellano de María José Furió.

- BRINTON, Crane. *Anatomía de la revolución*. FCE, México D.F, 1985. Traducción al castellano de Ernestina de Champourcín.
- BROWNE, Janet. *La historia de «El origen de las especies» de Charles Darwin*. Debate, Barcelona, 2007. Traducción al castellano de Ricardo García.
- BURLEIGHT, Michael. *El poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial.* Taurus, Madrid, 2005. Traducción al castellano de José Manuel Álvarez Florez.
- BUSKES, Chris. *La herencia de Darwin. La revolución de nuestra visión del mundo*. Herder, Barcelona, 2009. Traducción al castellano de Catalina Ginard Féron.
- CASTELLS OLIVÁN, Irene. *La Revolución francesa. 1789-1799*. Síntesis, Madrid, 1997.
- CAVANAUGHT, William. *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Nuevo Inicio, Granada, 2010. Traducción al castellano de Sebastián Montiel.
- CHARLE, Christopher. *Los intelectuales en el siglo XIX*. Siglo XXI, Madrid, 2000. Traducción al castellano de Carlos Martín.
- D´ANGELO, Paolo. *La estética del romanticismo*. La balsa de medusa. Madrid, 1999. Traducción al castellano de Juan Díaz de Atauri.
- DÍEZ, Luis Gonzalo. *La barbarie tras la virtud.* Galaxia Gutemberg. Barcelona, 2014.
- DOBB, Maurice. *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Siglo XXI, Madrid, 1988. Traducción al castellano de Luis Echeverry.
- DROZ, Jacques. *Europa Restauración y Revolución 1815-1848*. Siglo XXI, Madrid, 1993. Traducción al castellano de Ignacio Romero de Solís.
- DROZ, Jacques. *Historia de Alemania*. Surco, Barcelona, 1952. Traducción al castellano de Zoe de Godoy.
- DUROSELLE, Jean Baptiste. *Europa de 1815 a nuestros días. Vida política y relaciones internacionales*. Labor, Barcelona, 1967. Traducción al castellano de Ana Sallés.
- ENCISO, Luis Miguel. *La Europa del siglo XVIII.* Península, Barcelona, 2001.
- ESCUDERO, Antonio. *La Revolución Industrial*. Anaya, Madrid, 2009.
- ESDALE, Charles. *Las guerras de Napoleon. Una historia internacional*. *1803-1815*. Crítica, Barcelona, 2009.

- FEVBRE, Lucien. *Erasmo, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno*. Orbis, Barcelona, 1970. Traducción al castellano de Carlos Piera.
- FULLBROCK, Mary. *Historia de Alemania*. Akal, Barcelona, 2009. Traducción al castellano de Beatriz García Ríos.
- GALLO, Max. *Napoleon. The songs of departure*. Macmillan, London, 2004.
- GRENVILLE, John A. *La Europa Remodelada*.1848-1878. Siglo XXI, Madrid, 1976. Traducción al castellano de Bárbara McShane y Javier Alfaya.
- GROETHUYSEN, Bernard. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. FCE, México D.F, 1981. Traducción al castellano de José Gaos.
- HAZARD, Paul. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Alianza, Madrid, 1998. Traducción al castellano de Julián Marías.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, M. *Las independencias americanas (1767-1878). Génesis de la descolonización*. Universidad Francisco de Vitoria. Madrid, 2009.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. *Simón Bolívar*. Ariel, Barcelona, 2004.
- HERNANDEZ-BARBA, Mario. *Francisco de Vitoria*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2009.
- HOBSBAWM, Eric. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Siglo XXI, Madrid, 1971. Traducción al castellano de O. Castillo y E. Tandeter.
- HOBSBAWM, Eric. *La Era de la Revolución. 1789-1858*. Crítica, Barcelona, 2003. Traducción al castellano de Felipe Ximénez de Sandoval.
- HOBSBAWM, Eric. *La Era del Capital.1848-1875*. Crítica, Barcelona, 2014. Traducción al castellano de Ángel García Fluixà y Carlo A. Caranci.
- HOBSBAWM, Eric. *La Era del Capital.1875-1914*. Crítica, Barcelona, 2014. Traducción al castellano de Juan José Faci Lacasta.
- HOBSBAWM, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica, Barcelona, 2004. *La Era del Imperio*. 1875-1914. Crítica, Barcelona, 2003. Traducción al castellano de Jordi Beltrán.
- HONEYMAN, Katrina. *Child Workers in England 1780-1820*. ASHGATE, Hampshire, 2007

- ISRAEL, Jonathan I. *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la modernidad (1650-1750)*. FCE, México D.F, 2012. Traducción al castellano de Ana Tamarit.
- JOHNSON, Paul. *El nacimiento del mundo moderno*. Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1999. Traducción al castellano de Aníbal Leal.
- KOCKA, Jürguen. *Historia social y conciencia histórica*. Marcial Pons, Madrid, 2002. Traducción al castellano de Elisa Chuliá.
- LAFUE, Pierre. *Historia de Alemania*. Surco, Barcelona, 1953. Traducción al castellano de María Luz Morales.
- LEFEBVRE, George. *El gran pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*. Paidós, Barcelona, 1985.
- MACKINDER, Harfold J. *Democratic ideals and Reality. A study in the politics of The Reconstruction*. Nacional Defense University Press. Washintong D.C, 1996.
- MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel. *La burguesía conservadora*. (1874-1931). Alianza, Madrid, 1974.
- MATTENKLOTT, *Gert. Melancholie in der Dramatik des Strum und Drang*. Metzlersche, Stuttgart, 1968.
- MAUROIS, André. *Historia de Inglaterra*. Ariel, Barcelona, 2007. Traducción al castellano de María Luz Morales.
- PALACIOS BAÑUELOS, Luis. *Manual de Historia Contemporánea Universal*. Dilex, Madrid, 2003.
- PEYRE, Henry. *Qué es el romanticismo*. Doncel, Madrid, 1972.
- PIRENNE, Henry. *Las ciudades de la Edad Media*. Alianza, Madrid, 1983. Traducción al castellano de Francisco Calvo.
- POLLARD, Sidney. *La conquista pacífica. La industrialización de Europa.1760-1790*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, 1991. Traducción al castellano de Jordi Pascual.
- POUTHAS CH., GUIRAL P., BARRAL P., REGERMORTER, J.L. *Democracia, Reacción, Capitalismo*. Akal, Madrid, 1993. Traducción al castellano de Elena Hernández Sandioca.
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario. *Historia de la Filosofía*. Tomo III, Parte I, "*Del romanticismo al empirocriticismo*". Herder, Barcelona, 2010. Traducción

al castellano de Juan Andrés Iglesias, María Pons Irazazabal y Antoni Martínez Riu.

- RUDÉ, George. *Europa en el siglo XVIII*. Altaya, Madrid, 1998. Traducción al castellano de Bárbara McShane y Javier Alfaya.
- RÜHLE, Volker. *En los laberintos del autoconocimiento. Sturm und Drang y la Ilustración Alemana*. Akal, 1997. Traducción al castellano de Felix Duque.
- SCHOM, Alan. *Napoleon Bonaparte*. Harper Collings, Nueva York, 1997.
- SOBOUL, Albert. "*La Révolution français dans la historie du monde contemporain*", en Compendre la Révolution. Maspéro, Paris, 1981.
- SOBOUL, Albert. *La Revolución francesa*. Orbis, Barcelona, 1981. Traducción al castellano de Pilar Martínez.
- SOMBART, Werner. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Maria Pilar Lorenzo.
- STONE, Lawrence. *Crisis de la aristocracia. 1558-1641*. Alianza, Madrid, 1985.
- TARNAS, Richard. *La pasión de la mente Occidental*. Atlanta, Girona, 1991. Traducción al castellano de Marco Aurelio Galmarini.
- TOWSON, Duncan. *Breve Historia de Inglaterra*. Alianza, Madrid, 2015. Traducción al castellano de Paloma Tejada Caller.
- TOYNBEE, Arnold J. *Ciudades en marcha*. Alianza, Madrid, 1973. Traducción al castellano de Mary Williams.
- TOYNBEE, Arnold J.. *Estudio de la Historia*. Tomo I. Alianza, Madrid, 1971. Traducción al castellano de Luis Grasset.
- TULARD, Jean. *Napoleon et la noblesse d`Empire*. Bibliothèque Napoleonienne, Paris, 2001.
- VAN KLEY, Dale. *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa*. Encuentro, Madrid, 2002. Traducción al castellano de Carmen González del Hierro Valdés.
- VOVELLE, Michel. *Introducción a la Historia de la Revolución francesa*. Crítica, Barcelona, 1989. Traducción al castellano de Marco Aurelio Galmarini.
- VOVELLE, Michel. *La mentalidad revolucionaria*. Crítica, Barcelona, 1989. Traducción al castellano de Rafael Santamaría.
- VVAA. *Eticidad y estado en el idealismo alemán*. Javier Benet y Ricardo Palop (eds.). Natán, Valencia, 1987.

- VVAA. *El siglo XVIII. Historia de Europa Oxford*. BLANNING, T.C. (ed.). Crítica, Barcelona, 2002. Traducción al castellano de Omar Rodríguez.
- VVAA. *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Javier Arnaldos (ed). Tecnos, Madrid, 1994.
- VVAA. *Historia del mundo moderno*. RIBOT GARCÍA, Luis (ed). Actas, Madrid, 1998.
- VVAA. L´Historie et ses Méthodes. Gallimard, Paris, 1961.
- VVAA. *La transición del feudalismo al capitalismo*. HILTON, Rodney (ed). Crítica, Barcelona, 1978. Traducción al castellano de Domenec Bergada.
- ZAMOSKI, Adam. *Napoleon fatal march. HarperCollings*. Nueva York, 2012.

FUENTES CRÍTICAS

Fuentes críticas historiográficas

- AARON, Raymond. *Dimensions de la conscience historique*. FCE, México D.F, 1984.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos A. *La historiografía en el siglo XX*. Montesinos, Barcelona, 2004.
- BALIÑAS, Carlos. *El acontecer histórico*. Rialp. Madrid, 1965.
- BALLESTEROS, Jesús. *Posmodernidad. Decadencia o resistencia*. Tecnos. Madrid, 2000.
- BARROS, Carlos. "Historia de las mentalidades e historia social" en Temas Medievales, 2, (1992), pp. 205-209.
- BAUMAN, Zygmunt. *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós, Barcelona, 2007. Traducción al castellano de Albino Santos Montera.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas*. Paidós, Madrid, 2005. Traducción al castellano de Pablo Hermida Lazcano.
- BAUMAN, Zymunt. *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuale*s. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997. Traducción al castellano de Horacio Pons.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel. *Filosofía de la Historia*. Síntesis, Madrid, 1994.
- BENTLEY, Michael. *Modern historiography*. Routledge, London, 1999.

- BLOCH, Marc. *Introducción a la Historia*. FCE, México D.F, 2006. Traducción al castellano de Pablo González Casanova y Max Aub.
- BURCKHARDT, Jakob. *Reflexiones sobre la historia universal*. FCE, 1961.
- BURKE, Peter. *Formas de historia cultural*. Alianza, Madrid, 2000.
- BUTTERFIELD, Herbert. *El cristianismo y la historia*. Ediciones Carlos Lolhé. Buenos Aires, 1957. Traducción al castellano de Delfín Leocadio Garasa.
- COLLINGWOOD, Robin G. *Idea de historia*. Fondo de Cultura Económica. México D.F, 2004. Traducción al castellano de Edmundo O´Gorman y Jorge Hernández Campo.
- CONILL, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de libertad*. FCE, México D.F, 2005.
- CRUZ, Manuel. *Filosofía de la historia*. Paidós, Barcelona, 1991.
- CUARTANGO, Román. *Filosofía de la Historia. Lo propio como tierra extraña*. Montesinos, Barcelona, 2007.
- DAWSON, Christopher. *El vacío religioso de la cultura moderna*. Rialp, Madrid, 1988. Traducción al castellano de Francisco Elías de Tejada.
- DIAZ, Carlos. *Escucha, posmoderno*. E. Paulinas, Madrid, 1985.
- DOSSE, François. *La Historia en migajas. De "Annales" a la "Nueva Historia*. Universidad Iberoamericana de México, México D.F, 1988.
- FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Planeta, Barcelona, 1986. Traducción al castellano de Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol.
- FINK, Eugene. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, Madrid, 1984. Traducción al castellano de Andrés Sánchez Pascual.
- GOOCH, George P. *Historia e historiadores en el siglo XIX*. FCE, México D.F, 1977. Traducción al castellano de Ernestina de Champourcín y Ramón Iglesia.
- GRILLO, Rosa María. *Escribir la historia. Descubrimiento y conquista de la novela histórica de los siglos XIX y XX*. Universidad de Alicante, Alicante, 2010.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. "*La histórica analítica en la dimensión de las ciencias humanas y sociales"*. (www.academiadehistoria.org).
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena. *Los caminos de la historia*. Cuestiones de historiografía y método. Síntesis, Madrid, 1995.
- JAESCHKE, Walter. Hegel. *La conciencia de la modernidad*. Akal, Madrid, 1998. Traducción al castellano de Antonio Gómez Ramos.

- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *El perdón*. Barcelona, Seix Barral, 1999.
- KAMEN, Henry. *El siglo del hierro*. Alianza, Madrid, 1977. Traducción al castellano de Maria Luisa Balseiro.
- KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo*. Estudios sobre historia. Paidós, Barcelona, 2001. Traducción al castellano de Daniel Innerariry.
- LE GOFF, Jacques. "*Memoria*" en VVAA. *Encliclopedia Einaudi*. Einaudi, Torino, 1986.
- LE GOFF, Jacques. *Le Juifs, la Mémoire et le Present*. Maspero, Paris, 1981.
- LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia*. Paidós, Barcelona, 2005. Traducción al castellano de Marta Vasallo.
- LE GOFF, Jaques y NORA, Pierre. *Hacer la historia*. Tomo III, Laila, Barcelona, 1985. Traducción al castellano de Jem Cabanes.
- MARAVALL, José Antonio. *Teoría del saber histórico*. Urgoiti, Pamplona, 2007.
- MARROU, Henri- Irenee. *El conocimiento histórico*. Barcelona, Labor, 1968. Traducción al castellano de Jose María de la Mora.
- MENDEZ BAIGES, Víctor. *El filósofo y el mercader: derecho y economía en la obra de Adam Smith*. FCE, México DF, 2005.
- MUÑOZ, Jacobo. *Filosofía de la historia: origen y desarrollo de la conciencia histórica*. Biblioteca Nueva, D.L. 2010.
- PALTI, José Elías. "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate entre modernidad y temporalidad", *Ayer*, 53, (2004), pp. 63-74.
- RADER, Olaf B. *Tumba y poder, el culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Siruela, Madrid 2006. Traducción al castellano de María Condor.
- RAMA, Carlos M. *La historiografía como conciencia histórica*. Montesinos, Barcelona, 1989.
- RIEUX, Jean Pierre y SIRINELLI, Jean-François. "*Memoria colectiva*" en VVAA. "*Para una historia cultural*", Taurus, México D.F, 1997.
- ROMERO DÍAZ, Carlos L. "*¿Qué es la memoria histórica?*" en VVAA. *Historia y memoria en torno a los conflictos civiles del siglo XX*. Universidad Francisco de Vitoria, 2013.
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1996. Traducción al castellano de Alfredo Eduardo Sinnot.

- RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Paidós, Barcelona, 1996. Traducción al castellano de Jorge Vigil Rubio.
- RORTY, Richard. *Verdad y Progreso, Escritos Filosóficos III*. Paidós, Barcelona, 2000. Traducción al castellano de Ángel Manuel Faerna García-Bermejo.
- SCHORSKE, Carl. E. *Pensar con la historia*. Taurus, Madrid, 2001. Traducción al castellano de Isabel Ozores.
- STROMBERG, Roland N. *Historia intelectual europea desde 1789*. Debate, Madrid, 1990. Traducción al castellano de Horacio González Trejo.
- TOPOLSKY, Jerzy. *Metodología de la historia*. Cátedra, Barcelona, 1991. Traducción al castellano de María Luisa rodríguez Tapia.
- VAZQUEZ GARCÍA, Francisco. "*Los problemas de la explicación en la Historia de las Mentalidades*" en *I Congreso Internacional de Historia a Debate*. Tomo II, Santiago de Compostela, 1995.
- VILLAR, Pierre. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona, Crítica, 1980. Traducción al castellano de María Dolores Folch.
- VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Ariel, Barcelona, 1985. Traducción al castellano de Juana Bignozzi.

Fuentes críticas filosóficas

- ADORNO, Theodor y HORCKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2009. Traducción al castellano de Juan José Sánchez.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana.* Paidós, Barcelona, 2005. Traducción al castellano de Ramón Gil Novales.
- ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Alianza, Madrid, 2015. Traducción al castellano de Eduardo Cañas.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza, Madrid, 2011. Traducción al castellano de Guillermo Solana.
- AREDNT, Hannah. *Sobre la Revolución*. Alianza, Madrid, 2013. Traducción al castellano de Pedro Bravo.
- BELL, Daniel. *El final de la ideología*. Madrid, 2015. Traducción al castellano de Ángel Rivero.

- BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944. Traducción al castellano de María de Cardona Size.
- BERGSON, Henri. *Materia y Memoria*. Cactus, Buenos Aires, 2006.
- BERLIN, Isaiah. *Las ideas políticas en la era romántica. Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno*. FCE, México D.F, 2014. Traducción al castellano de Víctor Altamirano.
- BERLIN, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Taurus, Madrid, 1999. Traducción al castellano de Silvina Marí.
- BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Herder, México D.F, 2014.
- BLUMENBERG, Hans. *Historia del espíritu de la técnica*. Pre-textos, Valencia, 2013. Traducción al castellano de Pedro Madrigal.
- BOUTHOUL, Gaston. *Las mentalidades*. Oikos-Tau, Barcelona, 1971. Traducción al castellano de Antonio Gómez Ramos.
- BOWIE, Andrew. *Estética y subjetividad*. *La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Visor, Madrid, 1999. Traducción al castellano de Eleanor Leonetti.
- BUBBER, Martin. *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Madrid, 1995. Traducción al castellano de Carlos Díaz.
- CAMPILLO, Antonio. *Adiós al progreso*. Anagrama, Barcelona, 1995.
- CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*. FCE, México D.F, 1968. Traducción al castellano de Eugenio Ímaz.
- CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. FCE, México D.F, 1985. Traducción al castellano de Wenceslao Roces.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la Filosofía. De Ockham a Suárez*. Ariel, Barcelona, 1994. Traducción castellano de Juan Carlos García Borrón.
- COPLESTON, Fredrerick. *Historia de la Filosofía*. *De la filosofía kantiana al idealismo*. Ariel, Barcelona, 2011. Traducción castellana de Manuel Sacristán.
- CRESPO, Mariano. *El perdón. Una investigación filosófica*. Encuentro, Madrid, 2002.
- CRUZ CRUZ, Juan. "*Dimensión individual y social del sujeto histórico*" en VVAA. *Conversaciones internacionales de Historia*. Tomo II, "*Las individualidades en la historia*". VÁZQUEZ DE PRADA, Valentin (ed). EUNSA, Pamplona, 1985.

- DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia.* Anthropos, Barcelona, 1989. Traducción al castellano de C. de Peretti.
- DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Itsmo, Madrid, 2000.
- DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*. FCE, México D.F, 1944. Traducción al castellano de Eugenio Ímaz.
- DUCH, Lluis. *Mito, Interpretación y Cultura. Aproximación a la logomítica*. Herder, Barcelona, 1998.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario Filosófico (Compilación)*. Alianza Editorial, Madrid.
- FOUCAULT, Miche. Estética, ética y hermenéutica.Paidós, Barcelona, 1999. Traducción al castellano de Ángel Gabilondo.
- FOUCAULT, Michel. *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona, 1999. Traducción al castellano de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1985. Traducción al castellano de Elsa Cecilia Frost.
- FOCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 2010. Traducción al castellano de Enrique Lynch.
- FOUCAULT, Miche. *Microfísica del poder*. Planeta, Barcelona, 1994. Traducción al castellano de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es un autor?* El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010. Traducción al castellano de Silvio Mattoni.
- FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre.* Alianza, Madrid, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Cátedra, Madrid, 2012. Traducción al castellano de Arturo Parada.
- GADAMER, Hans-George. *Elogio de la Teoría*. Discursos y artículos. Península, Barcelona, 1993. Traducción al castellano de Anna Poca Casanova.
- GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la Conciencia Histórica*. Edición Tecnos, Madrid, 1993. Traducción al castellano de Agustín Domingo Moratalla.
- GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid, 2011. Traducción al castellano de Manuel Garrido.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988. Traducción al castellano de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito.
- GAOS, José. *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*. FCE, México DF, 1994.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1995. Traducción al castellano de Joaquín Jordá.
- HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico de la modernidad*. Alfaguara, Madrid, 1989. Traducción al castellano de Manuel Jiménez Redondo
- HABERMAS, Jürgen. "*La modernidad, un proyecto incompleto*", en VVAA, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- HALBWACHS, Maurice. *La Mémorie Collective*. PUF, Paris, 1968.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémorie.* Albin Michel, Paris, 1994.
- HARTMANN, N. *El problema del ser espiritual: investigaciones para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu.* Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007. Traducción al castellano de Mateo Dalmasso y Miguel Ángel Mailluquet.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2009. Traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.
- HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trotta, Madrid, 2005. Traducción al castellano de Raúl Gabás.
- HEIDEGGER, Martin. "*Construir, habitar, pensar*", en *Conferencias y artículos*. Odós, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid, 1998. Traducción al castellano de Helen Cortés y Arturo Leyte.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2000. Traducción al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- HEIDEGGER, Martin. *El Arte y el Espacio*. Herder, Barcelona, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, Barcelona, 1983. Traducción al castellano de Eugenio Trías.
- HEIDEGGER, Martin. Introducción a la metafísica. Gedisa, Barcelona, 2003, Traducción al castellano de Angela Ackermann Pilári.

- HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la técnica*. Folio, Barcelona, 2007. Traducción al castellano de Eustaquio Barjau.
- HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y Ser*. Tecnós. Madrid, 2009. Traducción al castellano de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Felix Duque.
- HUSSERL, Edmund. *La Tierra no se mueve*. Editorial Complutense, Madrid, 2006. Traducción al castellano de Agustín Serrano de Haro.
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2002. Traducción al castellano de Agustín Serrano de Haro.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 1997. Traducción al castellano de Mario A. Presas.
- INNERARITY, Daniel. *Dialéctica de la Modernidad*. Rialp, Madrid, 1990.
- INNERARITY, Daniel. *La filosofía como una de las bellas artes*. Ariel, Barcelona, 2011.
- JONAS, Hans. *Técnica, medicina y ética*. Paidós, Barcelona, 1985.
- KEDOURIE, Elie. *Nacionalismo*. Alianza, Madrid, 2015. Traducción al castellano de Juan José Solozabal.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *El racionalismo como ideología y ética sin código*. Ariel, Barcelona, 1970.
- KRAUZE, Enrique. *Travesía liberal: Del fin de la historia a la historia sin fin*. Tusquets. Barcelona, 2003.
- KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, Buenos Aires, 2004. Traducción al castellano de Agustín Contin.
- LACAN, Jacques. *Le Séminarie, Tomo XVIII, D´un discours qui ne serait pas du semblant*. Seuil, Paris, 1970-1971.
- LANDES, Davis. *A Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 2012.
- LEVINAS, Emmanuel. Los imprevistos de la historia. Sígueme, Salamanca, 2006. Traducción al castellano de Miguel García-Baró.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1977. Traducción al castellano de Daniel E. Guillot.
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. Gredos, Madrid, 1977.

- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *El secuestro del lenguaje*. APCH, Madrid , 1992,
- LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *Estética: hacia un estilo integral del pensar*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de Palma de Mallorca, Madrid, 1975..
- LÓPEZ-QUINTÁS, Alfonso. *Vértigo y éxtasis. Bases para una vida creativa*. Asociación para el progreso de las ciencias humanas. Madrid, 1992.
- LÖWITH, Karl, *Historia del Mundo y Salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz, Buenos Aires, 2007.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Katz, Madrid, 2011. Traducción al castellano de Emilio Estiú.
- LÖWITH, Karl. *El sentido de la historia*. Aguilar, Madrid, 1968. Traducción al castellano de J. Fernándesz Buján.
- LOZANO DÍAZ, Vicente. *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. EDICEP, Valencia, 2006.
- LOZANO DÍAZ, Vicente. *Pensamiento y Realidad. El sistema de Hegel*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2013.
- LUCKÁCS, Georg. Historia y conciencia de clase. Editorial Orbis, Barcelona, 1986.
- LUCKÁCS, George. *El joven Hegel*. Grijalbo, México D.F, 1963. Traducción al castellano de Manuel Sacristán.
- MACPHERSON, Charles. *La Teoría de Individualismo Posesivo*. *De Hobbes a Locke*. Trotta, Madrid, 2005. Traducción al castellano de Juan Ramón Capella.
- MANDRIONI, Héctor. *Libertad y técnica, entre la ineficacia y la alienación*. Biblos, Buenos aires, 2001.
- MARDONES, José María. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1998.
- MARÍAS, Julián. *Antropología Metafísica.* Alianza, Madrid, 1995.
- MARÍAS, Julián. *Innovación y Arcaísmo.* Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- MARIAS, Julián. *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida.* Alianza, Madrid, 1996.
- MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Encuentro, Madrid, 1997. Traducción al castellano de Juan Miguel Palacios.

- NISBET, Robert A. *Historia de la Idea de Progreso.* Gedisa, Barcelona, 1981. Traducción al castellano de Enrique Hegewicz.
- ORTEGA Y GASSET, José. "*La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiografía*" en GAOS, José. "*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*", FCE, México D.F, 1964.
- ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas.* Tecnos, Madrid, 2008.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Alianza, Madrid, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo II, Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo IV, Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo V. Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Tomo X. Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi. *Claves de hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2001.
- POLAINO, Aquilino. *Antropología e investigación en las ciencias humanas.* Unión Editorial, Madrid, 2010.
- POLO, Leonardo. *Hegel y el posthegelianismo*. EUNSA, Navarra, 2006.
- POLO, Leonardo. *Presente y Futuro del Hombre*. Rialp. Madrid, 1993.
- POPPER, Karl. *La miseria del historicismo*. Alianza-Taurus, Madrid, 1973. Traducción al castellano de Pedro Schwartz.
- POURTOIS, Jean-Pierre. *La educación posmoderna*. Popular, Madrid, 2006.
- PRIETO, Leopoldo. "El espíritu de la filosofía moderna en sus rasgos esenciales", *Themata. Revista de filosofía*. 43 (2010), p. 333.
- RICOEUR, Paul. *La Memoria, La Historia, el Olvido*. Trotta, Madrid, 2010. Traducción al castellano de Agustín Neira.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI, 2007. Traducción al castellano de Agustín Neira.
- SÁEZ de RUEDA, Luis. *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona, 2015.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets, Barcelona, 2009. Traducción al castellano de Raúl Gabás.

- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Tusquets, Barcelona, 2006. Traducción al castellano de Raúl Gabás.
- SANTAYANA, Georg. *El egotismo en la filosofía alemana*. Siglo XXI, Madrid, 2014. Traducción al castellano de Daniel Moreno Moreno.
- SANTIRSO, Manuel. *El liberalismo. Una herencia disputada*. Cátedra, Madrid, 2014.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Tomo I, Página Indómita, Barcelona, 2015.
- SEBRELI, Juan José. *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Ariel, Barcelona, 1992.
- SPENGLER, Oswald. *El hombre y la técnica, y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Madrid, 1967. Traducción al castellano de Manuel García Morente.
- SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente*. Tomo II. Espasa-Calpe. Madrid, 1966. Traducción al castellano de Manuel García Morente.
- TRÍAS, Eugenio. *Los límites del mundo*. Ariel, Barcelona, 1985.
- VALVERDE José M. *Vida y muerte de las ideas*. Ariel, Barcelona, 2008.
- VALVERDE, *Carlos. Génesis, Estructura y Crisis de la modernidad*. BAC, Madrid, 1996.
- VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1985. Traducción al castellano de Alberto L. Bixio.
- VIÑACAÑAS, José L. *La quiebra de la razón ilustrada. Idealismo y romanticismo*. Ediciones Pedagógicas. Madrid, 1995
- VVAA. *Del poder del discurso al discurso del poder*. GARCÍA RAGGIO, Ana M. (ed). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001
- VVAA. *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas*. ORTÍZ-OSES, Andrés y LANCEROS, Patxi (eds.). Universidad de Deusto. Bilbao, 1997.
- VVAA. *El inicio del idealismo alemán*. MARKET, Oswaldo y RIVERA, Jacinto (eds.) Editorial Complutense, Madrid, 1996.
- VVAA. *El pensamiento débil*. VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo (eds). Cátedra, Madrid, 1988. Traducción al castellano de Luis de Santiago.
- WALLERSTEIN, Inmanuel. *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI, Madrid, 2010. Traducción al castellano de Jesús Alborés.
- WEBER, Alfred. *La Historia de la Cultura*. FCE, México, 1985.

- WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México D.F, 2002.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Taurus, Madrid, 1983,1987 y 1988.
- WEBER, Max. *La ciudad*. Ediciones La Piqueta, Barcelona, 1987. Traducción al castellano de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- WEBER, Max. *Sociología del poder*. Alianza, Madrid, 2012. Traducción al castellano de Joaquín Abellán.
- WEBER,Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona, 1988. Traducción al castellano de Luiz Legaz Lacambra.
- ZUBIR, Xavier. *Naturaleza, Historia y Dios*. Editorial Nacional, Madrid, 1963.
- ZUBIRI, Xavier. *Acerca del mundo*. Alianza, Madrid, 2010.
- ZUBIRI, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Moneda y Crédito, Madrid, 1970.
- ZUBIRI, Xavier. *De Realitas I, 1972-1973*. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1973.
- ZUBIRI, Xavier. *Espacio, tiempo y materia*. Alianza, Madrid, 1996.
- ZUBIRI, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- ZUMPTHOR, Paul. *La memoria del mundo*. Cátedra, Madrid, 1994. Traducción al castellano de Alicia Martorell.

FUENTES AUXILIARES

Fuentes de otras disciplinas

- AGUILA (del), Rafael. "*El socialismo utópico*" en Historia de la Teoría política. Tomo IV. Alianza, Madrid, 1992.
- ALLEN, R.C. "Revolución de los campos. La reinterpretación de la Revolución Agrícola inglesa". *Historia Agraria. Revista de agricultura e historia rural*. 26, (2002). pp. 12-32.
- ANÓNIMO. *Las mil y una noches*. Atalanta, Madrid, 2014. Traducción al castellano Juan Antonio Gutiérrez-Larraya y Leonor Martínez.
- ARTIGAS, Mariano. Filosofía de la ciencia. EUNSA, Pamplona, 1999.

- AUERBACH, Jeffrey. The Great Exhibitiom of 1851. A Nation to Display. Yale University Press, New Haven, 1999.
- BETTIN, Gianfranco. *Los sociólogos de la ciudad*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1982.
- BROWN, James A. C. *La psicología social en la industria*. FCE, México D.F, 1958. Traducción al castellano de Alfonso Corona Rentería.
- BROWN, James A. C. *Técnicas de Persuasión*. CGFE, Buenos Aires, 1965. Traducción al castellano de Marta I. Guastavino.
- CIPOLLA, Carlo. M. *Historia Económica de Europa*. Tomo III, "La revolución industrial". Ariel, Madrid, 1983.
- ECHEVERRÍA, Javier. *Introducción a la metodología de la ciencia*. Cátedra, Madrid, 2003.
- FINLAY, Roger. *Population and Metropolis. The demography of London 1580-1650*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- GOMBRICH, Ernst. *La Historia del Arte*. Phaidon, Londres, 2009. Traducción al castellano de Rafael Santos Torroella.
- HANNERZ, Ulf. *Exploración de la ciudad*. FCE, México D.F, 1986.
- HEMPEL, Carl G. *Filosofía de la ciencia natural*. Alianza, Madrid, 2006.
- KRAGH, Helge. *Introducción a la Historia de la Ciencia*. Editorial Crítica, 1989. Traducción al castellano de Teófilo de Lozoya.
- LANDES, David S. *La riqueza y la pobreza de las naciones*. Crítica. Barcelona. Traducción al castellano de Santiago Jordán.
- LORTZ, Joseph. *Historia de la iglesia desde la perspectiva de Historia del pensamiento*. Tomo II, "*Edad Moderna y Contemporánea*". Cristiandad, Madrid, 2008. Traducción al castellano de Agustín Andreu Rodrigo.
- LOSEE, John. *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Alianza, Madrid, 1985. Traducción al castellano de A. Montesinos.
- MAIER, Norman R. *Psicología industrial*. Rialp, Madrid, 1964. Traducción al castellano de Fernando Ontiveros.
- NADAL, Jorge. *El fracaso de la Revolución Industrial en España. 1814-1913*. Crítica, Barcelona, 2009.
- NAEF, Werner. *La idea de Estado en la Edad Moderna*. Comares, Granada, 2005. Traducción al castellano de Felipe González Vicén.

- OVERTON, Marc. *The Transformation of Agrarian Economy. 1500-1850*. Cambride University Press, Cambridge, 2015.
- PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. Tratado de la argumentación. Gredos, Madrid, 1989. Traducción al castellano de Julia Sevilla Muñoz.
- PLESSNER, Helmut. *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Trotta, Madrid, 2007. Traducción al castellano de Lucio García Ortega.
- PRIETO, Fernando. *Manual de Historia de las Teorías Políticas*. Unión Editorial, Madrid, 1996.
- RAHNER, Karl. *Secularización y Ateísmo*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1969.
- RATZINGER, Joseph. *Teología e historia*. Sígueme. Salamanca, 1971. Traducción al castellano de A. Caballos e I. Camacho.
- REICH, Wilhelm. *La psicología de masas del fascismo*. Roca, México D.F, 1973. Traducción al castellano de Raimundo Martínez Ruiz.
- SABINE, George H. *Historia de la Teoría Política*. FCE, México D.F, 2012. Traducción al castellano de Vicente Herrero.
- SZOMPKA, Piotr. *Sociología del cambio social*. Alianza, Madrid, 2005. Traducción al castellano de Ángel Rivero Rodríguez.
- TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos. Madrid, 2013. Traducción al castellano de Javier Pradera.
- VVAA. *Antología de la sociología urbana*. UNAM, México D.F, 1998.
- VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo IV, Parte II "*La economía de expansión en Europa en los siglos XVI y XVII*". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977. Traducción al castellano de Javier García Julve.
- VVAA. *Historia Económica de Europa*. Tomo VI, Parte I, "*Las revoluciones industriales y sus consecuencias: Renta población y cambio tecnológico*". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid, 1977.
- VVAA. *Historia económica de Europa*. Tomo VII, Parte I, "*La Economía Industrial, Capital, Trabajo, Empresa*". Universidad de Cambridge-Edersa, Madrid 1982. Traducción al castellano de José Miguel Muro Martínez.
- VILLEY, Michel. *Filosofía del Derecho*. Scire Universitaria, Barcelona, 2003. Traducción al castellano de Evaristo Palomar Maldonado.
- WEBER, Alfred. La *Historia de la Cultura*. FCE, México, 1985.

Otras Fuentes

- ABELLÁN BARRIOS, Álvaro. Crítica, fundamentos y corpus disciplinar para una teoría dialógica de la comunicación. FUE, Madrid, 2012, pp. 376-377).
- AGEJAS, José A. *La ruta del encuentro. Una propuesta de formación integral en la universidad*. Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2013.
- ASIMOV, Isaac. *Fundación*. Debolsillo, Madrid, 2013.
- BORGES, José Luis. *Ficciones*. Alianza, Madrid, 2002.
- CANETTI, Elías. *Masa y Poder*. Alianza, Madrid, 2013. Traducción al castellano de Horst Vogel.
- CASILDA BÉJAR, Ramón. *Crisis y reinvención del capitalismo. Globalización, tecnologías, multinacionales, conocimiento.* Tecnos, Madrid, 2015
- DELFOR MANDRIONI, Héctor. *El hombre y la poesía*. Guadalupe, Buenos Aires.
- DELGADO RUIZ, Manuel. *Ciudad líquida, ciudad ininterrumpida*. Universidad de Antioquía/ Universidad de Colombia, Medellín, 1999.
- DI GIOVANNI, Julian. *Globalization and aggregate fluctuations. The role of international trade and large firms*. CREI, Barcelona, 2015.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de la Historia de las Religiones*. Tomo II, Ediciones Cristiandad, 1974.
- ESTEBAN ENGUITA, José E. "*Ecrasez l´infãme. Cristianismo e historia de occidente en Nietzsche*. Trotta, Madrid, 2001.
- GALLAND, Antoine. *Las mil y una noches según Galland*. Siruela, Madrid, 1998.
- GENOVESE, Eugene. *Esclavitud y Capitalismo*. Ariel, Barcelona, 1972. Traducción al castellano de Ángel Abad.
- GILSON, Éttiene. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Rialp, Madrid, 2009.
- GOGARTEN: *Destino y esperanzas del mundo moderno*. Marova, Madrid 1971. Traducción al castellano de Carlos de la Sierra.
- GUITTON, Jean. *El trabajo intelectual*. Rialp, Madrid, 2005. Traducción al castellano de Francisco Javier de Fuentes Malvar.
- HERÓDOTO. *Los nueve libros de la historia.* Orbis, Barcelona, 1982. Traducción al castellano de María Rosa Lida.

- JOSEPH, Isaac. *El transeúnte y el espacio urbano*. GEDISA, Buenos Aires, 1988. Traducción al castellano de Alberto L. Bixio.
- KAFKA, Franz. *El proceso*. Alianza, Madrid, 2004.
- LEVY-BRUHL, Lúcien. *El alma primitiva*. Península, Barcelona, 1985. Traducción al castellano de Eugenio Trías.
- LLEDÓ, Emilio. *La filosofía hoy: Filosofía, Lenguaje, Historia*. RBA, Barcelona, 2012.
- MARINA, José A. *Los sueños de la Razón*. Anagrama, 2003.
- MCLUHAN, Marshall. *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medidos de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Gedisa, Barcelona, 2011
- MÉNDEZ, Ricardo: *¿Desaparecen los estados-nación?* en VVAA. *En el nuevo mapa geopolítico del mundo.* Movimiento cultural cristiano D.L Madrid, 2013.
- MENEGAZZI, Tommaso. "Helmuth Plessner: Antropología y Bio-filosofía a comienzos del siglo XX". *Themata. Revista de filosofía*. 5, 43, (2010), pp. 132.
- MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro*. Una interpretación histórica de Max Weber. Alianza, Madrid, 1976, p. 16.
- MOSCOVICI, Sergei. *La era de la masa*. La creación de la psicología social. FCE, México D.F, 1985.
- MOSES, Stephane. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Cátedra, Madrid, 1997. Traducción al castellano de Alicia Martorelli.
- MUÑOZ, Blanca. *La cultura global. Medios de comunicación, cultura e ideología en la sociedad globalizada*. Pearson Educación. Madrid, 2005
- ORWELL, George. *1984*. Espasa, Madrid, 2007
- QUINTILIANO DE CALAHORRA. *Obra completa*. *Libro XII*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996-2001. Traducción al castellano de Alfonso Ortega Carmona.
- RATZINGER, Joseph, y PERA, Marcello. *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, islam*. Península, Barcelona, 2006. Traducción al castellano de Pablo Largo y Bernardo Moreno Carrillo.
- REDONDI, Pietro. *Historias del tiempo*. Gredos, Madrid, 2007.
- ROMERO SÁNCHEZ-PALENCIA, Carmen. *Tradición y modernidad en Thomas Stearns Eliot*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2012.
- SAN AGUSTÍN. *Las Confesiones*. Tecnos, Madrid, 2007.

- SARTRE, Jean-Paul. *La náusea*. Alianza, Madrid, 2014. Traducción al castellano de Aurora Bernárdez.
- SARTE, Jean-Paul. *Las palabras*. Losada, Madrid, 2005. Traducción al castellano de Manuel Lamana.
- SCHOLZ, Lázlo. *Los avatares de la flecha*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2002.
- SCHULZE, Ingrid. *El poder de la propaganda en las guerras del siglo XIX*. Madrid, Arco Libros, 2001.
- TÁCITO. *Germania*. Losada, Buenos Aires, 2007.Traducción al castellano de Nicolás Gelormini.
- THIBBON, Gustave, y LOVINFOSSE, Henri. *Solución social*. Tradere, Madrid, 2011. Traducción al castellano de José Luis Martínez López-Muñiz.
- TOLSTOI, Leon. *La muerte de Ivan Illich*. Alianza, Madrid, 2012. Traducción al castellano de Juan López-Morillas.
- UGARTECHEA, José. *Globalización y salud mental. Un futuro incierto*. Eneida, Madrid, 2014.
- VEYNE, Paul. *Foucault, pensamiento y vida*. Paidós, Barcelona, 2009. Traducción de María José Furió Sancho.
- VALVERDE, José María. *Historia de la Literatura Universal*. Tomo III. "*Del romanticismo a nuestros días*". Planeta, Barcelona, 1971.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 2007. Traducción al castellano de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

Artículos de prensa

- ARNALTE, Arturo. *La refriega política del País Vaco ha emponzoñado la interpretación de la Historia*" 3 de noviembre de 2002. Disponible online en: www.elmundo.es.
- "*Diez cifras comparadas para entender mejor los resultados de Apple*", en www.applesfera.com.
- "*NIST launches a new US time standard: NIST F2 atomic clock*", disponible online en www.phys.org.
- REDACCIÓN ABC. "*Aumentan los casos de abandono de ancianos*". Diario ABC, 2010, Madrid, 23 de junio, de 2010.

- REDACCIÓN EL MUNDO. "*Apple bate el record de beneficios de una empresa en la historia*", en www.elmundo.es
- REDACCIÓN EL PAÍS. "*Cerca de 10.000 ancianos son maltratados en Europa cada día*". Diario El País, Madrid, 27 de Junio de 2011.

Audioconferencias

- DOMINGUEZ, Martí. "*El siglo de Voltarie*". Disponible en el archivo de audioconferencias de la Fundación March, en www.march.es.
- GALLEGO, Julián. "*Romanticismo y Simbolismo*". Disponible en el archivo de audioconferencias de la Fundación March, en www.march.es.
- LLEDÓ, Emilio. "*El lenguaje en la filosofía contemporánea"*. Disponible en el archivo de audioconferencias de la Fundación March, en www.march.es.
- SALA ROSÉ, Rosa. "*Goethe y su tiempo*". Disponible en el archivo de audioconferencias de la Fundación March, en www.march.es.
- TOVAR, Antonio. "*El canto y el Relato*". Disponible en el archivo de audioconferencias de la Fundación March, en www.march.es.