



Artículos

Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos

(Lecciones en la Escuela de Filosofía de Oviedo, noviembre 2014)

Gustavo Bueno

ORCID 0000-0001-7863-233X

SUMARIO

Lección 1. Idea general del fundamentalismo y clasificación de los fundamentalismos. §1. Introducción histórico-lexicográfica. §2. Conceptos, ideas y distinciones generales implicadas en los fundamentalismos. §3. Clasificación de los fundamentos y de los fundamentalismos.

Lección 2. Fundamentalismos científicos y fundamentalismos tecnológicos. §1. El fundamentalismo científico como primer analogado de la serie cronológica de los fundamentalismos §2. Criterios para una clasificación de los fundamentalismos científicos. §3. Géneros ontológicos y antropológicos del fundamentalismo científico. §4. El fundamentalismo tecnológico.

Lección 3. Fundamentalismos políticos y fundamentalismos psicológicos. §1. Planteamiento de la cuestión. §2. Sabiduría política y ciencia política. Sabiduría psicológica y ciencia psicológica. §3. Fundamentalismo psicológico como reductor de la politología. §4. Fundamentalismos políticos como determinantes del psicologismo.

Lección 4. Fundamentalismo religioso y fundamentalismo olímpico. §1. Planteamiento de la cuestión. §2. Tampoco el sintagma “fundamentalismo religioso” es unívoco. §3. Fundamentalismo religioso-soteriológico. §4. La transformación de una religión soteriológica en una soteriología arreligiosa: el Movimiento olímpico.

Lección 1

Idea general del fundamentalismo y clasificación de los fundamentalismos

Como criterio de referencia, imprescindible en los análisis de los fundamentalismos que vamos a presentar en este ensayo, ofreceremos una definición del “significado mundano” —basado en un amplio rastreo en la prensa, radiotelevisión, etc.— que el término “fundamentalismo” ha adquirido en las últimas décadas (impulsado acaso por la creciente difusión del “yihadismo” en los medios de comunicación de masas).

Este significado mundano-posicional lo consideramos además como resultado de una grave confusión o contagio entre dos Ideas muy distintas y, en principio, separables (no solo disociables), a saber:

1) La idea de una “doctrina organizada lógicamente” desde sus premisas o fundamentos lógicos (en el sentido aristotélico de los Segundos Analíticos) y cuyo prototipo fijáramos en los Elementos (o Fundamentos: nociones comunes, postulados comunes, axiomas) de la geometría de Euclides.

2) La Idea “posicional” de conducta activa reprobable (despreciativa, peligrosa, intolerante y, en el límite, terrorista) asociada a los grupos sociales que mantienen ocultas esas “doctrinas fundamentadas”.

Sin embargo, las doctrinas de muchos fundamentalismos pueden mantenerse disociadas y aun separadas de las conductas reprobables (por su violencia, intolerancia o desprecio) a las que pueden ir asociadas, así como también estas conductas reprobables pueden mantenerse por determinados grupos al margen de toda doctrina lógico-fundamentalista.

1. Primeras apariciones del término *fundamentalismo*

Generalmente quienes se ocupan académicamente de los fundamentalismos lo hacen desde algún *concepto* “científico” de fundamentalismo (psicológico, económico, político, histórico, sociológico). En nuestro caso, pretendemos ocuparnos de *ideas* implicadas en los conceptos categoriales; entre estas ideas podríamos citar, entre otras, a la propia idea de fundamento, a la idea de verdad y a la idea de totalidad.

Desde los años finales del siglo XX y en los años corrientes de este siglo XXI, sin duda como consecuencia de la proliferación de acontecimientos vinculados a la intolerancia o al terrorismo islámico, de repercusión internacional, se ha realimentado no sólo el interés por los fundamentalismos, sino también los debates en torno a ellos en prensa, televisión, internet, libros, &c.

Nos referimos a la proclamación de la República Islámica del Irán en 1979, a través del imán Jomeini; o también al atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001; o a la masacre de Atocha en Madrid, el 11 de marzo de 2004; o a la proclamación de Abu Bakr al-Baghdadi como Califa del Estado Islámico, el 29 de julio de 2014.

En general puede afirmarse que, sobre todo en los países autodenominados democrático parlamentarios, los fundamentalismos son tratados desde una perspectiva de recelo, por no decir de aversión declarada *a priori*. Y no parece muy aventurado afirmar que este “coeficiente de aversión”, de desprecio o de temor, que acompaña a la simple mención de algún fundamentalismo activo (no durmiente), se debe a la experiencia de los cauces terroristas, y especialmente a la experiencia de la intolerancia a través de la cual se expresan tantos fundamentalismos.

Sin embargo, la perspectiva adversa desde la cual suelen ser analizados los diversos fundamentalismos (islámicos, sobre todo) puede ocultar la naturaleza o la esencia misma de tales fundamentalismos, hasta el punto de distorsionar su alcance político, cultural o social, así como también distorsionar la orientación más eficaz para su “neutralización” (por ejemplo, descartando los métodos de la tolerancia, del diálogo o de la educación ética).

Estos tratamientos “prescritos” para neutralizar a los fundamentalismos son vanos, a nuestro entender, puesto que sólo podrían aplicarse en sociedades que ya estuvieran preservadas de cualquier fundamentalismo, si ello fuera posible. ¿Cómo dialogar con un fundamentalista si este se ofreciera dispuesto a dialogar, demostrando con ello que ya había dejado de ser fundamentalista intolerante?

¿Cómo dialogar con un terrorista antes de que él haya dejado la pistola o la bomba?

En cualquier caso, el “coeficiente de aversión” del que hemos hablado apareció antes de que los fundamentalismos asumieran los cauces de la intolerancia o del terrorismo. La aversión o el recelo ante los fundamentalismos se manifestó como un modo de frenar ciertas tendencias (llamadas modernistas o progresistas) asumidas por instituciones preexistentes, y que eran, desde luego, valoradas negativamente por los *modernistas* o por los *progresistas*, como arcaicas o reaccionarias. En un artículo “intrascendente” publicado en *La Vanguardia* de Barcelona, el día 11 de junio de 1929: «Vida cinematográfica. Cosas del cine. Douglas [Fairbanks] y la velocidad», decía el autor: «Soy contrario a todo lo que pretende impedir la marcha del progreso. Gran parte de las dificultades que se encuentran, provienen de los que quieren mantener el progreso del mundo a la velocidad de ocho millas por hora, mientras otros piensan que la velocidad adecuada es la de 30 millas. Fundamentalismo y modernismo, son dos elementos que libran batalla continuamente, y siempre es la velocidad el arma que determina la victoria.»

No deja de tener interés el hecho de que el articulista de *La Vanguardia* contrapusiera en 1929 el *fundamentalismo* al *modernismo* (tomando, desde luego, partido por éste), porque el “modernismo” (en cuanto movimiento opuesto a un fundamentalismo previo, o desvelado como tal gracias al modernismo emergente) fue un término acuñado veinte años antes, por el papa Pío X, en su encíclica *Pascendi* (sin mencionar expresamente la acepción que el término “modernismo” ya había asumido en el terreno de la pintura, de la arquitectura o de la literatura). El mismo Juan Ramón Jiménez, en *El modernismo, notas de un curso* (1953), un poco más instruido que el periodista de *La Vanguardia*, partía de los así llamados modernistas –no de los terroristas o intolerantes–, representados principalmente por Loisy: «Este movimiento [el modernismo] pasó a Francia, por los teólogos, y hay un famoso teólogo francés, el Padre Loisy, Alfred Loisy, el Abate Loisy, que fue también excomulgado, y de ahí pasó a los Estados Unidos [JRJ parece atribuir aquí la intolerancia a Pío X más que a los modernistas]. En los Estados Unidos dio lugar a otro movimiento paralelo y contrario llamado el Fundamentalismo, que sostenía los dogmas por encima de todo. [...] y hoy, se funda, otra escuela, otra doctrina, llamada el fundamentalismo, contra el modernismo. De modo que en los Estados Unidos la cosa toma más amplitud. No solamente hay un modernismo, sino que hay un contra-modernismo que se llama el fundamentalismo, que quiere los dogmas, prescindiendo de la ciencia moderna.»

Ulteriormente el término fundamentalismo se irá extendiendo “por contagio” o por analogía a otros campos:

fundamentalismo científico, fundamentalismo pictórico (1973), fundamentalismo bizcaino (1980), fundamentalismo marxista-leninista (1981), fundamentalismo democrático (1985) (remitimos al artículo de Gustavo Bueno Sánchez, en donde se hace un seguimiento de la aparición de estos términos: filosofia.org/ave/002/b024.htm).

2. Disociación de la idea de fundamentalismo respecto de las ideas de intolerancia o de terrorismo

La visión del fundamentalismo desde la perspectiva del modernismo o del progresismo, que se le oponen sobre todo cuando el fundamentalismo va referido a movimientos intolerantes o terroristas, es una visión sesgada, “parcialista”, que toma el todo por la parte y encubre la esencia del todo, es decir, del fundamentalismo, en nuestro caso.

El fundamentalismo, en efecto, no precede a la intolerancia o al terrorismo. La razón es que, aunque los fundamentalismos puedan presentarse asociados a la intolerancia más radical, o incluso al terrorismo, lo cierto es que también pueden presentarse disociados, incluso separados, de la intolerancia radical y del terrorismo. Más aún, y *a contrario*: también la intolerancia más radical o el terrorismo pueden marchar separados o disociados del fundamentalismo, lo que demuestra que la especificación o el sesgo intolerante o terrorista de un fundamentalismo puede encubrir su esencia y confundir movimientos que pueden cursar por cauces distintos. Sin embargo, personas tan autorizadas en esta materia como pueda serlo el actual papa Francisco, en unas declaraciones a la prensa sobre su viaje a Turquía (noviembre 2014), identifica a los fundamentalistas (islámicos o cristianos) con los terroristas o con los intolerantes, aunque distingue también la religión (islámica o cristiana) del fundamentalismo. «Yo creo sinceramente –decía el papa– que no se puede decir que todos los islámicos son terroristas, no se puede, como tampoco se puede decir que todos los cristianos son fundamentalistas. Porque también nosotros tenemos fundamentalistas, eh... En todas las religiones hay estos grupitos. Yo le he dicho al presidente Erdogan que sería bonito que todos los líderes islámicos, ya sean líderes políticos o religiosos, digan claramente que condenan el terrorismo. La mayoría del pueblo islámico agradecería oír eso por boca de sus líderes religiosos, políticos y académicos. Todos nosotros necesitamos una condena mundial. Es importante que los islámicos que tienen una identidad digan que el Corán no es eso.»

La situación no es exactamente la misma cuando nos referimos al papa Pío X, en el momento de condenar en 1907 al modernismo, cuyo “sistema” expuso por primera vez el mismo Pío X. La advertencia o apercibimiento que Píos X dirigió a “los modernistas” desde su encíclica *Pascendi*, ni siquiera si hubiese

alcanzado la figura de la excomunión tendría nada que ver con el terrorismo o con la intolerancia radical, pues se trataría de una intolerancia administrativa prudencial, referida a sus fieles y desencadenada, por decirlo así, por “incumplimiento de contrato”. Aunque Renan, Loisy, Laberthonnière, Fogazzaro, Le Roy, como profesores de teología dogmática católica, hubieran sido removidos de sus cátedras por el papa, estaríamos en una situación similar a la de un rector universitario que retirase la *venia docendi* a un profesor de Química de su universidad que impusiese a sus alumnos, en 1907, como libro de texto, al *De generatione et corruptione* de Aristóteles. Pero ni la encíclica *Pascendi* de 1907, de Pío X, ni las directrices inspiradas en el Concilio Vaticano I (1869-1870), aunque llevasen al *Índice* a libros como el de Draper, durante el pontificado de León XIII, en 1876, fueron actos de intolerancia y menos aún de terrorismo, entre otras cosas porque ni la encíclica ni el *Índice* tenían poder para tolerar o dejar de tolerar a los movimientos “racionalistas” que, por ejemplo, tenían lugar en la época de Bismarck, durante el *Kulturkampf* (al que algunos, como el padre Cámara, atribuían la inspiración de la obra de Draper).

En cualquier caso podemos reconocer que la intolerancia, en general, y más aún el terrorismo, no proceden necesariamente de un fundamentalismo, porque puede proceder simplemente de una “tiranía analfabeta”. El fundamentalismo, como veremos, presupone un sistema establecido de proposiciones o de normas, es decir, una totalidad sistemática, que se intenta preservar en su integridad, y de aquí el nexo entre el fundamentalismo y el integrismo, según el axioma tradicional «Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu».

Pero la intolerancia, aunque no excluye desde luego que se aplique a ese sistema (al “todo”), sin embargo puede ejercerse o desencadenarse precisamente por referencia a alguna parte o elemento, incluso colateral, de ese todo sistemático, poniendo entre paréntesis a los demás. Es decir, dejando de lado el fundamentalismo del sistema de referencia, y fijándose en algún detalle (como pueda serlo un símbolo, la cruz, la hoz y el martillo) cuando se trata de intolerancia fóbica. La intolerancia procede de un estado de cosas propio de un grupo social (que suponemos ajustado necesariamente a algún sistema de normas o principios) en el cual existe alguien que tiene el poder de levantar (*tolere*, es decir: dispensar, permitir) alguna norma del sistema. Sólo quien tiene el poder o control sobre la norma puede tolerarla. Por ello Goethe dijo con acierto: «Tolerar es ofender.» Dicho de otro modo, la tolerancia procede de una situación de intolerancia previa u originaria. La tolerancia no es la situación originaria de un grupo social y, por eso, de una supuesta situación de tolerancia no puede resultar la intolerancia, aunque de la intolerancia sí puede resultar la tolerancia. Y esto se corresponde con las famosas reglas inspiradas en el álgebra de las operaciones aritméticas:

(1) la tolerancia de la tolerancia es la tolerancia, (2) la tolerancia de la intolerancia es la intolerancia, (3) la intolerancia de la tolerancia es la intolerancia, y (4) la intolerancia de la intolerancia es la tolerancia.

Por lo demás hay diversas maneras por las cuales puede tener lugar la tolerancia a partir de la intolerancia: o bien como efecto de un cálculo prudencial, de quien controla el poder, o bien por el enfrentamiento de dos grupos intolerantes que deciden debilitar su intolerancia para evitar males mayores (siguiendo la regla que la teoría de los juegos ha vulgarizado). Es el caso de la tolerancia o consentimiento de las actas de tolerancia de la edad moderna (remitimos a nuestro *Panfleto contra la democracia*, págs. 243-261).

3. Dos contraejemplos

Dos contraejemplos muy distintos, tomados de la historia de España, podríamos aducir para ilustrar el surgimiento de la intolerancia.

El primero, la considerada intolerancia del cardenal Cisneros en la Granada del siglo XVI. Aquí además parece, en efecto, que la intolerancia sucedió a la tolerancia que, en las capitulaciones de 1491, habían firmado los Reyes Católicos con Mohammed XII (Boabdil), último rey de Granada. Los Reyes Católicos se comprometieron a dejar a la población musulmana vivir en la ciudad, conservando su religión y sus costumbres. Había una tradición medieval de tolerancia con los musulmanes mudéjares (*mudayyan* = gente domesticada). Al entrar en Granada se facilitaron barcos para el paso a África de los que estuvieran dispuestos a emigrar; la mayoría quedó en territorio rural (sobre todo en las Alpujarras). Los Reyes Católicos encomendaron la gestión a Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada desde 1492 a 1507. Talavera aprendió la algarabía (la lengua de los mudéjares), recomendó a los presbíteros lo mismo, se opuso a la introducción de la Inquisición en Granada. Pero muchos imanes aconsejaron la práctica de la *taqiyya*, es decir, la destreza en el disimulo ante los cristianos viejos. Cuando los Reyes Católicos volvieron a Granada en 1499, encontraron a la ciudad totalmente islamizada, con los peligros que esto comportaba (por ejemplo, la alianza con los expulsados asentados en las costas africanas). Cisneros vio que había que cambiar la política de tolerancia. Los mudéjares consideraron a la política de Cisneros como una violación de las capitulaciones de 1491. En 1500 estalló una rebelión en el barrio del Albaicín, y se extendió por las Alpujarras y la serranía de Ronda. De hecho se anularon las capitulaciones de 1491 y se expulsó del Reino de Granada a los moriscos [un siglo después, el 22 de septiembre de 1609, Felipe III dio la orden de expulsión].

El segundo contraejemplo se refiere a la intolerancia de los japoneses (del emperador Toyotomi Hideyoshi) a partir de 1587, contra los jesuitas y franciscanos españoles que habían llegado a Japón tolerados, e incluso invitados, por Oda Nobunaga, un señor feudal, hombre fuerte en Japón en las décadas de 1560 a 1590.

Voltaire se ocupó de este asunto en su *Diccionario* (s. v. Francisco Javier). En realidad lo que hizo Voltaire fue ridiculizar la *Vida de San Francisco* que había escrito el padre Bouhours, presentándole casi como un hombre divino con don de lenguas y de profecía; Voltaire subrayaba como Francisco Javier utilizó intérpretes y barcos portugueses, &c. Voltaire presenta a San Francisco Javier con una asombrosa superficialidad, desde la cual intenta apoyar la tolerancia como virtud propia de los japoneses. En efecto, en el periodo de tolerancia de Nobunaga muchos feudales japoneses se habían interesado por los misioneros españoles teniendo en cuenta el comercio que ellos suscitaban. En 1589 existían en Japón doscientas iglesias y 150.000 cristianos, pero también había estallado allí, en los siglos XV y XVI, una gran crisis económica, con guerras, hambrunas y cadáveres arrojados a los ríos. Parece que el budismo se desprestigiaba y que el cristianismo aparecía como una alternativa a la salvación por la igualdad de los hombres frente al feudalismo.

Y en 1587 Toyotomi promulgó inesperadamente una ordenanza para el destierro de los padres cristianos. Un “sentimiento tímérico” (de temor, en terminología del psiquiatra Le Gall, 1980) se habría apoderado de Toyotomi: temor a que los cristianos aflojaran la religión de los dioses. Es decir, aquí la intolerancia no era debida al fundamentalismo, sino al mantenimiento del equilibrio político. Omura Sumitada, un feudal, había donado Nagasaki a los jesuitas, sin consultar a Hideyoshi. Se cita la gran masacre de 1622, en la que 25 clérigos (jesuitas y franciscanos) y 30 conversos japoneses fueron decapitados, afrontando el martirio en gran parte por las reglas *bushido* de la caballería japonesa.

4. Terrorismo y fundamentalismo.

Tampoco el terrorismo es el “destino manifiesto” de los fundamentalismos. Sin duda, un movimiento fundamentalista puede asumir tácticas terroristas, pero esto será debido a circunstancias especiales. Por ejemplo, podría atribuirse a la escuela pitagórica, entendida como hetería soteriológica, la acción terrorista del asesinato de Hipaso de Metaponto, por haber revelado, se dice, secretos de la escuela (concretamente la inconmensurabilidad entre el lado y la diagonal del cuadrado, lo que ponía en entredicho la racionalidad aritmética según la cual los pitagóricos interpretaban al cosmos y a su propia concepción política).

Pero el terrorismo no está exclusivamente vinculado al fundamentalismo.

Nos referimos aquí al terrorismo procedimental como institución propia de sociedades humanas receptoras de la acción terrorista de sujetos o sociedades organizadas (remitimos a nuestro libro *La vuelta a la caverna*, 2004, págs. 136-ss). El concepto de “terrorismo procedimental” desborda las líneas jurídicas establecidas por el derecho internacional, por ejemplo, por la convención de Ginebra sobre la prevención y castigo del terrorismo de 1937. El terrorismo procedimental sería una figura dada a escala, no ya de sociedades políticas internacionales o nacionales, sino a escala de sociedades humanas que ponen entre paréntesis las retículas jurídicas o administrativas y se definen a escala antropológica, en el eje circular del espacio antropológico. El terrorismo procedimental se define por cuatro características: dos afectan a la parte activa y otras dos a la parte receptiva.

(1) Desde el punto de vista de la parte activa, la acción terrorista comienza por dejar su firma o marca en el dominio aterrorizado. (Por ello el GAL, en los años del gobierno socialista de Felipe González, no podría considerarse como un terrorismo de Estado, puesto que precisamente buscaba ocultar toda marca.)

(2) Los actos o amenazas terroristas se ofrecen como abiertos a sucesivas intervenciones. Tal sería el caso de los ataques terroristas de los vikingos en la Edad Media.

(3) Por la parte receptora, el terrorismo se caracterizaría por la sorpresa aleatoria, que explica que las familias de las víctimas pregunten siempre el por qué. Y esta sería la razón por la cual los autos de fe no son actos de terrorismo.

(4) La complicidad objetiva sería otra marca de la acción terrorista, que muchas veces alcanza el llamado síndrome de Estocolmo. Los vikingos dejaron sus actos terroristas (en Kent o Sevilla) cuando la población receptora comenzó a defenderse.

5. *El contexto histórico de los fundamentalismos*

Los fundamentalismos son figuras que no cabe predicar de los animales (no hay lobos fundamentalistas) ni tampoco de los hombres en general (aunque estos hayan alcanzado ya, en su evolución, la condición de *sapiens*).

Es preciso que los hombres, en cuanto animales políticos, viva ya en ciudades, las cuales suponemos resultan de la confluencia de tribus dotadas de sus particularidades tecnológicas, costumbres, lenguaje. Cuando en estas ciudades hayan cristalizado entramados comunes (planes o programas) que, asumidos por una parte de los ciudadanos alcance la consideración de proyectos necesarios para el mantenimiento de la eutaxia de la ciudad, y cuando además actúen en la ciudad otros

planes y programas alternativos, entonces surgirá un conflicto entre las diversas facciones de la ciudad.

Cuando se dan situaciones conflictivas que determinen que alguna de esas facciones que, sin embargo, comparten con la otra facción algún conjunto de planes y programas comunes, pero que asume otros planes y programas parcialmente diferentes, se radicalizarán las diferencias, sin duda para conseguir la plena independencia de la facción alternativa y, de este modo, poder sacar adelante los propios proyectos. Estas situaciones podrán aproximarse a los orígenes de un fundamentalismo. Un fundamentalismo surgido en el entramado común y que jamás procedería de su dogmática interna absoluta, sino del conflicto entre los componentes diferenciales con los comunes.

El entramado dogmático vigente (“conservador”) y la facción diferenciada que busca radicalizarse se presentará como innovadora o “progresista” en el conjunto de la ciudad (sin que esto signifique que sus planes y programas sean más viables, eficaces o certeros que los planes y programas conservadores). Por ejemplo, los pitagóricos de la ciudad de Crotona constituyeron una secta o hetería que mantenía un entramado dogmático orientado a establecer planes y programas, privados o políticos, inspirados por el principio de una organización de la realidad entorno según el criterio de una racionalización material mediante una organización similar, acaso, a la que hoy llamamos “grupo de transformaciones” determinadas por las operaciones racionales –adición, sustracción, multiplicación y división–. Su objetivo era, al parecer, organizar la vida entera de la escuela, pero también la vida política, la vida artística y aún la vida inspirada en el orden cósmico astronómico por esta “matemática del grupo de operaciones racionales”. Ahora bien, ocurrió que un pitagórico de la primera generación, Hipaso de Metaponto, descubrió la imposibilidad del proyecto de la escuela; es decir, descubrió la “amenaza” de los números irracionales (de las magnitudes inconmensurables). Y este descubrimiento se alzó como una muralla inexpugnable ante el proyecto racionalizador de la escuela. Al parecer Hipaso tomó en serio su descubrimiento, y creyó necesario llevar al límite el proyecto de conmensuración armónica de todo con todo. Más aún, dio a conocer su descubrimiento fuera de la escuela, lo que equivalía a exponerla al descrédito político y social. La leyenda cuenta que Hipaso fue asesinado por sus correligionarios.

¿Podemos considerar hoy a Hipaso como un fundamentalista pitagórico? O más bien, los fundamentalistas ¿no eran los conservadores que le asesinaron? Los siglos posteriores darían la razón a Hipaso de Metaponto, pero sin quitársela del todo a los fundamentalistas conservadores de la escuela original.

¿Qué podemos concluir por nuestra parte? Principalmente la duda acerca de la supuesta estructura

dicotómica (disyuntiva) de la oposición entre conservadores y fundamentalistas, que no es dicotómica ni disyuntiva, puesta que la materia a la que se aplica (en este caso, la racionalización del universo y de la sociedad humana) es mucho más compleja de lo que se necesitaría para establecer oposiciones disyuntivas.

§2. Conceptos, ideas y distinciones generales implicadas en los fundamentalismos

1. Fundamentalismos y fundamentos

Desde la más pura y neutra perspectiva lexicográfica, cabe afirmar que el término “fundamentalismo” es el resultado de la composición del término latino *fundamentalis* –adjetivo plenamente consolidado en obras españolas o latinas tales como la *Filosofía fundamental* (1846) de Jaime Balmes o las *Institutiones theologiae fundamentalis* (1910) de H. van Laak, o como la conocidísima, en tiempos, obra de Tankerey, *Synopsis theologiae dogmatica fundamentalis* (27ª ed., Roma 1927)– y de sufijo átono *-ismo*.

En los opúsculos publicados en la segunda década del siglo XX por los hermanos Stewart (que dieron lugar a la expresión “fundamentalismo”) aparece explícitamente el plural: *The Fundamentals*. No se dice “el fundamento” [de nuestra fe o de nuestra verdad] sino “los fundamentos” [significando los principios o acontecimientos fundamentales de nuestra fe]. En las fórmulas latinas citadas, *fundamentalis* va referido a teología dogmática, aunque acompañado del plural *institutiones*.

No entramos aquí en la cuestión de la posible “contaminación” entre la unicidad reclamada por algunos fundamentalismos, como unicidad del fundamento (tal como se plantea, por ejemplo, en el terreno de la ontología general, al referirnos a un fundamento único, “fundamento del fundamento”, *Urgrund* de Schelling; *Grund des Grundes* de Heidegger, en su obra *Vom Wesen des Grundes* de 1929; o, en el terreno de la teología, expresando un monoteísmo absoluto o unitarista), y los fundamentos múltiples implicados en el trinitarismo cristiano (percibido como politeísmo triteísta por los islamistas), más alejados del fundamentalismo.

2. El sufijo *-ismo*

En cuanto al sufijo *-ismo* diremos simplemente que es propio de la lengua griega clásica (*logismos*, *syllogismos*), del latín y, a su través, de las lenguas románicas. El sufijo *-ismo* aparece aplicado, distributivamente, a raíces muy diversas, aunque en muchos casos la aplicación es

“atributiva”, a partir de un análogo de atribución que explicaría el contagio de algún componente o matiz importante del “primer analogado”. “Fanatismo”, con valoración negativa (condenatoria) habría servido acaso de modelo al “fundamentalismo”, utilizado despectivamente por modernistas o progresistas.

Algunos diccionarios enciclopédicos circunscriben la sufijación *-ismo* al campo de las doctrinas filosóficas o políticas (platonismo, estoicismo, evolucionismo, anarquismo, marxismo...), o también al campo de las vanguardias artísticas (impresionismo, cubismo, surrealismo...), lo que no puede hacer olvidar que el sufijo *-ismo* puede afectar también a raíces que expresan estructuras o procesos no doctrinales, sino zoológicos, etológicos o fisiológicos (estrabismo, botulismo, paludismo, comensalismo, canibalismo...). Dejamos de lado los casos en los cuales la partícula *-ismo* deriva de otras fuentes, como ocurre con “asimismo” (transformado de *medipsimus*, forma enfática de *ipse*) o con “abismo” (del latín *abyssus*, es decir, sin fondo, *byssos*).

El sufijo *-ismo* tiene la función de esencialización, como modelo o paradigma, del significado radical, en cuanto contradistinto de otro significado taxonómico alternativo o disyuntivo, dentro de un sistema presupuesto (por ejemplo, cubismo, en cuanto contradistinto de impresionismo o de surrealismo; marxismo, en cuanto contradistinto de socialismo o de liberalismo).

-ismo nos remite a un modelo o paradigma en el que cabe distinguir dos momentos, disociables pero no separables, en grados diversos: el “momento tecnológico” y el “momento nematológico”. El cubismo o el dodecafonismo, en cuanto designan escuelas pictóricas o musicales, puede asumirse como técnica determinada (o como conjunto de *ritos*), de dibujo, colores o composición, de un modo relativamente al margen de las teorías nematológicas (de los *mitos*) vinculadas a esas técnicas. A veces el grado de valoración, positiva o negativa, de un *-ismo* es tan intenso que el paradigma será vinculado a un movimiento sectario, y el paradigma disyuntivo será condenado absolutamente (como ocurre actualmente en el caso del término “fascismo”).

3. Los engaños de la etimología

El término “fundamento” no es un término que exprese aislado su significado; más bien es un término sincategoremático (“fundamento de”) y que, además, juega en dos contextos diferentes, aunque muchas veces involucrados o confundidos: un contexto ontológico (y en él, “fundamento” se aproxima a *causa* o a *sustancia*) y un contexto lógico material o gnoseológico (y en este contexto fundamento se aproxima a *principio* o *razón*).

Pero etimológicamente (genéticamente) “fundamento”

tiene una estirpe tecnológica, relacionada con la construcción arquitectónica o ingenieril. Fundamento, en efecto, es basa, cimiento que sostiene al edificio. Covarrubias (*Tesoro...*, 1611, 418v) dice: “Fundar. Latine fundo, as; *fundamentum iaceo*, echar fundamentos, y cimientos al edificio, *a fundo*, porque cuanto más hondos estuvieren debajo de tierra, más seguro será lo que se fabricare encima: de allí traslaticiamente decimos, fundar uno su opinión. Fundamento el cimiento en que estriba el edificio, y también la causa y razón que se da para apoyar nuestra opinión, no nuestra acción.» Ernout-Meillet, en su *Diccionario etimológico de la lengua latina*, relacionan *fundamentum* con *fundus* (tierra preparada para edificar) y con *profundus* (en general, con el grupo de palabras entre las que se encuentra *mundus*). El fundamento de la columna que ha de estar apoyada en la basa (“apoyar”, de *poyo*, *pódium*, entra en castellano en el siglo XVI, según Corominas, vía del *apoggiare* italiano, traducido en 1570 por Cristóbal de las Casas: “La iglesia única, maestra y columna donde apoyar la verdad”; Sigüenza: “La columna en la que la vida de todos se apoyaba”).

Ahora bien, la definición etimológico-filológica ofrecida por los gramáticos encubre en realidad una definición operatoria (en el sentido de Bridgman) adaptada a unas tecnologías artesanales, bien acreditadas por albañiles o arquitectos, que circunscriben su trabajo a un determinado ámbito geológico práctico, dejando de lado las “envolventes físicas” (cósmicas), por ejemplo, las que se relacionan con la teoría de la gravitación.

4. Necesidad filosófica de pasar de la “génesis etimológica” a la “estructura ontológica” del fundamento

Estamos ante un caso interesante en el cual, aún habiéndose controlado mediante una definición operatoria la génesis tecnológica de la idea de fundamento, podemos constatar que un tal control es enteramente superficial o fenoménico, porque nada nos dice acerca de la estructura ontológica de la idea a cuya génesis nos ha dado acceso su definición operatoria fenoménica. Y esto es así porque, aún partiendo de la propia etimología tecnológico operatoria de fundamento, podemos descubrir su superficialidad y su insuficiencia.

En efecto, el fundamento (por ejemplo, la basa o la roca berroqueña), definido como fundamento necesario para sostener la columna o el edificio, tiene a su vez que ser sostenido o apoyado: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam...* (Mateo 16:18). Pero la condición pétrea (del papa Pedro como fundamento de la Iglesia) encubre, antes que descubre, el fundamento real, puesto que esa piedra debe ser, a su vez, sostenida o apoyada. Y esto nos lleva a un proceso *ad infinitum*, añadiendo, debajo de cada fundamento, piedras (o tortugas). La piedra berroqueña como basa

puede hundirse en el barro, o puede desintegrarse por un terremoto, o puede fundirse por un incremento de la temperatura; y poco resuelve por tanto el remedio que sugiere Covarrubias: profundizar más y más, puesto que ello nos llevaría a un pozo que, en las antípodas, ejercería las funciones del abismo por donde se desplomaría el edificio. En todo caso el mismo análisis de los componentes arquitectónico-operatorios del fundamento nos obliga a definir la idea de fundamento de otro modo. El fundamento berroqueño que sostiene el edificio, según la definición operatoria, no es la causa o la fuente del edificio, sino el apoyo de la columna o del muro del edificio, y este apoyo es un concepto operatorio que sólo puede recuperar su función causal de fundamento del edificio si su contribución al efecto consiste en *resistir* (actuar, por tanto) a la fuerza de la gravedad que arrastra a la piedra a caer si los fundamentos no la “apoyan”.

Ahora bien, la fuerza de la gravedad no puede circunscribirse al entorno operatorio de los cimientos de un edificio, sino que nos obliga a desbordarlos hasta alcanzar (en la concepción de Aristóteles, por ejemplo) el Mundo entero. En efecto, el Mundo, según Aristóteles, es una esfera gigantesca, pero finita, en cuyo centro está situada la Tierra. Todos los cuerpos graves (tierra y agua) tienden naturalmente a caer hacia el centro, mientras que los cuerpos leves (aire y fuego) tienden a subir hacia el primer cielo. En este sistema el fundamento tecnológico (que la génesis arquitectónica operatoria nos ofrece *in medias res*, es decir, nos oculta mediante el concepto de apoyo) recupera su papel causal, más allá de su confusión con la sustancia aristotélica, como *hypokeimenon* (= lo que yace debajo), puesto que su función de fundar la haremos consistir, precisamente, en su acción causal de resistir la fuerza de la gravitación. Pero esta vía para redefinir el apoyo como fundamento causal sigue abierta cuando la concepción aristotélica de la gravedad tenga que dejar paso a la concepción cartesiana, o galileana, o newtoniana de la gravitación. Y entonces podemos ya desligar al fundamento de su función de apoyo, sustituyendo esta función por la de resistencia a las fuerzas que pueden actuar sobre el edificio. Por ejemplo, en lugar de las basas o placas de hormigón, que preparamos en el lecho del río para disponer las columnas que apoyen el puente, podremos recurrir a los cables que ya no apoyan el puente, sino que permiten colgarlo, es decir, transformarlo en puente colgante. Los fundamentos del puente colgante ya no serán las columnas hincadas en el lecho del río, sino los cables de los cuales pende, y por esta razón la carcasa metálica o armadura con la cual nos defendemos de los impactos dirigidos contra la nave espacial y que evitan destruirla, tendrá también que considerarse como fundamento de la integridad de esa nave. Y con esto la idea etimológica de fundamento como apoyo queda completamente desbordada. Del mismo modo que el fundamento que sostiene, durante la batalla, la vida del

caballero medieval, no es tanto su caballo, ni siquiera a través de sus patas-columnas, cuanto su armadura, capaz de resistir los mandobles de los enemigos, y evitando que tales mandobles afecten a su propio cuerpo.

5. La evolución de la idea de fundamento a través de la evolución de la teoría aristotélica de las relaciones

No entramos aquí en el análisis diferencial de los “envolventes cosmológicos”, ya sean filosóficos (en el sentido de la física de Aristóteles) ya sean científicos (en el sentido de la física de Galileo, Newton o Einstein), de las definiciones operacionales de la idea de fundamento. Nos referimos, por ejemplo, al “postulado aristotélico” de las sustancias corpóreas hilemórficas –el Sol, los astros, Bucéfalo–, sustancias primeras acogidas a su primera categoría, que no necesitan de otras para existir en su *inseidad*, y que, sin duda, asumen la función de fundamentos del Cosmos (al modo como los átomos de Demócrito asumían la función de fundamentos del universo).

Tampoco consideraremos los conceptos meta-cósmicos de fundamento que tienden a emplazar el fundamento en el trasmundo trascendente (M) al mundo cósmico (Mi), como es el caso del fundamentalismo teológico unitarista que identifica al Dios unitarista, de Arrio y de los musulmanes más radicales, con la unidad del *Urgrund*, como fundamento único de los fundamentos.

Otra cosa es que el fundamentalismo meta-cósmico que Constantino ponía en Cristo, según se desprende de las cartas que Eusebio de Cesarea transcribe en el libro IV de su *Vida* (por ejemplo, el escrito “Vencedor Constantino, Máximo Augusto, al Santo Sínodo de Tiro”, IV-42), y en las cuales claramente toma partido por Arrio, más que por Atanasio, no fuese otra cosa sino un fundamentalismo político, orientado a recuperar la *proskynesis* de Alejandro Magno, y luego de Calígula o Diocleciano (en el relato de las ceremonias funerales del 22 de mayo de 537, *Vida*, IV-64). Cabe advertir que a Constantino no le interesaba la cuestión del *homousios*, sino la unidad de los cristianos “más allá de las disputas de frailes” (como diría, siglos después, el emperador Carlos V al enfrentarse con las tesis de Lutero). El “fundamentalismo meta-cósmico” era la expresión que “los frailes” daban al fundamentalismo cósmico político de los emperadores, por ejemplo, el emperador Graciano (375-383), cuando se niega, inspirado por San Ambrosio, a revestirse de *Pontifex Maximus*, y sobre todo cuando el emperador Teodosio, después de la matanza de las tropas de Tesalónica, va a Milán, en 390, y se despoja de su túnica ante el obispo Ambrosio, para hacer penitencia pública y ser reintegrado en la Iglesia. El “agustinismo político” estaba ya en marcha y en Occidente, al menos,

los sacerdotes tenían ya la capacidad de censurar a los emperadores, incluso llevándolos a Canosa.

Nos limitaremos a observar que el auge que adquieren, a lo largo de los siglos medievales, los fundamentos meta-cósmicos o trascendentes, debilitaron acaso el interés por los fundamentos inmanentes a Mi, hasta el punto de que solamente podemos hoy encontrar un tratamiento sistemático de la idea de fundamento en el ámbito de la teoría de las relaciones (la cuarta categoría de la tabla aristotélica). Todo ocurre como si la idea de fundamento (intramundano) se hubiera replegado, en la escolástica aristotélica, al marco de la teoría de las relaciones, lo que sin duda se debe al planteamiento que el propio Aristóteles ofreció de la cuestión de las relaciones. La mayor parte de los escolásticos no incluía las “relaciones de razón” en la cuarta categoría aristotélica, porque las relaciones de razón no eran propiamente relaciones, *secundum esse*, sino sólo *secundum dici*.

Las relaciones, en efecto, fueron concebidas por Aristóteles como entes reales, pero no sustanciales, sino accidentales. Los accidentes sólo podían entenderse en la ontología de Aristóteles como apoyados en un sujeto de inhesión que, en último extremo, debía ser una sustancia (aunque también podrían las relaciones apoyarse en los accidentes de la cantidad o de la cualidad, que, a su vez, se apoyaban en la sustancia).

Pero en las relaciones, en cuanto accidentes, había que reconocer, además del *esse in*, un *esse ad*. La peculiaridad de las relaciones se atribuía precisamente a que además de su *esse in*, tenían un *esse ad* que consistía en ir referidas a otras sustancias o accidentes. Ahora bien, esta paradoja comprometía la misma categoría de sustancia.

En efecto, ya no serán las sustancias (ni los accidentes absolutos) el “punto de apoyo” de las relaciones; sería preciso atribuirles un fundamento, asignando la *cantidad* a las relaciones de igualdad, de mayor o de menor, y la *cualidad* a las relaciones de semejanza.

Pero los escolásticos posteriores (sobre todo los llamados “connotadores”) transformaron prácticamente la teoría aristotélica de las relaciones, anticipando la concepción algebraica-extensional de la relación (que inició Leibniz y que se continuó hasta Russell), definiendo las relaciones como pares, ternas, cuaternas, &c., de términos y tendiendo a prescindir de las relaciones uniádicas o reflexivas.

La breve exposición que Aristóteles ofreció, en el libro V, 16 de la *Metafísica*, de la cuarta categoría, fue analizada detalladamente por los escolásticos, convirtiéndola en una teoría de la clasificación de las propias relaciones según tres géneros. Ateniéndonos aquí a la exposición que Suárez hizo (en su disputación 47, sección 10), las relaciones de las que hablaba Aristóteles pertenecen a alguno de los tres géneros siguientes:

(1) El primer género, en el que se incluyen las relaciones fundadas en la unidad o en la multitud, que, a su vez, se subdividen en varias especies (la semejanza en la cualidad, la igualdad en la cantidad, &c.).

(2) En el segundo género Aristóteles ponía las relaciones que se fundaban en la potencia de *hacer* o de *padecer* (las dos disputaciones que siguen a la disputación 47 sobre las relaciones se ocupan precisamente de la quinta categoría (Acción, disputación 48) y de la sexta categoría (Pasión, disputación 49). Pero Newton precisó las acciones y pasiones tradicionales en su tercer principio de acción y reacción.

(3) En el tercer género de relaciones pone Aristóteles aquellas cuyo fundamento tiene que ver con lo mensurable respecto de la medida, como la ciencia respecto de lo escible, o el intelecto respecto de lo inteligible.

Ahora bien, como relación genuina se consideraban las relaciones por antonomasia, las predicamentales o categoriales del primer género, porque las del segundo género serían antes interacciones o conexiones que relaciones, y las del tercer género serían antes relaciones trascendentes (*secundum dici*) que predicamentales (vid. Disputación 47, III, 2).

Y de hecho, fue en torno a las relaciones del primer género en donde se centró el análisis de la idea de fundamento de la relación. Las dificultades solían exponerse a propósito de la relación de semejanza en blancura (*similitudo in albedo*) entre dos cuerpos (hombres, caballos, &c.). Pues el *esse ad* orientaba una relación que, asentada en A, se terminaba en B, C, D, &c. Pero, ¿cómo entender que la relación de semejanza entre un caballo blanco que vive en Atenas (A) y un caballo blanco que vive en Persépolis (B) sea una relación objetiva con un *esse in* en ambos caballos (salvo que se crea decir algo citando a Leibniz con su “teoría” de la relación como “entidad con dos piernas”)?

El caballo blanco de Atenas comienza a tener una relación de semejanza que inhiere en él sin que haya tenido el menor contacto (conexión) con el caballo de Persépolis. ¿No es esta razón suficiente para concluir que tal relación de semejanza es antes una relación de razón que una relación real? Algunos sugirieron que la realidad de la relación de similitud en blancura podría admitirse si hubiera alguna influencia (acción) mediante una *pullulatio* en virtud de la cual la luz reflejada del caballo de Persépolis influiría instantáneamente (puesto que se suponía que la propagación de la luz era instantánea) afectando al caballo de Atenas; la *pullulatio* sería el fundamento de la relación de semejanza en blancura entre los dos caballos A y B. Pero la *pullulatio* era una entidad introducida *ad hoc*, puramente fantástica.

Los connotadores sugirieron que los fundamentos de la relación de *similitudo in albedo* podían serlo sus

propias sustancias respectivas, los caballos, cuando cada uno de ellos *connotase* a los otros: los términos A, B de la relación serían también por tanto los fundamentos de esa relación. Pero esto era tanto (concluimos por nuestra parte) como reconocer que la semejanza, o bien es una relación de razón, determinada por el sujeto que la establece, o bien, es una relación definida extensionalmente, como el par algebraico de caballos AB, AC o la terna ABC. Esta fue la definición de Leibniz, o la de la Lógica de las relaciones de Russell, a la que acabamos de referirnos. Dicho de otro modo: las relaciones como categorías en el sentido aristotélico desaparecen, y se reducen a la categoría de las clases.

6. Liberación de la idea de fundamento respecto de la idea de relación

El análisis del concepto escolástico de fundamento de las relaciones (como accidentes de la sustancia) nos lleva a concluir que la idea de fundamento no tiene por qué mantenerse subordinada a la idea de relación. La idea de fundamento implica tanto las relaciones como a otras muchas ideas ontológicas o gnoseológicas tales como *conexión*, *sustancia*, *operación* o *totalidad*.

En cierto modo cabría afirmar que los fundamentos aparecen no ya tanto cuando concebimos al Mundo (M_1) como un conjunto de sustancias o de átomos sustancializados democriteos (entre los cuales se establecen relaciones), sino como un conjunto de estromas o morfologías materiales corpóreas, de totalidades, y no propiamente sustantivas, sino precisamente establecidas mediante conexiones mutuas. De otro modo: los fundamentos podrían entenderse como los cauces (conformados por las diversas morfologías totalizadas) a través de los cuales unas morfologías pueden ejercer su influjo en otras, de suerte que, a través de operaciones, puedan conformarse términos nuevos en un dominio dado del Mundo (M_1).

El fundamentalismo (es decir, el *-ismo*) vendría a ser entonces la transformación que, a través del fundamento (concebido como cauce por medio del cual los impulsos globales procedentes de otras morfologías actúan sobre la de referencia) permiten delimitar unas morfologías dadas (morfologías de partida) con otras morfologías de término (o de llegada).

7. Los “antepredicamentos” de Aristóteles no se refieren siempre a palabras, sino a cosas

Los sistemas de estromas o estructuras holóticas (todos y partes, formales o materiales) son sujetos de predicados que pueden afectar a solo el todo, a sola la parte, o al todo y a la parte (sea de modo descendente,

sea de modo ascendente). Por ello es preciso distinguir entre los todos distributivos ($\zeta\mu$), en los cuales rige el principio denominado *dictum de omni*, de los todos atributivos aditivos ($\tau\mu$), en los cuales el *dictum de omni* no rige (por ejemplo, el predicado “pesar diez kilogramos”, aplicado a la masa del gas contenido en un recinto, no puede aplicarse a los dominios parciales de la totalidad de ese gas). Tampoco cabría aplicar el predicado del todo atributivo no aditivo a partir de sus partes no aditivas (la temperatura de 20° del gas del ejemplo no puede acumularse aditivamente a otras temperaturas para obtener la temperatura global del recinto).

Con estas precisiones queremos subrayar (“críticamente”) que los predicados aplicados a un sujeto (como puedan serlo los predicados aplicados al “fundamentalismo” en cuanto totalidad que unas veces asume el papel de un todo ζ y otras el de un todo τ , no son siempre predicados unívocos, sino equívocos; y no son siempre predicados homonímicos, puesto que pueden ser sinónimos o parónimos.

Es cierto que la confusión, en este asunto, es muy grande. La tradición escolástica distinguía los predicados unívocos de los equívocos, ya fueran equívocos plenos (predicados cuyos sujetos nada tienen que ver entre sí en el momento de la predicación), ya fuera equívocos parciales (o *secundum quid*), tales como los análogos de atribución o los análogos de proporción compuesta (de proporcionalidad). En este caso el significado del predicado en cada aplicación es totalmente distinto de las otras aplicaciones (aquí se aplicaba la fórmula escolástica *simpliciter diversa et secundum quid eadem*). Pero, sin perjuicio de este formato pueden mantener una analogía de proporcionalidad, como cuando el predicado o atributo *copa*, de Dionisos, se aplica al *escudo* de Ares.

La confusión tiene lugar porque la distinción entre predicados universales, análogos de atribución y análogos de proporcionalidad, se equipara a veces, puntualmente, con la distinción que Aristóteles propuso en los llamados antepredicamentos de su libro sobre las categorías. Y así E. M. Edghill traduce, sin más explicaciones, los homónimos, de Aristóteles, por los equívocos escolásticos, los sinónimos por unívocos y los parónimos por denominativos. Sin ir más lejos esta confusión la encontramos también en la wikipedia inglesa, s. v. “Categories”. La razón de la confusión estriba en la interpretación de las distinciones de Aristóteles (homónimos, sinónimos y parónimos) como si fueran distinciones establecidas entre palabras, en cuyo caso los homónimos se interpretarán, por los lingüistas, como palabras, cuando en realidad Aristóteles los interpreta como cosas (“se llaman homónimos las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común”). (Remitimos a nuestro artículo “Conónimos”, *El Catoblepas*, 67:2, septiembre 2007.) Pero los homónimos aristotélicos no pueden confundirse con los

equívocos escolásticos. Homónimos y equívocos son conceptos opuestos, tan distantes como el predicado “padre” lo es respecto del predicado hijo, aunque los términos sustancializados de estas relaciones sean los mismos. Los homónimos de Aristóteles van referidos a cosas, mientras que los equívocos van referidos a palabras: son ideas ontológicas, no son conceptos gramaticales.

Sea, por ejemplo, el predicado “velocidad k ” de un cuerpo móvil N , que se desplaza desde el lugar A hasta el lugar B . La velocidad se define por la razón entre el espacio recorrido (s) y el tiempo invertido (t): $V_k = s/t$. La idea de velocidad del móvil N puede aplicarse a los diferentes tramos determinables entre A y B ; la velocidad AB es aquí una totalidad T , y cuando las velocidades de estos intervalos sean iguales, el movimiento será uniforme (estamos aquí ante un todo homogéneo atributivo, como la barra de oro de la que Platón habla en el *Protágoras*, 329d). Cuando consideramos diversos móviles N que se desplazan en paralelo a una velocidad uniforme, podemos definir el *reposo*, por medio del principio de relatividad de Galileo: el reposo es la relación entre velocidades de los móviles en las partes que pertenecen a la misma perpendicular al eje de las abscisas. De este modo el predicado velocidad se aplica a reposo, y es por tanto un equívoco, pero no pleno, puesto que hay conexión denominativa (como la de los parónimos). Cuando los móviles describen rectas que forman ángulos diversos con las abscisas, las velocidades no serán uniformes, pero tampoco análogas de atribución, sino análogas de proporcionalidad, porque las velocidades de cada tramo, siendo distintas, mantienen su proporcionalidad. Y cuando la curva de la velocidad de un móvil sea caótica (como la de una partícula en movimiento browniano), entonces al predicar la velocidad de todos estos tramos podríamos hablar de predicación equívoca (o bien, recíprocamente, homonímica).

§3. Clasificación de los fundamentos y de los fundamentalismos

1. La clasificación de los fundamentalismos desde la clasificación de los fundamentos

La idea de fundamentalismo, como hemos dicho, no es unívoca, es equívoca, pero no amorfa, sino análoga. Los fundamentalismos pueden ser muy diferentes: su materia puede ser enteramente heterogénea. Habrá que clasificar, ateniéndonos a criterios filosóficos, según tipos diferentes.

Por ello los fundamentalismos pueden clasificarse de muchas maneras, según la diversidad de criterios tomados en consideración. Podríamos clasificar los fundamentalismos

por criterios geográficos (fundamentalismos asiáticos, africanos, occidentales, &c.), histórico-cronológicos (fundamentalismos de las dos primeras épocas del siglo XX, fundamentalismos del siglo XXI); podríamos oponer los fundamentalismos violentos a los fundamentalismos pacíficos, &c. Sin embargo, desde una perspectiva filosófica, nos interesa clasificar a los fundamentalismos tomando como criterios los tipos de fundamento en los cuales ellos están inspirados, *emic*, o se imponen, de hecho, *etic*. Y nos referimos a los fundamentalismos que puedan interpretarse como materiales, o fundamentos materiales de determinadas relaciones o conexiones que puedan establecerse entre los términos coordinados en la fundamentación.

Supongamos un fundamentalismo definido como proyecto de transformación de una situación heredada A (en el marco de un materialidad significativa), a una situación de llegada B (que mantiene con A una relación dada en el marco segundogenérico). Habremos definido un tipo de fundamentalismo claramente distinguido de otro tipo de fundamentalismo en el que la situación de partida A y la B se mantengan siempre en materiales primogenéricos.

Esto nos señala el camino: en principio debemos establecer una clasificación de los fundamentos para, en segundo lugar, proceder a clasificar los fundamentalismos desde la perspectiva escogida.

2. Sobre la clasificación de los fundamentos

Si los fundamentos son, o son definibles, como los *cauces* a través de los cuales las influencias, es decir, las fuerzas o impulsos procedentes del entorno cósmico M_i de la morfología de referencia (como punto de partida de otra morfología derivada de aquella), se comprenderá la afirmación de que los fundamentos de un edificio, por ejemplo, no pueden reducirse a los cimientos rocosos en los que el edificio se apoya, ni a las sustancias que subrogamos a esa morfología, *hypokeimena* = *supposito*, de Aristóteles, *Metafísica* 1074a24. Es decir, a esa morfología que subyace oculta desde dentro de las sustancias, como fundamento de sus relaciones en su *esse ad*, sino que tiene que abarcar a todas las rutas a través de las cuales las influencias del entorno cósmico conforman un “escudo defensor” que hace de la morfología de referencia una suerte de sustancia en tanto asume una independencia respecto de esas influencias.

Dicho brevemente, desde las coordenadas del materialismo filosófico, los fundamentos no se constituyen tanto a partir de sustancias previas (ni siquiera cuando estas son términos de una relación), sino que conforman esa sustantivación de la morfología, definida como punto de partida de una transformación fundamentalista capaz de dar lugar a una morfología

terminal. Cabría decir que los fundamentos son los frentes de aplicación de las influencias cósmicas envolventes, establecidas mutuamente en una morfología dada, para conferirle la independencia sustantiva que Aristóteles daba a sus sustancias, en virtud de un postulado gratuito o de una petición de principio.

Los fundamentos pueden llamarse principios, pero no sólo internos, sino externos, como lo sugirió ya el propio Aristóteles (*Metafísica* 1013a16-18): “El carácter común a todos los principios es el ser fuente de donde derivan el ser, o los géneros o los conocimientos.”

Esta idea de fundamento implica que el mundo (M_i) del que proceden los fundamentos que hacen posible la transformación (por tanto, la totalidad o integridad de las influencias que contribuyen) ha de ser finito, porque si fuera infinito los fundamentos no podrían delimitarse como tales. Por este motivo el materialismo filosófico rechaza, por ejemplo, el atomismo de Demócrito, en la medida en la que él admite infinitos átomos concebidos como sustancias que son fundamento de las morfologías estromáticas que constituyen el mundo cósmico. Los fundamentos tampoco pueden ser entendidos en sentido monista: Dios no es el fundamento del Mundo; tampoco en sentido continuo, porque si las influencias activas en el mundo fueran continuas, no cabría hablar de fundamentos, y de ahí la necesidad de apelar a la *symploké*.

Habrà pues tantos fundamentos cuantas morfologías delimitadas por sus influencias puedan establecerse. El mínimo son dos, y los dualismos ontológicos vienen a ser aquellos que suponen que dos tipos de fundamentos son suficientes para dar comienzo a una clasificación de estos fundamentos. Consideremos los dos dualismos acaso más importantes en la historia de la filosofía: el dualismo ontológico y el dualismo hilemórfico.

El dualismo ontológico postula dos sustancias (tales como los cuerpos y los espíritus). El dualismo hilemórfico postula una sustancia compuesta de materia y forma.

La formulación más antigua del dualismo ontológico la encontramos en la escuela eleática, en la forma del dualismo entre el ser y el pensar; pero se trata de un dualismo introducido para ser negado de inmediato, puesto que Parménides afirma que ser y pensar son la misma cosa.

Anaxágoras bosquejó un dualismo entre el *nous* y el *migma*, y Aristóteles entre el acto puro y la naturaleza eterna. El cristianismo creacionista se guió por el dualismo entre Dios creador y el Mundo de las criaturas; en la filosofía moderna, Descartes propuso el dualismo entre la *res extensa* y la *res cogitans*, un dualismo entre sustancias que, sin embargo, se consideraban unidas por “yuxtaposición”.

Desde la perspectiva del dualismo ontológico eleático-cartesiano se abrirá la posibilidad de distinguir

dos tipos de fundamentos de cualquier morfología dada, a saber, el fundamento extenso, o corpóreo, y el fundamento espiritual. Distinción que unas veces se interpretaba discontinuamente (como fue el caso de Gómez Pereira) y otras veces gradualmente. Los fundamentos extensos se corresponden sobre todo con las *causas* (mecánicas, choques), los fundamentos espirituales se corresponden con las *razones*. Sin embargo, los aristotélicos insistieron en que las premisas de los silogismos son principios pero no causas, a pesar de que Aristóteles había definido el silogismo como si puestas las premisas surgiera la conclusión necesariamente por el hecho de haber sido puestas aquellas.

Cabría decir que los fundamentos espirituales tenían sin embargo más de causas (al modo físico) que de razones (al modo espiritual). Platón ya había dicho en el *Menón* (98a): “Las opiniones verdaderas son muy hermosas, pero poco valen hasta que las encadenamos con sus causas” (*aitias logismos*).

Acaso el término alemán *Grund*, que suele traducirse por fundamento, y que significa originariamente suelo, valle... asumió muy pronto la connotación de un fundamento racional, pero muy próximo a la causa. El mismo principio de razón suficiente de Leibniz podría considerarse como un principio que es racional, pero con un componente causal (en el sentido de que los pensamientos encadenados en el discurso han de ser no sólo formales sino materiales). De hecho, *Grund* fue término en ascenso en la filosofía alemana.

Pero además de la clasificación de los fundamentos, a partir de dualismos ontológicos, Aristóteles nos legó otros dualismos, especialmente el dualismo hilemórfico, según el cual, en toda sustancia, había que distinguir el fundamento formal y el fundamento material. El fundamento material asumía una intención más individual que específica; el fundamento formal se refería a la intención más genérica (que desbordaba las sustancias primeras).

Si nos referimos a las “morfologías gnoseológicas” tales como “filosofía de la religión” (un rótulo que no aparece hasta 1784, en la obra *Religionsphilosophie* de Segismundo Storchenau), como fundamento gnoseológico formal de esas morfologías, cabría poner a las religiones múltiples, estudiadas por las ciencias de la religión; fundamentos materiales serían los materiales ya tratados por las ciencias de la religión.

3. Clases de fundamentos desde la ontología del materialismo filosófico

Si aceptamos la perspectiva del materialismo filosófico podemos tomar como criterios para clasificar los fundamentos los mismos géneros materiales de realidad que distingue el materialismo.

Los fundamentalismos quedan desde luego, en este sistema, descartados del ámbito M de la Ontología general. Cabría achacar a la filosofía alemana, desde Schelling hasta Heidegger, la “confusión” entre la ontología general y la ontología especial en el momento de tratar del fundamento (*Grund*). Porque en este ámbito M no se reconoce morfología alguna. Por ejemplo, M no puede contener un fundamento primero, como pudiera serlo el Uno de Plotino, que reabsorbiese a todos los demás. Sin embargo, cuando M lo consideramos, no en sí mismo, sino en sus correspondencias en M_i , tendría algún sentido hablar de fundamento, tanto en la perspectiva del *regressus* (de M_i a M) como en la perspectiva del *progressus* (de M a M_i), si bien estos fundamentos habrían de entenderse en su estado límite, propios de la clase vacía, y por tanto como puras ideas lógicas establecidas a través de E.

En el *regressus*, en la medida en que se producen, por la negación de toda proyección en M, de morfologías tomadas de M_i (en M no cabe hablar de vacío, ni de agujero negro, ni de espíritus angélicos). En el *progressus* cabe utilizar la idea de M como límite revertido para reinterpretar determinadas morfologías hipotéticas de M_i (del tipo “aleta continua”, de Balfour; remitimos a *Ensayos Materialistas*, pág. 290), o bien morfologías cosmológicas, en el apeiron de Anaximandro o en la idea de una nebulosa o plasma originario (de Kant o de Spencer).

En conclusión, los fundamentos considerados según el criterio de su contenido material podrán ser clasificados según los géneros de materialidad (M_1 , M_2 , M_3) aunque teniendo siempre en cuenta que tales géneros no son esferas homogéneas separadas mutuamente (como los “Reinos” de Simmel o los “Mundos” de Popper), sino géneros abstractos que no cabe sustancializar, dada la discontinuidad de sus partes y la involucración de unos géneros con otros. Hablaremos, por tanto, de *fundamentos primogénicos* (muy heterogéneos entre sí: un campo electromagnético, como fundamento de un movimiento; un campo gravitatorio, como fundamento de una secuencia de mareas), y hablaremos también de *fundamentos segundogénicos* (por ejemplo, de la interacción rítmica entre dos boxeadores) o, por último, hablaremos de *fundamentos terciogénicos* (refiriéndonos por ejemplo a las relaciones topológicas que rigen la disposición de las moléculas jabonosas de una pompa de jabón, o las relaciones topológicas que rigen la estructura de los poliedros regulares).

Es obligado constatar las correspondencias del criterio, tomado de los tres géneros de materialidad, para clasificar los fundamentos con las clasificaciones propuestas en la tradición filosófica por obras de Schelling o de Schopenhauer. Nos referimos a la doctrina de las tres potencias que Schelling distinguió en el proceso de evolución o desarrollo de la Naturaleza absoluta (que

pondríamos en correspondencia con M), y que él designa por A¹, A² y A³. Sin embargo, Harald Hoffding, en su *Historia de la Filosofía* (tomo 2, pág. 168), interpreta estas potencias en su reducción primogénica.

Schopenhauer, por su parte, ofrece una exposición en su *Cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, que presenta una teoría de las razones suficientes (raíces o fundamentos) que podría ponerse en correspondencia muy precisa con la doctrina del materialismo filosófico. En efecto:

(1) el *Principium fiendi*, como principio de razón suficiente del devenir, podría ponerse en correspondencia con el *regressus/progressus* de M (la Voluntad infinita) a M₁ (las “representaciones”).

(2) *Principium cognoscendi*, como principio de la razón suficiente del conocer, que regula las relaciones entre las premisas y las conclusiones (M₂).

(3) *Principium essendi*, como principio de la acción suficiente del ser en el que se funda la verdad de las ciencias matemáticas (M₃).

(4) *Principium agendi*, o principio de razón suficiente del hacer (M₁).

5. Sobre la clasificación de los fundamentalismos

Como hemos dicho “fundamentalismo” no es un término unívoco, aunque se tome en su sentido generalísimo, con diferentes especies que repetirían el género común según la materia (religiosa, política,

económica...). Hay muchos tipos de fundamentalismos, que mantienen relaciones de analogía de proporcionalidad, es decir, que son equívocos. Y consideramos a los fundamentalismos desde las categorías gnoseológicas, como modelos o paradigmas, dados entre un sistema de alternativas o disyuntivas.

I. Clasificaciones de los fundamentalismos según una perspectiva trascendental.

La clasificación de los fundamentalismos, aunque en principio es empírica (según la clasificación de los fundamentos) podría siempre ponerse en correspondencia con la clasificación de los fundamentos; pero también con la clasificación del espacio antropológico según sus tres ejes: radial, circular y angular.

(1) Podríamos, por ejemplo, agrupar los fundamentalismos que proceden intencionalmente como si el fundamento estuviese apoyado en la plataforma de un pretérito ya estructurado, pero erigido en modelo de futuro. Hablaríamos de fundamentalismo tradicionalista, llamado por ello muchas veces “reaccionario” o “conservador” (no progresista sino restauracionista). Es el fundamentalismo atribuido, por ejemplo, a Luis de Bonald (1754-1840). De Bonald partía de un lenguaje primitivo; de aquí derivaría el ritmo trimembre de la historia (causa, medio, efecto; es decir, Dios, movimientos y cuerpos, en Cosmología; Rey, ministros y súbditos, en Política).

En la línea de este fundamentalismo tradicionalista hay que citar a José de Maistre (1753-1821), según el cual todos los males del hombre proceden de un pecado

Criterio ontológico Criterio antropológico	Fundamentalismos con predominio del primer género (M₁)	Fundamentalismos con predominio del segundo género (M₂)	Fundamentalismos con predominio del tercer género (M₃)
Fundamentalismos con predominio del eje radial	(Ia) Fundamentalismos científicos. Fundamentalismos radiales primogénicos, propios de las “ciencias físicas y naturales” (Iα ₂ , IIα ₂)	(Ib) Fundamentalismos tecnológicos. Fundamentalismos radiales segundo genéricos (propios de las tecnologías Iβ ₁ , IIβ ₁)	(Ia’) Fundamentalismos científicos. Fundamentalismos radiales terciogénicos, propios de las “ciencias formales” (α ₁). Matemáticas y Lógica.
Fundamentalismos con predominio del eje circular		(II) Fundamentalismos circulares segundo genéricos. Fundamentalismos políticos y psicológicos.	
Fundamentalismos con predominio del eje angular		(III) Fundamentalismos angulares segundogénicos. Fundamentalismos religiosos y olímpicos.	

original (en este punto se ha comparado a José de Maistre con el marxismo).

También es obligado citar entre los fundamentalistas tradicionalistas a Roberto Lamennais (1782-1854), en su ensayo *Sobre la indiferencia en materia de religión*, dirigido contra Descartes y la Ilustración. Lamennais defendía una tradición universal, reflejo de la “revelación primitiva”, de la cual la Iglesia es depositaria.

II. Clasificaciones de los fundamentalismos según la perspectiva categorial

La distinción más importante en esta rúbrica sería la que opone los fundamentalismos categoriales (que se mantienen dentro de una categoría o disciplina que elevan a canon de todas las demás) a los fundamentos intercategoriales (de los que de algún modo puede decirse que buscan el imperialismo sobre otros campos categoriales).

6. Criterios ontológicos y criterios antropológicos

Los criterios ontológicos se extraen de la Ontología especial; según ellos, los fundamentalismos se clasifican según el género de materialidad que interviene de modo determinante en la conformación del fundamentalismo (es decir, no es preciso sustantivar al género de materialidad hasta el punto de reducir el fundamento a la integridad del género considerado).

Pero los criterios ontológicos pueden entrecruzarse con criterios antropológicos, lo que permitirá considerar a cada fundamentalismo como predominantemente saturado en uno de los ejes del espacio antropológico.

7. Conexión entre criterios ontológico generales y criterios ontológico especiales

La desconsideración (o subestimación) de la distinción entre Ontología general (M) y Ontología especial (M_1) supone prácticamente (para quienes, desde el materialismo corporeísta, pretenden circunscribirse a las ciencias o tecnologías en el ámbito primogénico, M_1) la *confusión* de M con los géneros de materialidad M_2 y M_3 .

Cuando se llega a los límites del género M_1 , trabajando en campos científicos o en tecnologías físicas, por ejemplo, en las situaciones en las que se alejan del mundo visible y tangible (“agujeros negros”, “vacíos cuánticos”), se recurre al género M_2 (interpretando esos agujeros o vacíos como entes de razón, puramente “mentales”, en lugar de interpretarlos como resolubles en el ámbito de M o de M_1).

Otro tanto ocurrirá cuando se intente dar cuenta del fundamento de la necesidad de la estructura euclidiana

tridimensional del espacio físico, o de los fundamentos de las leyes topológicas relativas a los poliedros regulares: se interpretarán como determinaciones de la Naturaleza (M_1) en lugar de tratar de derivarlas de M , que, en su intersección con M_1 , dieran lugar a M_3 .

Lección 2

Fundamentalismos científicos y fundamentalismos tecnológicos

§1.

El fundamentalismo científico como primer analogado de la serie cronológica de los fundamentalismos

1. El rótulo “fundamentalismo científico” aparece en los años veinte del siglo XX, poco después de la aparición del rótulo “fundamentalismo religioso”

El “movimiento” llamado “fundamentalismo científico”, que engloba a diversas tendencias más o menos difusas, surgido entre quienes habían “reflexionado representativamente” sobre las ciencias, o sobre alguna ciencia, a título de “filosofía espontánea de los científicos” (como fue el caso de Severo Ochoa cuando repetía su fórmula “todo es Química”), es, en algún sentido, uno más de los incluidos en la serie cronológica, según el “orden de aparición en escena” de movimientos que contienen el término fundamento y el sufijo *-ismo*. Como rótulo, el “fundamentalismo científico” no es el primero. De hecho, el rótulo “fundamentalismo científico” es posterior al rótulo “fundamentalismo religioso”, aunque también aparece en los años veinte del siglo XX.

De hecho la primera vez que aparece el rótulo “fundamentalismo científico” parece que tuvo lugar en un libro titulado *Los constructores de Norteamérica (The Builders of America)*, cuyos autores fueron Ellsworth Huntington (1876-1947), vinculado a la Universidad de Yale (quién, en 1924 había publicado un libro sobre las razas bajo la influencia de entorno físico), y Leon Fradley Whitney (1894-1973), un veterinario interesado por la herencia del color del pelo y por las prácticas eugenésicas (en 1934 León Fradley Whitney propuso la esterilización de diez millones de “norteamericanos defectuosos”).

Conviene tener en cuenta que, en la época, y en muy diversos países protestantes, la defensa de la eugenesia era considerada como un movimiento situado en la vanguardia de la ciencia. Los autores del libro citado se preguntaban: “¿Suena esto como fundamentalismo científico?”. Tenían sin duda presente que el rótulo “fundamentalismo científico” aparecía años después que

el fundamentalismo religioso, y por contagio de éste, en lo que tenía de agresivo y proselitista.

En 1928, en la revista *The Welfare Magazine*, aparece una referencia al «deplorable fundamentalismo científico de críticos del fundamentalismo religioso, como Harry Barnes», quien años después simpatizaría con los nazis.

En 1929 se reivindica el rótulo *fundamentalismo científico*, para enfrentarse a aquellos hechos que no están en desacuerdo con los “postulados materialistas de la realidad”. En la revista *The North Central Association Quarterly* (1938) se denuncia que “hay un fundamentalismo científico fanático, de la misma manera a como existe un fundamentalismo teológico fanático”. Una revista de la iglesia baptista se felicita porque un estudio más cuidadoso de la personalidad obliga a abandonar el “fundamentalismo científico” impuesto por el behaviorismo radical que venía cultivándose en la línea de Watson (1878-1958).

Después de la Segunda Guerra Mundial, en 1949 se publica un libro destinado a presentar un materialismo científico, pero en clara oposición directa al fundamentalismo científico (libro traducido al español en México 1951, *Filosofía del futuro. Exploración en el campo del materialismo moderno*). El materialismo científico se opone aquí al fundamentalismo científico, porque este pone a lo que no es ciencia por debajo de la ciencia. En 1963, en un libro de Gardiner Mumford Day (*The Apostles' Creed*) leemos: “Como la religión, la ciencia ya tiene su fundamentalismo” (para más detalles ver el anteriormente citado artículo *Fundamentalismo científico* en el PFE).

2. La idea de un “fundamentalismo científico” puede ser anterior (estructuralmente) a la idea de un “fundamentalismo religioso”

Ahora bien, el hecho de que cronológicamente el rótulo “fundamentalismo científico” apareciera poco después del rótulo “fundamentalismo religioso” y, sobre todo, el hecho de que la alta frecuencia de las primeras situaciones de confrontación entre los dos rótulos, podría sugerir que el fundamentalismo religioso fue el molde, paradigma o modelo que conformó el rótulo “fundamentalismo científico” y que, por consiguiente, es en la religión donde debiéramos situar el origen del fundamentalismo científico, y que éste habría de ser considerado como un “contagio” del fundamentalismo religioso. Un proceso de analogía de atribución del fundamentalismo religioso tomado como primer analogado, al fundamentalismo científico, basado sobre todo en los componentes radicales y agresivos de aquel.

Sin embargo, el orden cronológico puede sin duda enmascarar el proceso de génesis, a la manera como, según dijimos, la “etimología arquitectónica” de la idea

de fundamento (como *apoyo* o cimiento de las columnas o muros del edificio), enmascara la idea ontológica de fundamento. Porque la conformación de la idea de fundamento, a través del concepto tecnológico de apoyo, es puramente circunstancial o coyuntural, dado que inmediatamente constatamos casos en los cuales el fundamento ya se utiliza en arquitectura o ingeniería al margen del concepto de apoyo.

Ensayaremos aquí por tanto la tesis opuesta: la idea de un fundamentalismo científico previo (pero estando ya de hecho en ejercicio) al fundamentalismo religioso. Y esto cabría demostrarlo acogiéndonos a la dialéctica que venimos llamando “dialéctica entre los procesos de reducción y procesos de absorción” de doctrinas o teorías. La *reducción* de los números romanos a la práctica del contar digitalmente con los dedos de la mano (que hace que el símbolo III se reduzca al bloque de tres dedos –Frege: el “tres” es el conjunto de todos los conjuntos coordinables con un trío–) o que el símbolo V se reduzca a la mano abierta con cuatro dedos agrupados frente al pulgar, queda neutralizada y por así decir, vuelta del revés, cuando constatamos que los dedos de la mano, antes de los números romanos, ya se coordinaban con el conjunto de uno, dos, tres, cuatro o cinco unidades. Los números dígitos proceden de los dedos del animal pentadáctilo, pero debido no ya a que ellos sean “dedos simbólicos”, sino a que esos dedos son coordinables con los conjuntos numéricos terciogénicos $\{1, 2, 3, \dots, n\}$.

Así también el rótulo fundamentalismo científico es reducible cronológicamente al fundamentalismo religioso, pero debido a que, a su vez, en la medida en la cual el fundamentalismo religioso se reabsorbe precisamente en la idea de un fundamentalismo científico, es decir, en la medida en la cual la “religión” (que tiene estratos y acepciones muy distintas y heterogéneas) puede también asumir, en contextos teológicos, la forma, de hecho, de un fundamentalismo científico. Y esto sin perjuicio de que no todas las acepciones de la religión (por ejemplo, aquellas en las que prevalecen las connotaciones místicas) son susceptibles de asumir la estructura de un fundamentalismo científico y, más concretamente, del fundamentalismo geométrico.

Como ya dijimos en la introducción de este ensayo, lo que buscamos no es tanto una recolección y ordenación cronológica, indispensable sin embargo, de *conceptos*, sino una determinación de las *Ideas* que puedan estar embebidas en los conceptos, es decir, ejercitadas aunque no estén representadas formalmente.

Ejercitadas acaso porque previamente ciertos conceptos ejercidos, que fueron ya conformados en su ejercicio por contagio o imitación de ciertos modelos, que tuvieron más que ver con algún componente de la ciencia que con algún componente de la religión. Y citábamos, como idea clave, entre otras, en el momento de analizar la idea de fundamento, a las ideas de verdad y de fundamento,

que figuran explícitamente en la famosa colección de los doce fascículos publicados por los hermanos Stewart: *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*.

Nos parece incontestable la analogía entre los *Fundamentales* de Stewart y los *Elementos* de Euclides, que consideramos como la primera obra sistemática de “fundamentalismo científico inmanente”, es decir, concebido como una exposición de proposiciones verdaderas establecidas a partir de un sistema de fundamentos, elementos, principios, axiomas o postulados (*aitemata, oroi, y koinnai ennoiai*).

La distinción entre axiomas y postulados fue posterior a los *Elementos* de Euclides, y sólo alcanzó su madurez en las geometrías no euclidianas.

En efecto, en *The Fundamentals* de los Stewart, la religión se toma no en cualquiera de sus múltiples estratos o acepciones, sino precisamente en su estrato de Teología dogmática, en cuanto contradistinta a la Teología natural o filosófica. Es decir, como acepción que resulta de un cuerpo dado de doctrina que se organiza al modo de una ciencia, cuando esta ciencia se entiende en el sentido tradicional de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles.

La ciencia (“hipotético deductiva”) es, según Aristóteles, un discurso que procede por silogismos, pero partiendo de premisas tomadas como verdaderas, con referencia a un campo dado, el campo geométrico o el campo de la revelación (no ya el “campo de Dios”, en el sentido de la Teología natural). En los *Segundos Analíticos* Aristóteles establece que la ciencia, como saber racional, se constituye en el proceso de la obtención de las conclusiones a partir de premisas, pero no en el momento de establecer estas premisas. Se trataba entonces, por parte de los aristotélicos, de evitar el proceso *ad infinitum* que se abriría al exigir que las premisas fuesen a su vez demostradas a partir de otras premisas. Las premisas son principios, que han de ir referidos al propio campo. Son los que más tarde se llamarán *principia media*; los escolásticos hablaron incluso de un *intellectus principiorum*, capaz de establecer las premisas que controlan el campo categorial de referencia. Estos principios, en la Geometría de Euclides (o de los escoliastas), se resolvían en los cinco famosos *aitemata* (axiomas o postulados) siguientes:

- I. Trazar una línea recta desde un punto cualquiera a otro punto cualquiera.
- II. Prolongar por continuidad en línea recta una recta.
- III. Para cada centro y radio describir el círculo.
- IV. Todos los ángulos rectos son iguales entre sí.
- V. Si una recta incidente sobre dos rectas hace ángulos internos y de la misma parte menores de dos rectos, prolongadas estas dos rectas al infinito coincidirán por la parte en la que el ángulo es menor que dos rectos.

Desde 1910, en los Estados Unidos, una Asamblea presbiteriana (tras un debate acerca de si era posible exigir a unos novicios que aceptasen como artículo de fe que Cristo hubiera nacido del cuerpo de una virgen) establece los cinco fundamentos considerados esenciales para la fe cristiana:

- I. La Biblia está inspirada por el Espíritu Santo y es infalible.
- II. Cristo nació del vientre de una virgen.
- III. Cristo murió una sola vez.
- IV. Cristo resucitó según su cuerpo.
- V. Los milagros de Cristo son hechos reales.

Podría coordinarse la primera proposición con un postulado euclidiano, y las cuatro restantes con los axiomas.

Nos importa subrayar, de todas formas, que lo que aquí nos interesa no es tanto el contenido de los cinco fundamentos (salvo el I, que tiene que ver explícitamente con la verdad), sino el haber sido seleccionados al modo de unos axiomas de Euclides. Podríamos acaso cambiar estos axiomas por otros, como podríamos cambiar los axiomas o postulados de Euclides por otros. Pero lo decisivo es que, con estos fundamentos, se reconoce la tradición escolástica de la Teología dogmática como “ciencia de la revelación”, que toma sus premisas de los artículos de la fe, equivalentes proporcionalmente, por tanto, a los axiomas de Euclides.

La Teología dogmática es así una ciencia, en el sentido aristotélico, que procede por silogismos teológicos (los que tienen algunas premisas de razón y otras de revelación). En el siglo XVII Malebranche llegó a equiparar a la Teología dogmática, como ciencia, con la Química incipiente: “Mis premisas son los datos de la fe, como las premisas del químico son los datos que arrojan sus retortas”. Ya en el siglo XX el dominico Marín Sola mantuvo la idea de una evolución homogénea del dogma cristiano (que recordaba la evolución de la Geometría de Euclides hacia las llamadas Geometrías no euclidianas).

Dicho de otro modo: la “religión”, en cuanto Teología dogmática, se consideró tradicionalmente como una ciencia (en el sentido de los Segundos Analíticos), porque puede organizarse de modo axiomático, a fin de obtener conclusiones teológicas o “mixtas” de fe y de razón. Su peculiaridad consistiría (según algunos teólogos y lógicos como Juan de Santo Tomás) en que es una ciencia subalternada, al modo como la Óptica está subordinada a la Geometría de Euclides. Y, en el momento de responder a la cuestión acerca de a quién estaría subordinada la Teología dogmática, la respuesta que daba Juan de Santo Tomás era la siguiente: a la ciencia de los bienaventurados.

Pero esto es tanto como decir que el fundamentalismo religioso inaugurado por *The Fundamentals*, se levantaba en el momento en el cual la Teología dogmática se manifestaba antes como una ciencia, equiparable proporcionalmente a la Geometría o a la Química, que como una religión. El teólogo será un científico (incluso en el sentido que ha dado Kuhn a este término: un constructor de doctrinas basadas en los *paradigmas* que informan a una *comunidad* de personas racionales), como lo es el geómetra o el químico.

¿No son estas precisiones esbozadas suficientes para considerar al fundamentalismo científico, vinculado a la geometría, como el modelo que inspiró al fundamentalismo religioso y no al revés?

§2. Criterios para una clasificación de los fundamentalismos científicos

1. Existen muchos criterios para clasificar los fundamentalismos científicos

Sin duda, hay múltiples criterios de clasificación: criterios históricos (“fundamentalismos científicos de la Antigüedad clásica”, por ejemplo, el que a su vez fuera considerado *fundamentalismo pitagórico*, en el cual la Aritmética o la Geometría aparecen involucradas en una ideología metafísico-político-soteriológica), criterios geográficos (“fundamentalismos orientales” y “fundamentalismos occidentales”) y criterios *gnoseológicos* (“fundamentalismos teoreticistas”, “fundamentalismos positivistas” o “fundamentalismos falsacionistas”).

Aquí vamos a atenernos a criterios *gnoseológicos* tomando como referencia la Teoría del Cierre Categorical. Sin olvidar que ésta teoría de la ciencia envuelve principalmente una concepción de la verdad científica como *verdad sintética*, que es indisociable de concepciones filosóficas vinculadas al materialismo filosófico. Concepciones que se enfrentan necesariamente con las disyuntivas entre las concepciones ontológico monistas-continuistas (desde los presocráticos hasta la cosmología física actual del *big-bang*) y las concepciones pluralistas-discontinuistas (prefiguradas en la doctrina platónica de la *symploké*).

Con esto queremos decir que los criterios *gnoseológicos* son también muy heterogéneos, y que esta heterogeneidad está vinculada, sin duda, con la propia heterogeneidad de las ciencias. Heterogeneidad generada, sobre todo, en función de los campos correspondientes (tales como el espacio matemático, el astronómico, el mecánico, el químico, el biológico, el cosmológico...); pero también en función de los mismos componentes del espacio *gnoseológico* de las ciencias

(*sintácticos* –términos, relaciones, operaciones–, *semánticos* –referenciales, fenómenos, esencias– o *pragmáticos* –autologismos, dialogismos y normas–) así como de sus *modos* de estructuración o de organización (“clasificaciones”, “demostraciones”, &c.).

Esto es tanto como decir que la variedad de los fundamentalismos científicos (presupuesto indispensable de cualquier clasificación de criterios) tiene que ver con la misma variedad semántica de los campos de las ciencias, pero también con la variedad de las implicaciones que puedan tener lugar entre estas ciencias. Habrá que tener en cuenta que los campos de las ciencias no son “círculos megáricos”, sino círculos susceptibles de intersecciones parciales. Círculos involucrados además con ideologías ontológicas o antropológicas, y, por supuesto, con morfologías institucionalizadas no científicas, sino de carácter político, teológico-religioso o tecnológico.

En todo caso, estas involucraciones o implicaciones no son tampoco fijas o invariantes, representables por tanto en una tabla taxonómica de clasificación intemporal, puesto que presuponemos una “evolución” del conjunto mismo de los diversos campos científicos y no científicos, y, por tanto, de sus recíprocas involucraciones.

Según esto el proyecto de una clasificación de los fundamentalismos científicos presupondrá siempre un reconocimiento de la naturaleza y heterogeneidad de las ciencias positivas. Lo que es tanto como decir que no presuponemos, como punto de partida, ningún principio de “ciencia unificada” (remitimos al volumen 3 de la TCC, págs. 38-ss., en donde se expone la oposición entre el “fundamentalismo *gnoseológico*” y el “criticismo *gnoseológico*”).

2. La “República de las ciencias”

Partimos, por el contrario, del principio de diversidad y heterogeneidad de las ciencias, dado en el conjunto de las instituciones históricas, en las cuales incluimos las instituciones no *gnoseológicas*, sin perjuicio de su profunda involucración con ellas (nos referimos, sobre todo, a las tecnologías). Un principio de diversidad y heterogeneidad de los campos *gnoseológicos* que podríamos poner en correspondencia con la idea heredada de una “República de las ciencias”, que contraponemos a la expresión “la Ciencia” (vinculada al proyecto monista de la “ciencia unificada”).

Partiendo de la situación recogida en la idea de una “República de las ciencias”, los fundamentalismos se nos presentarán en dos contextos básicos.

(I) El *contexto específico* de las relaciones de una ciencia específica (o de un grupo de ciencias específicas) con los demás círculos de la “República

de las ciencias”. Por ejemplo, el “fundamentalismo matemático” (pitagórico, cartesiano o kantiano: “una ciencia es ciencia en lo que tiene de matemáticas”) lo definiremos en el contexto de las relaciones de una ciencia (o de un grupo de ciencias llamadas matemáticas) con el resto de las ciencias de la república de las ciencias. El “fundamentalismo físico” (o físico-matemático) lo entenderemos aquí en el contexto de las relaciones entre la ciencia físico-matemática (de Newton a Einstein) y otras ciencias reconocidas. El “fundamentalismo químico”, representado en la sentencia “Todo es Química”, lo definiremos en el contexto de las relaciones de la Química con otras ciencias categoriales (tales como la Astronomía o la Biología).

(II) El *contexto generalísimo* de las relaciones de la “República de las ciencias” con otras instituciones que, en principio, no serían científicas, pero sí involucradas con las disciplinas científicas. Hasta el punto de que cabría hablar de indicios de evolución del fundamentalismo científico hacia otros fundamentalismos y, especialmente, hacia el fundamentalismo tecnológico.

Esta es la razón por la cual nos ocupamos de la involucración de las ciencias con las tecnologías. Y no solamente desde una perspectiva histórico pretérita, por ejemplo, la que B. Farrington asumió en su reinterpretación del *Novum Organum* del canciller Bacon; o bien, para citar a otro personaje, Leonardo da Vinci, cuando es visto como un genio situado “entre los mundos de la ciencia y los del arte”, o entre la tecnología científica o la ciencia ficción, o sencillamente cuando se le considera como un genio de la tecnología constructivista, tal como lo presenta Paolo Rossi en su conocido libro *Los filósofos y las máquinas*, a través de un texto del propio Leonardo: “Vosotros [escritores] habéis colocado a la pintura entre las ciencias mecánicas, más es seguro que si los pintores fueran capaces de alabar con escritos sus propias obras, como hacéis vosotros, no creo que yaciese bajo tan vil palabra. Si le llamáis mecánica porque es ante todo manual, las manos representan lo que hallan en la fantasía: vosotros escritores también dibujáis con la pluma aquello que en vuestro entendimiento encontráis.”

También podemos situar, en una perspectiva histórico “aureolar”, los proyectos científico técnicos presupuestos por instituciones tales como la NASA o el CERN. Una perspectiva que da por supuesto que, en un futuro positivo (aureolar), las tecnologías de las ondas galácticas, o las experiencias con los grandes aceleradores de partículas, nos permitirán alcanzar las claves últimas del Cosmos en el que vivimos.

1. Clasificación de los fundamentalismos científicos según los géneros de la ontología especial o los ejes del espacio antropológico

Desde el punto de vista de la materia ontológico especial a la que pertenecen, según nuestro planteamiento, los campos científicos podríamos apelar —una vez que hemos dejado de lado a la materia ontológico general— a la ontología especial del materialismo filosófico. De este modo distinguiríamos fundamentalismos primogénéricos, segundogénéricos y terciogénéricos (que, a su vez, pueden subdividirse, como ya hemos dicho, cruzándose con criterios antropológicos, como puedan serlo los ejes del espacio antropológico).

2. Fundamentalismos primogénéricos

Este título engloba aquellos fundamentalismos que toman como plataforma dominante, en las ciencias categoriales, al primer género de materialidad (M_1).

Pero, desde un punto de vista histórico, resulta inaceptable la suposición de que las tendencias fundamentalistas comienzan una vez constituidas las ciencias positivas. En efecto, damos por supuesto que los fundamentalismos positivos están preparados o prefigurados en otras corrientes institucionalizadas precientíficas, incluso metafísicas, que podríamos considerar como paralelas suyas.

Así, un paralelo precursor del fundamentalismo científico primogénérico podría ser la filosofía de los pensadores milesios presocráticos, que buscaban el *arjé* como “primer fundamento” del Cosmos: el *agua* de Tales, el *apeiron* de Anaximandro, el *aire* de Anaxímenes o el *fuego* de Heráclito, siempre que interpretemos estas doctrinas cosmológicas como fundadas no ya en conceptos precursores de los elementos de la tabla periódica química, sino en función de una “tabla” de la teoría física de los diferentes estados de la materia (el agua correspondería al estado líquido, el aire al estado gaseoso, la tierra al estado sólido y el fuego al estado de plasma).

Como precursor antiguo más notable del fundamentalismo primogénérico habría que poner a Demócrito, cuyos átomos (invisibles e intangibles) son, sin embargo, postulados como los fundamentos de las morfologías visibles y tangibles. También la Química clásica de los elementos (que desemboca en la tabla periódica) puede considerarse, a la luz de un proyecto de fundamentalismo primogénérico. Prout pretendió reducir

este fundamentalismo al “monismo del hidrógeno”, si bien el descubrimiento de los isótopos supuso la ruina de tal fundamentalismo primogenérico atomista. El átomo de Bohr partía ya de un pluralismo discontinuista (entre las órbitas astronómicas y las órbitas electrónicas, sin perjuicio de que éstas estuvieran inspiradas en aquellas).

3. Fundamentalismo segundogenéricos

Como preparación a los fundamentalismo segundogenéricos cabría considerar a lo que suele designarse como la “época humanística” de los presocráticos (Protágoras, Sócrates). Época en la cual tiene lugar, podríamos decir, la reacción al “fundamentalismo primogenérico” presocrático. El principio de la homomensura de Protágoras (sobre todo si el hombre se interpreta como hombre individual, dotado de un ego en primera persona) podría verse como un precursor de los fundamentalismos segundogenéricos, lindantes con el criticismos (en la línea de Gorgias y del Sócrates que afirmaba “saber que no sabía nada”).

Pero muchos historiadores rechazan de plano reconocer un fundamentalismo segundogenérico en la época de la exaltación de la *polis*, en la cual los sujetos individuales están inmersos en la sociedad de ciudadanos.

Apreciamos mejor el fundamentalismo segundogenérico en la época cristiana, por ejemplo en San Agustín: “Quiero saber acerca de Dios y del alma: ¿nada más? Nada más en absoluto”. Como fundamentos segundogenéricos podríamos interpretar (aquí y en el cartesianismo) a la *conciencia individual* y a *Dios*.

Por lo demás, el cogito cartesiano ha sido considerado muchas veces como el fundamento de la ciencia. Es en la psicología del ego (Wundt, Dilthey, James, Lipps, el propio Freud, por su teoría del ego como “principio de la realidad”) en donde, en época reciente, encontramos una suerte de fundamentalismo segundogenérico con pretensiones de ciencia positiva (no de filosofía). Una ciencia que se extiende por cierto a los animales (una vez constituida la Etología como ciencia).

4. Fundamentalismo terciogenérico

Sin duda, la figura que en la Antigüedad puede pasar mejor como un precursor de un fundamentalismo terciogenérico es Pitágoras.

Como fundamento de todo el Universo ponían los pitagóricos a las unidades de los números enteros o racionales, o a los puntos de la geometría (muy afines a los átomos de Demócrito). Ya hemos hablado del fundamentalismo euclidiano; un fundamentalismo terciogenérico confuso y oscuro, puesto que en él no se precisa si, por ejemplo, los términos elementales

definidos, como el punto, son unidades reales físicas o puramente ideales. Otro tanto diríamos de los fundamentos de la Geometría de Hilbert, y de su concepto de definiciones implícitas. El llamado “monismo neutro” de Russell, en tanto quiere apartarse de un materialismo primogenérico M_1 y de un idealismo M_2 , parece apelar a un fundamentalismo terciogenérico, porque ni los electrones ni los protones son considerados como la materia prima, ni tampoco son considerados como generados por la mente.

§4. El fundamentalismo tecnológico

1. Sobre el rótulo “fundamentalismo tecnológico”

La expresión “Fundamentalismo tecnológico” como rótulo es relativamente reciente, parece que surge en el contexto del atentado terrorista de Nueva York del 11S del 2001. De hecho, en 2006 se publica el libro de Robert Jensen, *Los cuatro fundamentalismos*. El “fundamentalismo tecnológico” figura junto al “fundamentalismo religioso”, al “fundamentalismo económico”, y al “fundamentalismo moral (o ético)”.

Jensen considera peligrosos a los fundamentalismos religiosos y al fundamentalismo económico, pero no al tecnológico. Dice que “fundamentalismo tecnológico es el supuesto de que el incremento del uso de los más avanzados procedimientos de la más alta energía, es siempre un bien y los problemas resultantes de este incremento pueden ser también remediados por la tecnología.”

La presentación de Jensen del fundamentalismo tecnológico es, filosóficamente considerada, de “vuelo rasante”, por decirlo así, pero recoge certeramente una tendencia que se ha ido abriendo camino en la cultura del último siglo. Pero la presentación de Jensen poco dice acerca de las relaciones entre este fundamentalismo tecnológico y los fundamentalismos científicos; ni menos aún se preocupa por el análisis de los “fundamentalismos peligrosos” (religiosos o economicistas). Parece simplemente ofrecer una descripción neutral de las tendencias de los electores que apoyan las políticas de inversión en tecnología como un remedio (“soteriológico”) para los problemas planteados por la crisis económica o política, y muy especialmente por las crisis desencadenadas por el 11S y sus secuelas (Afganistán, “primavera árabe”, &c.).

Sin embargo, la fórmula “fundamentalismo tecnológico” presenta una relación peculiar con el fundamentalismo científico, pues es muy común considerar a la tecnología como un corolario de las ciencias teóricas o fundamentales.

En el análisis de la “génesis de los fundamentalismos” conviene mantener viva la distinción (aplicable en

general a los procesos de institucionalización de las morfologías más diversas) entre el *momento tecnológico* (la “carpintería” o los “rituales” implicados en estos procesos, por ejemplo, la práctica de la circuncisión entre los judíos) y el *momento nematológico* (el “mito” o ideología definicional, en el ejemplo, la alianza de Abraham con Dios, *Génesis* XVI-11). La dialéctica de esta distinción requiere a veces un análisis sutil: lo que parecen muchas veces definiciones técnico-operatorias que prefiguran la definición del proyecto (es el caso de los fundamentalismos respecto de las morfologías materiales de las que proceden) tienen más bien como objetivo el bloquear el *regressus nematológico*, es decir, la decisión práctica de mantenerse precisamente en el momento tecnológico, en el ritual activista, evitando (críticamente) entrar en el terreno de la nematología, que roza siempre con la ideología o con la mitología. El papel de las divisas, lemas o *mottos* que encontramos en el vocabulario religioso u olímpico –*Sumsum corda!*, ¡*Adelante!*!, *Excelsior!*, *Plus Ultra!*– puede interpretarse a veces más que como incitaciones o impulsos hacia la definición nematológica de una tecnología en marcha, como freno a estos impulsos, es decir, como decisiones orientadas a continuar los “rituales” propios de una tecnología fértil y prometedora (“¡No analices, sigue adelante!”). Unamuno expuso muy bien acaso, en el comienzo de su *Vida de Don Quijote y Sancho*, el alcance de estas consignas, divisas o *mottos* que escuchamos en los procesos generadores de algunos fundamentalismos:

«Una vez, ¿te acuerdas?, vimos a ocho o diez mozos reunirse y seguir a uno que les decía: ¡Vamos a hacer una barbaridad! Y eso es lo que tú y yo anhelamos: que el pueblo se apiñe y gritando ¡vamos a hacer unas barbaridades! Se ponga en marcha. Y si algún bachiller, algún barbero, algún cura, algún canónigo o algún duque los detuviese para decirles: “¡hijos míos!, está bien, os veo henchidos de heroísmo, llenos de santa indignación: también yo voy con vosotros, pero antes de ir todos, y yo con vosotros, a hacer esa barbaridad, ¿no os parece que debíamos ponernos de acuerdo respecto a la barbaridad que vamos a hacer? ¿Qué barbaridad va a ese ésa?”; si alguno de esos malandrines que he dicho les detuviese para decirles tal cosa, deberían derribarle al punto y pasar todos sobre él, pisoteándole, y ya empezaba la heroica barbaridad.»

En cualquier caso el nuevo rótulo nos lleva a fijar la atención sobre una de las cuestiones de mayor calado filosófico en el análisis de los fundamentalismos científicos, en la medida en que tienen que ver precisamente con la verdad. No sería, por tanto, una cuestión oblicua, un corolario o apéndice a los fundamentalismos científicos. Es además una cuestión cuyos precedentes históricos (llámense o no fundamentalistas) pueden ser distinguidos con notable precisión. Son en cualquier caso necesarios para “diagnosticar” el significado y alcance del fundamentalismo tecnológico y científico en general.

2. El “activismo” tecnológico de Francisco Bacon

Dejando de lado importantes precedentes, podemos partir de la época del Renacimiento, en la que apreciamos movimientos decisivos de reivindicación de las artes o de las técnicas que se sienten alejadas de los círculos del humanismo literario: Biringuccio, Palissy, Leonardo (ya mencionado al comienzo de esta lección). Sobre todo destacaríamos la obra del canciller Bacon de Verulamio, tal como lo reivindicó Benjamín Farrington cuando atribuía la postergación de las técnicas a la tradición escolástica que, vuelta de espaldas a la “mecánica” (adjetivo que fue utilizado a veces como un insulto entre los gremios universitarios), solamente se movían, según él, entre palabras.

Según Farrington la gran innovación debida al canciller Bacon no consistió, como suele suponerse, en haber propuesto, en su *Novum Organum*, una lógica inductiva (nominalista, que partiera de los hechos individuales recogidos por los sentidos para “elevarse” a las ideas generales). Una Lógica contrapuesta al *Organum* antiguo, al canon aristotélico de los silogismos que proceden deduciendo desde lo universal hasta lo particular, según el principio del *dictum de omni* (“lo que se dice del todo se dice de las partes”). Principio que se verifica directamente en las totalidades distributivas Σ respecto de sus partes y sólo de modo probable en las totalidades T (tales como la barra de oro de Platón, en la que suponemos que cada parte sigue siendo de oro).

La crítica de F. Bacon a los silogismos habría sido mucho más radical. Los silogismos, según Bacon, no servirían tanto para descubrir nuevas verdades, cuanto, a lo sumo, para transmitir y analizar, a través de la enseñanza, verdades ya conocidas.

Bacon parte del supuesto según el cual el hombre (los hombres) forman parte de la Naturaleza, es decir, no están de paso en ella como peregrinos por el “valle de lágrimas” y que por tanto se dirigen a otro Mundo.

Por otro lado la Naturaleza no es tanto una realidad única, ya dada, cuyos hechos podemos observar gracias a nuestros órganos de los sentidos. La Naturaleza es plural (Bacon habla muchas veces de *naturalezas*). Y sus partes (entre ellas las humanas) se enfrentan las unas a las otras, se descomponen y se recomponen (análisis y síntesis) para ir dando lugar a morfologías nuevas, que pueden ser controladas por los hombres.

La “revolución baconiana” no habría consistido, por tanto, en la *proclamación*, en el campo de la Lógica, de un método inductivo (que, por otra parte, Aristóteles ya había explicado en sus *Analíticos*) sino en la *manipulación*, con los objetos materiales, orientada a obtener morfologías nuevas que dieran a los hombres instrumentos de dominación cada vez más potentes sobre los diferentes dominios de la Naturaleza.

No serían los escolásticos, con sus silogismos, quienes lograron crear (en el sentido de la *poiesis* aristotélica) instrumentos útiles para la dominación de la Naturaleza. Son las operaciones (operaciones practicadas principalmente por los artesanos y artistas tales como herreros, agricultores, doradores, fontaneros, &c.) los cauces a través de los cuales los hombres *experimentaron* con morfologías reales, descomponiéndolas y luego recomponiéndolas de manera fecunda, *experimental*. Y no ya en el sentido, ya institucionalizado al detalle, de nuestros laboratorios, sino en el sentido amplio de la “experiencia histórica”. En particular, de la experiencia que abre la Edad Moderna, es decir, la revolución industrial, que inventó la brújula, la pólvora y la imprenta.

El progreso del hombre no tiene lugar por la *mera imitación* o *mimesis* de la Naturaleza, en sí misma considerada (*natura libera*), sino por una destrucción de la Naturaleza (*natura vexata*), a la que sólo puede llegarse no ya especulativamente, como Aristóteles y los escolásticos llegaban a la materia prima, sino mediante el examen de la acción del hombre sobre la Naturaleza misma.

«En tiempos de Bacon [la acción del hombre sobre la Naturaleza], todavía no había adquirido plenamente este sentido y esta asociación. Él lo empleaba en un sentido más amplio, que comprendía todo tipo de injerencia intencionada en la naturaleza. Ello incluía todos los procesos industriales, todas las artes y oficios asociados a la agricultura y a la manufactura. Desde este punto de vista, podemos comprender mejor el objetivo de Bacon. Por Historia Natural entendía, una descripción de la naturaleza en su estado original; por Historia Experimental, una descripción de todo lo que el hombre hace para ingerirse en la naturaleza o controlarla, sea en calidad de científico o de productor. La Historia Experimental la definía Bacon como la parte más original de su plan.» (Benjamín Farrington, *Francis Bacon*, Ayuso, Madrid 1971, pág. 100.)

Para expresarlo en función de la oposición entre las dos “escuelas” que se formaron, a mediados del siglo XX (en la época en la que Bridgman introdujo en la teoría de la ciencia la idea del *operacionalismo*, oponiéndola a la del *empirismo*), el proyecto de Bacon habría consistido no tanto en un refinamiento, en la teoría epistemológica, del *empirismo* (susceptible de superar la subjetividad de las sensaciones, subjetividad que ronda con el escepticismo), cuanto en una apelación al *operacionismo*. Dice Farrington: “No estaba brindando [Bacon] a enseñar a los hombres a discutir correctamente [mirando, decíamos nosotros, a la Escuela de Atenas de Rafael], sino a inventar unas técnicas nuevas.” [mirando a la *Casa de Salomón* de *La Nueva Atlántida* del canciller].

Dicho desde la perspectiva de la Teoría del Cierre Categorical: el canciller Bacon daba la espalda a la “*epistemología* de las ciencias”, para asumir el análisis de esas mismas ciencias desde una perspectiva *gnoseológica*.

Ahora bien, las operaciones de las que hablamos son figuras del eje pragmático del espacio gnoseológico, que contiene tres figuras gnoseológicas: *términos*, *operaciones* y *relaciones*. Son, desde luego, operaciones de los hombres (en función de sujetos gnoseológicos) y estas operaciones no llevan tanto a un conocimiento verdadero o falso, cuanto a una acción. Y esto tanto en las “ciencias reales” como en las “ciencias formales”, para hablar en términos de W. Wundt. Antes hemos observado como las operaciones de una ciencia α , como las Matemáticas, orientadas por ejemplo a obtener el valor del límite de la función $F(x)=(x^2-25)/(x-5)$, para $x \rightarrow 5$, son de orden teleológico-propositivo, e implican un “rodeo operatorio” similar al que el perro realiza para apoderarse de la presa que está detrás de la reja (remitimos a nuestro artículo “Algunas precisiones sobre la idea de holización”, *El Basilisco*, nº 42, pág. 24, 2010).

En todo caso, el operacionalismo que atribuimos a Bacon, en la línea del principio *verum factum*, que Vico oponía a Descartes, habría que mantenerlo enmarcado en los límites establecidos por el IV aforismo del libro I del *Novum Organum*: «La potencia humana se reduce a aproximar o apartar los cuerpos naturales unos de los otros; lo demás es operado por la naturaleza interiormente, sin estar al alcance de nuestra vista.»

Pero esto es tanto como decir, desde la perspectiva del materialismo filosófico, que las operaciones, en sentido gnoseológico, se mantienen en el terreno mundano de los fenómenos o estromas heredados de las épocas precientíficas de la historia humana, es decir, por ejemplo, de la época de los primeros agricultores, que ya han sustituido la recolección de frutos o semillas, tal como los ofrece la naturaleza, por la manipulación (coordinada con la visión –“problema de Molyneux”—y otros órganos sensoriales) que obliga a las “fuerzas naturales” a desplegar nuevas morfologías puestas al servicio del hombre. Y sin que este “servicio” tenga que reducirse al de un utilitarismo parcial y circunstancial, puesto que se trata de una praxis general que puede orientar e influir en la posición que el hombre ocupa en el Mundo (M.).

En todo caso, las operaciones del agricultor que pone en marcha nuevas semillas, no dan cuenta de los procesos que conducen a la conformación de estas nuevas semillas, porque las operaciones se mantienen en el marco de los estromas heredados, en donde las operaciones separan o juntan, según el aforismo IV de Bacon que acabamos de citar.

Es esta *praxis*, proclamada por el canciller Bacon, la que justificaría atribuirle a él la condición de precursor de un fundamentalismo tecnológico, en la medida en la cual tal praxis se enfrenta a las tradiciones especulativas de la ciencia tradicional. Y esto sin perjuicio de que el fundamentalismo tecnológico pueda, a su vez, considerarse dentro de una praxis científica dada, en

sentido amplio, a saber, el que considera como primera acepción de la ciencia a la ciencia como “saber hacer”. Un texto del *Parascevo*, de Bacon (quien se inspiró, para proponer este título a su libro, en un término de la *Vulgata*, que designaba el día judío de preparación para el *sabbath*), aducido por Farrington en su exposición, puede servir para corroborar la atribución al canciller Bacon de un fundamentalismo tecnológico:

«Debo hacer hincapié aquí de nuevo en lo que tantas veces he dicho. Aunque todos los genios de todas las épocas se hubieran unido o se unieran en el futuro: aunque la raza humana en su totalidad se hubiera entregado o se entregara en el futuro a la filosofía; aunque la tierra entera se hubiera convertido o se convirtiera en nada más que academias y colegios y escuelas de eruditos; sin una historia natural y experimental como la que voy a prescribir, la filosofía y las ciencias no habrían hecho ni podrían hacer ningún proceso digno de la raza humana. Por otra parte, que se añada a dicha historia, una vez provista y bien establecida, aquellas experiencias auxiliares y esclarecedoras que vayan surgiendo en el propio curso de la interpretación, o que tengan que descubrirse, y la investigación de la naturaleza y de todas las ciencias será cuestión de unos cuantos años. Por consiguiente, debe llevarse esto a cabo o de lo contrario se tendrá que renunciar. Porque de este modo, y solamente de este modo, podrán establecerse los cimientos para una filosofía verdadera y activa; y luego despertarán los hombres como de un sueño profundo, e inmediatamente percibirán la diferencia que existe entre los dogmas y ficciones del intelecto y una filosofía verdadera y activa, y lo que significa consultar en cuestiones de la naturaleza a la propia naturaleza.» (Bacon, *Parascevo*, apud Farrington, Francis Bacon, Ayuso, Madrid 1971, pág. 139.)

Todo esto obliga a replantearse la cuestión de la racionalidad o de la irracionalidad de las tecnologías y de las propias ciencias. Cuestión en la que no podemos entrar aquí.

Tan solo diremos que si la racionalidad se entiende en un contexto operatorio (por tanto, en el marco de la teoría de los todos y las partes), una tal racionalidad no puede confundirse con una expresión de la verdad, puesto que esta resulta de los contextos determinantes (artificiosos, preparados a lo largo de la “historia experimental” humana, es decir, no de la historia natural) capaces de establecer las identidades sintéticas. Pero las identidades sintéticas establecidas por los contextos determinantes no son situaciones previas anteriores a la práctica tecnológico-racional.

Lo que no quiere decir que las verdades vinculadas a las obras de las artes mecánicas, arquitectónicas, ingenieriles o biológicas, sean irracionales, como suelen concluir muchos artistas, arquitectos o ingenieros, prisioneros del dualismo nietzscheano entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*. El músico o el arquitecto que, “en un raptó de inspiración”, compone una sinfonía o edifica un

palacio, no obedece a un impulso irracional, dionisiaco; su racionalidad está asegurada por la misma preparación de los materiales utilizados, según las morfologías propias de cada oficio. Que de esas tecnologías, descompuestas y recompuestas, resulte una obra real, no quiere decir que sean irracionales, puesto que fue la razón operatoria la que condujo a los resultados que desbordan y aun neutralizan las propias operaciones.

En cualquier caso subrayaremos la sospecha de hasta qué punto la idea lógica de la ciencia tradicional está cada vez más evolucionando hacia una suerte de fundamentalismo tecnológico.

Ocurre como si el ideal científico tradicional (aristotélico, kantiano o husserliano) de la ciencia especulativa estuviese evolucionando hacia un fundamentalismo tecnológico. Cabría ilustrar esta tendencia teniendo en cuenta los grandes proyectos tecnológicos que, al final de la Segunda Guerra Mundial, condujo a los físicos científicos (en el proyecto Manhattan) a la fabricación de la bomba atómica. Solo tras su estallido pudo comenzar a entenderse el alcance de su verdad.

Pero otro tanto podríamos decir al referirnos a los grandes proyectos de la NASA, orientados a tomar contacto con la vida extraterrestre. O bien, con el proyecto Genoma, orientado a alcanzar el “control” de la vida orgánica, incluso a producir nuevas morfologías orgánicas (la bioingeniería), y, en particular, las tecnologías de la “organogénesis”; o el mismo proyecto *evo-devo*, o las tecnologías aportadas por el CERN al construir el LHC con la pretensión de alcanzar, mediante él, la respuesta a preguntas claves de la cosmología física (desde el *big-bang* hasta el origen de la masa).

Lo que queremos subrayar aquí es que todas estas tecnologías de vanguardia parecen ser el horizonte que se proponen las antiguas ciencias biológicas o cosmológicas. Un horizonte que ya no es tanto el del *conocer* (o saber más del Mundo) cuanto el del *hacer* en el Mundo, a fin de controlarlo o dominarlo, al menos a través de las nuevas creaciones. Muchos entienden hoy por “progreso científico” antes la preparación de una tecnología espacial que sea capaz de depositar una sonda sobre un cometa a millones de kilómetros de la Tierra, que la resolución en el papel (o en la pantalla del ordenador) de alguna de las más paradójicas ecuaciones relativistas.

Una cuestión que merecería una mención especial sería dilucidar el alcance de las llamadas “nuevas tecnologías” en aquellos casos en que las pantallas de los ordenadores se convierten en el “tablero de prueba” de determinados teoremas científicos (pongamos por caso, la *prueba* de la teoría estigmérgica de la formación de las torres de termitas, mediante simulaciones virtuales en el ordenador).

Lección 3

Fundamentalismos políticos y fundamentalismos psicológicos

§1. Planteamiento de la cuestión

1. Fundamentalismos y campos categoriales sobre los que se establecen

No se trata, adoptando una posición metamérica exterior a estos dos fundamentalismos –como si fueran ideas puras de la Historia de la Filosofía–, de ofrecer sucesivamente un análisis del fundamentalismo político y del fundamentalismo psicológico. Es decir, no pretendemos llevar a cabo un tratamiento, por separado, de ambos fundamentalismos para después confrontar sus resultados buscando algunas analogías o diferencias entre ellos. Esto requeriría un tratamiento mucho más amplio del fundamentalismo político –tendríamos que remitirnos aquí, por nuestra parte, a nuestro libro *Panfleto contra la democracia*, 2004; a *El fundamentalismo democrático*, de 2010, y al artículo “Historia natural del fundamentalismo democrático”, *El Catoblepas*, 2010–. Y requeriría también, por supuesto, un tratamiento circunstanciado del fundamentalismo psicológico, tratamiento prácticamente equivalente a una reexposición de la Historia de la Psicología moderna.

De lo que se trata es de explorar hasta qué punto el fundamentalismo político “se reduce” el campo psicológico o, hasta qué punto el fundamentalismo psicológico “reabsorbe” el campo político. Y todo esto no ya en el terreno de las ideas puras, de la Historia de la Filosofía, sino de la propia historia política, en un caso, o de la historia gremial, en otro.

Estamos ante una cuestión en la cual las líneas conceptuales se entretrejen con las ideas en una red de conexiones y relaciones de complejidad prácticamente inabarcable. Podemos ejemplificar esta situación con las modulaciones de la misma idea de fundamentalismo democrático.

Hablamos a veces de “fundamentalismo político-democrático” no ya en perspectiva intracategorial (como cuando consideramos a la democracia como un “destino” de las sociedades políticas monárquicas, tiránicas, aristocráticas, oligárquicas, delimitadas por los clásicos) sino también en perspectiva intercategorial, a la manera del libro de Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londres, Nueva York 1989, traducido al español por Siglo XXI, México 1992), desde el cual se presenta la democracia, desde una perspectiva fundamentalista, como valor constitutivo de la civilización occidental (todas las luchas del presente, económicas, “de género”,

&c., serían simplemente aplicaciones ulteriores del principio de igualdad de la democracia básica).

También hay que distinguir el fundamentalismo político y el fundamentalismo psicológico de los campos categoriales respectivos; y ello para no confundir las eventuales intersecciones entre estos campos con el supuesto efecto de algún fundamentalismo.

Tenemos que suponer dadas de algún modo, al disponernos a tratar de los fundamentalismos respectivos, los campos categoriales correspondientes. Campos que están dados o reconocidos, al menos intencionalmente, por las Facultades universitarias denominadas Ciencias Políticas (o Facultad de Políticas) y de Ciencias Psicológicas (o Facultad de Psicología). Este “reconocimiento” no es en todo caso una prueba, pero sí un indicio suficiente como punto de partida.

Tampoco podemos entrar aquí en el análisis gnoseológico del campo de las ciencias políticas o en el campo de las ciencias psicológicas. Tan solo destacaremos, en función de los objetivos de esta lección, esta diferencia: en el campo de las ciencias psicológicas reconocemos la figura del individuo (o sujeto corpóreo individual), bien sea desde perspectiva nomotética (el “individuo vago” de la tradición escolástica) o bien sea desde perspectiva idiográfica (por ejemplo, biográfico psicológico).

En el campo categorial de las ciencias políticas, en cambio, predominarán sobre los individuos, los grupos, las bandas, los sindicatos, las corporaciones, los partidos políticos, las comunidades y las sociedades políticas, porque no es posible hablar de categorías políticas a escala estrictamente individual. Cuando en una categoría política figuren individuos tales como Alejandro, Julio César, César Borgia o Napoleón, siempre deberán ser explícitas las corrientes políticas y sociales que cruzan a estos individuos; si prescindiésemos de todas estas corrientes, por abstracción, las figuras individuales, por grandes que fueran, dejarían de formar parte del campo categorial de las ciencias políticas y pasarían a ser figuras de la psicología. Esto ocurre, por ejemplo, en la tipología psicológica de Heymans-Le Senne, en la que se distinguen ocho tipos (tomando como criterios de oposición emotivo/no emotivo, activo/no activo, función primaria/función secundaria) que permiten clasificar a figuras políticas tales como Danton y Mirabeau en la clase de los coléricos, o a Robespierre en la clase de los sentimentales.

2. Las relaciones de implicación entre los fundamentalismos y los campos categoriales no son recíprocas

Los fundamentalismos presuponen o implican los campos categoriales correspondientes (el fundamentalismo político supone el campo categorial de la política, &c.).

Pero los campos categoriales no implican fundamentalismo, ni intracategorial, ni transcategorial. Aunque a veces, la simple perspectiva determinada por una ciencia categorial puede estar muy próxima a un fundamentalismo. Por ejemplo, en ocasiones, el psicologismo es prácticamente equivalente a un fundamentalismo psicológico, al menos intercategorial. La obra de Le Dantec, *L'egoïsme seule base de toute société* (París 1911), parece suponer que el egoísmo es una categoría psicológica, aunque este supuesto no sea nada claro, teniendo en cuenta el “biologismo” de Le Dantec, cuando se refiere al Ego como al individuo animal que busca la subsistencia (en una línea en la que, cincuenta años después, Dawkins lanzó su “gen egoísta”). Y esto sin perjuicio de que el egoísmo, como concepto aplicado a un conjunto de sujetos, pueda dar lugar al altruismo, a través por ejemplo de la idea de solidaridad, porque los individuos solidarios se comportan como altruistas cuando se enfrentan a un tercer grupo que amenaza a todos ellos.

§2. Sabiduría política y ciencia política. Sabiduría psicológica y ciencia psicológica

1. Sabiduría y ciencia

La distinción entre sabiduría y ciencia es una distinción tradicional. Los escolásticos distinguían entre hábitos del entendimiento especulativo (ciencia, entendimiento de los principios, sabiduría) y hábitos del entendimiento práctico (prudencia, sindéresis). Pero aquí utilizamos esta distinción en sus acepciones más comunes: sabiduría sería el conocimiento práctico que, en el trato con los demás hombres (o con las cosas, pero a través de los hombres), tienen las personas en su vida cotidiana; la sabiduría implica por tanto la prudencia, y la sindéresis; la ciencia, sin embargo, implica normas sistemáticas, que pueden mantenerse al margen de la prudencia (un científico puede planear un experimento imprudente cuya ejecución determine su muerte, o la de su equipo).

Aplicando la sabiduría al campo político: la sabiduría política suele considerarse como fruto de la experiencia personal, aunque también se habla de intuición política. La sabiduría política puede reconocerse en una autoridad, rey, visir, presidente o jefe de gobierno, &c., que acaso no es erudito en politología teórica. Tiene, eso sí, y para ello dispone de asesores, que conocer la situación política de cada momento.

Aplicando la sabiduría al campo psicológico: la sabiduría psicológica es la cualidad o el arte de quien utiliza, frente a quienes le rodean, categorías psicológicas, sea en sus palabras, sea en sus obras (regalos, adulación,

amenaza, &c.). La sabiduría psicológica recibe diversos nombres, tales como “don de gentes”, “mano izquierda”, “gramática parda”, “tacto”, “carisma” (es decir, “gracia”), pero, por supuesto, la ciencia psicológica de un psicólogo no va necesariamente acompañada de sabiduría psicológica. Un psicólogo eminente, un Wundt o un Skinner, puede ser muy torpe en el trato con sus colegas o con sus discípulos.

2. Sabiduría y ciencia aplicadas a los fundamentalismos

Cuando confrontamos el fundamentalismo político y el fundamentalismo psicológico podemos referirnos, ya sea a las sabidurías respectivas, ya sea a las ciencias respectivas. Y si nos atenemos al nexo que hemos establecido entre los diversos fundamentalismos y el fundamentalismo científico (por ejemplo, los componentes científicos del fundamentalismo religioso), parecerá evidente que las ciencias psicológicas (o las ciencias políticas) podrán verse como afines a los respectivos fundamentalismos.

Podríamos hablar también, aprovechando una analogía de proporcionalidad (que sin duda cabe establecer entre la ciencia y la sabiduría, en cada campo considerado), de un fundamentalismo psicológico o político fundado en las sabidurías respectivas, y no en las ciencias respectivas. Hablaríamos entonces de un fundamentalismo psicológico al referirnos a la actitud de quienes, por poseer don de gentes, pretenden subordinar a él cualquier tipo de hábito o habilidad, o incluso menospreciarlo; pero nadie hablará de fundamentalismo psicológico en estos casos, entre otras cosas porque quien lo manifestase así, perdería su “don de gentes”.

Lo que nos interesa es no confundir las intersecciones de la ciencia psicológica y la ciencia política con los fundamentalismos respectivos.

La intersección entre la sabiduría psicológica y la ciencia política es obvia, y no ya cuando presuponemos la intervención de aquella en esta, sino también recíprocamente, cuando el politólogo analiza a un político, victorioso o fracasado, desde el punto de vista de su sabiduría psicológica (de su tacto, &c.). En las *Vidas paralelas* de Plutarco encontramos abundantes consideraciones sobre el tacto o capacidad de anticipación, mano izquierda, &c., de políticos de primer orden (tales como Alcibíades o Alejandro Magno). También Maquiavelo se interesó mucho por las condiciones psicológicas de *El Príncipe*. Los biógrafos de Napoleón Bonaparte también suelen subrayar su inteligencia psicológica (que se mantiene en un plano distinto de su inteligencia estratégica, militar o estrictamente política): cuando supo que uno de los *ideólogos* se oponía tenazmente a su proyecto de composición del Senado, Napoleón le dijo a Talleyrand:

“Le regalaremos un palacio y cambiará de opinión.” La decisión de regalar algo adecuado a alguien puede ser (si se mantiene dentro de los límites de la prudencia) un acto propio de la sabiduría psicológica.

3. La sabiduría religiosa no se confunde con el fundamentalismo psicológico

La sabiduría psicológica tiene poco que ver con el fundamentalismo psicológico, como hemos dicho, y acaso tiene más que ver con el fundamentalismo político, en cuanto es un medio del cual puede servirse el político para desenvolverse. Pero, en cualquier caso, la sabiduría psicológica no debe confundirse con el fundamentalismo político, sino simplemente con la práctica política, incluso con la ciencia política que incluye, entre sus normas políticas, la práctica de normas psicológicas. La más nombrada es acaso la organización de fiestas públicas en los actos de la coronación del príncipe, los “baños de multitudes”, la “pompa y circunstancia”.

O los actos simulados: cuando Alejandro volvía de retirada, atravesando con su ejército un árido desierto, la sed insoportable comenzó a hacer mella. Un soldado logró llenar su casco con agua y se lo ofreció a Alejandro. Este se lo agradeció, pero levantando el casco para que lo vieran todos los soldados, lo arrojó lentamente a la tierra. Dice un historiador: “El agua que se tragó el desierto quitó la sed al ejército de Alejandro.” El acto de Alejandro fue un acto propio de sabiduría psicológica, si es que nadie discutió su sabiduría política. Sin embargo, Plutarco cuenta que Alejandro, tras haber renunciado –por el plante de sus generales y soldados– a seguir avanzando por la India para llegar del Indo al Ganges y entrar en el Océano, emprendió el camino de regreso y después de sesenta días de marcha llegó a Pura, capital de Gedrosa (después Beluchistan). Se decidió a entrar en el desierto, la sed hizo estragos entre sus gentes, un soldado lleva un casco con agua y se lo ofrece a Alejandro. Pero este, viéndose rodeado de caras sedientas lo alza y derrama en la arena: “Que esta sed que yo paso os sirva de refrigerio.”

Dejamos de lado la sabiduría psicológica desplegada por las escuelas griegas postsocráticas (cínicos, estoicos, cirenaicos, escépticos, epicúreos...), que ejercían el papel de los psicólogos actuales como “directores espirituales” de familias romanas o de políticos. Nos atenemos sólo a la época del cristianismo.

El cristianismo, como otras religiones soteriológicas (mitraísmo, brahmanismo, budismo), pisaba sobre todo sobre un campo psicológico. Es decir, se dirigía a los individuos, muchas veces patricios acaudalados, pero casi siempre a los pobres, desheredados, enfermos y aún esclavos. Sobre todo en la época del helenismo, del “choque entre Oriente y Occidente”, en la que abundaron los “individuos flotantes”. Lo que queremos

subrayar es que los apóstoles, los sacerdotes o los filósofos convertidos al cristianismo, los predicadores, atendían más que a discípulos (de una filosofía o de una religión) a gentes necesitadas de atención psicológica o psiquiátrica: las religiones soteriológicas se dirigían más al cuidado de los individuos en la tierra que a su salvación en el cielo, aunque la esperanza de la salvación podría tener efectos terapéuticos sobre la salud terrenal (y de aquí la idea del opio del pueblo, ya fuera en forma de cocaína, ya fuera en forma de anfetamina).

El componente de sabiduría psicológica en los pastores cristianos es indudable; pero el vaso en el que se acumulaba tal sabiduría era específicamente no un proceso psicológico, sino una realidad objetiva, la realidad de Cristo.

§3. Fundamentalismo psicológico como reductor de la politología

1. Transformación de los dualismos ontológicos tradicionales

Desde el punto de vista de la Ontología, el dualismo más importante (heredado de Aristóteles) fue el dualismo Naturaleza/Dios, y determinó en gran medida la constitución de la idea de unas “ciencias naturales” (como contradistintas de unas ciencias divinas). En Aristóteles, el dualismo (ontológico general) Naturaleza material / Acto puro inmaterial, asumió su expresión más radical. La Naturaleza (el Cosmos) era eterna, y no podía moverse sin la acción del Primer Motor; pero el Primer Motor se mantenía “encerrado o encapsulado en sí mismo”, hasta el punto de desconocer incluso la existencia del Mundo, pues toda su actividad la consumía en “pensar sobre sí mismo”. Por ello el dualismo ontológico aristotélico tenía sobre todo consecuencias gnoseológicas negativas: imposibilidad de una ciencia de Dios, por lo que tenía de violación, de modo insolente, de la intimidad divina.

Sin embargo, el radicalismo del dualismo teológico aristotélico, fue atemperado por el creacionismo cristiano, sobre todo por el dogma de la Encarnación, que presentaba a Cristo como una única persona divina, aún con dos naturalezas. El *arrianismo* mantuvo el radicalismo dualista aristotélico, y el *islamismo* asumió este radicalismo arriano (con razón San Juan Damasceno mantuvo la tesis de que el islamismo era una herejía del cristianismo).

El cristianismo “acortó las distancias” entre la Naturaleza y Dios, a través de un hombre divino que era Cristo (Pascal dirá en el siglo XVII: “Sólo conozco a Dios a través de Jesucristo”), y sustituyó el dualismo Naturaleza/Dios por el dualismo Naturaleza/Gracia.

El dualismo Naturaleza/Gracia, en su forma más radical, se mantiene todavía en Linneo: la Naturaleza

aparece ahora como el “Imperio de la Naturaleza” (con sus tres Reinos: mineral, vegetal y animal, porque el hombre pertenece a este último reino) y Dios, que lo ha creado desde la eternidad. Pero el *Homo sapiens* de Linneo (no ya el *Homo* genérico, que tiene especies *presapiens*, tales como el *Homo ferus*) se define por atributos teológicos, tomados del Oráculo de Delfos (“nosce te ipsum”) y de Moisés (“Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza”).

Este dualismo, acompañado de los dualismos cartesianos (principalmente del dualismo cuerpo/espíritu), va alejándose hasta desaparecer en el ateísmo naturalista o en el panteísmo moderno.

Pero el paso del dualismo metafísico tradicional (Naturaleza/Dios) a los dualismos modernos, no fue abrupto, sino gradual, y fue precedido por la transformación que tuvo lugar en el siglo XVII (aunque tomando principios del dualismo cristiano Naturaleza/Gracia) en el proceso que hemos llamado, en otras ocasiones, “inversión teológica”. La *inversión teológica* no se caracteriza por la eliminación de Dios, sino por una “utilización” de Dios para intentar comprender el Mundo. Y esta invención, como hemos dicho, estaba ya prefigurada por la misma idea de la Gracia, en tanto la Gracia era la forma desde la cual se explicaban, sobre todo, las cosas humanas (en particular la historia del hombre, el Estado, la economía política, la religión o la moral).

En otro lugar hemos expuesto la tesis de que la idea moderna de Cultura objetiva es la misma idea de la Gracia transformada en manos, principalmente, de los idealistas alemanes.

2. El fundamentalismo psicológico desde la perspectiva de la clasificación de las ciencias: Wundt

Desde el punto de vista no ya ontológico, sino gnoseológico (que es el que nos interesa al hablar de los fundamentalismos y, en particular, del fundamentalismo psicológico), el mejor observatorio es, sin duda, el que asume como campo propio a la cuestión (filosófica, sin duda) de la clasificación de las ciencias. Sobre todo tal como esta cuestión fue tratada por un psicólogo de la altura de Guillermo Wundt (1832-1920). Wundt vio con toda claridad (por ejemplo en sus *Principios de Filosofía*, publicados en 1896) que para analizar las cuestiones gnoseológicas no teníamos más remedio que internarnos en el terreno tradicional de la filosofía.

Wundt comienza enfrentándose con la célebre clasificación trimembre de las ciencias de Jenócrates, discípulo de Platón (una clasificación que luego asumieron los estoicos, los epicúreos y que llegó hasta Kant): Dialéctica, Física y Ética. Esta clasificación es aplicable, ante todo (dice Wundt) a los diálogos platónicos. *Teeteto*, *Parménides* y el *Sofista*, pertenecen

a la dialéctica; *Timeo* y *Fedón* son físicos; *República*, *Político*, *Filebo* y *Gorgias* son éticos.

Pero Wundt considera que el principio de esta clasificación trimembre es psicológico: “El criterio sentado por Platón y sostenido con rara tenacidad hasta los tiempos modernos es el de las varias facultades o potencias del alma, que intervienen en los diferentes problemas científicos”. Wundt reconoce que la clasificación de las ciencias, según estos criterios, es incompleta. La Astronomía no se separa del resto de la Física, y las Matemáticas, que los platónicos cultivaban al lado de la Astronomía, no tiene lugar señalado en el sistema, aunque debería constituir, por su contenido, una parte esencial de la Física, puesto que el Cosmos, según Platón, se halla universalmente sometido a leyes matemáticas. En cuanto al método matemático, dice Wundt, podría considerarse como una aplicación del general método dialéctico.

Wundt entiende que la clasificación de Aristóteles mejora notablemente a la de Platón-Jenócrates. Aristóteles divide la dialéctica, dice Wundt, en analítica (llamada luego lógica) y metafísica. Y divide también a la física en física general y doctrina de la *psyché* (psicología), pero incluyendo a la biología en el *De Anima*.

Wundt también conoce la clasificación de Aristóteles según los tres grados de abstracción de materia, pero expone confusamente esta doctrina (que distingue la Física de la Matemática y de la Metafísica). Además, aprecia mucho la división de Aristóteles en ciencias teóricas (Dialéctica y Física de Platón) y ciencias prácticas (Ética, Política, Retórica, Poética).

Pasa Wundt a citar las clasificaciones de Francisco Bacon, la del *Novum Organum* de 1605, y la *De dignitate et augmentis scientiarum* de 1623; pero Wundt expone, también muy confusamente, la clasificación de Bacon (clasificación que alcanzó su gran popularidad cuando D’Alembert la utilizó en 1756 para la *Enciclopedia*). Encarecía Wundt en cambio la idea de Bacon de poner “al lado de cada ciencia teórica una disciplina técnica subordinada a ella”. Wundt no contempla la posibilidad (que inspiró la interpretación de B. Farrington) de que Bacon estuviese poniendo a las tecnologías antes de las ciencias teóricas, como fuente del auténtico progreso humano. En gran medida porque la actividad tecnológica de los hombres, según Bacon, *obligaría* a la Naturaleza a manifestar nuevos contenidos objetivos. Las tecnologías, según esto, no serían meras actividades prácticas subjetivas. Por ello Wundt cree decirlo todo retro trayéndose a su Psicología: “Así es que, en el fondo, la cuestión de la división general [de Bacon] corresponde a la Psicología”.

Si bien, al final de su exposición, Wundt advierte que, en las subdivisiones, Bacon toma contacto con

los diferentes objetos. Por ejemplo, las “ciencias de la memoria”, o históricas, se subdividen en “historia del hombre” e “historia de la Naturaleza”; las ciencias de la imaginación, comprenden la Poesía, pero también la Teología. En cuanto a las “ciencias del entendimiento”, además de la Teología comprenden a la Cosmología (Física y Teleología) y a la Antropología. “Es innegable –concluye Wundt– que esta clasificación [la de Bacon] ha separado de un modo admirable para su tiempo las principales ramas de la ciencia moderna, y las ha ordenado con acierto en todo lo esencial”.

Wundt pasa rápida revista a las clasificaciones, influidas por el método binomial de Linneo, de Jeremías Bentham (1829) y de A. M. Ampère (1834), y aunque rechaza por artificiosas las subdivisiones subalternas (hasta 84) que Ampère introdujo, aprecia la oposición entre la Cosmología y la Noología, que interpreta como un reconocimiento de los dos grandes dominios ocupados por las ciencias, a saber, el de las ciencias de la Naturaleza y el de las ciencias del Espíritu, que son “los dos grupos de ciencias realmente existentes”. Y subraya que Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), ya dividió su contenido en Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu.

Es importante precisar la posición que Wundt adopta ante el positivismo de Comte y de Spencer, puesto que esto tiene que ver con su modo de entender las relaciones de la Psicología con las Matemáticas y con la Sociología.

Aprecia Wundt la novedad del *Curso de filosofía positiva* (1830/1842) en cuanto al criterio monista de una clasificación lineal de las ciencias (frente a los dualismos de Ampère y Bentham). Comte, subraya Wundt, rechazaba la división de las ciencias según las varias facultades del alma; pero esto no habría que interpretarlo como un apartamiento inicial de la Psicología (de las facultades psicológicas) en beneficio de los contenidos objetivos. Lo que Wundt quiere, compartiéndolo con Comte, no es tanto prescindir de las facultades del alma, como el tratamiento de estas facultades como “instrumentos diferentes” (por ejemplo, en el sentido de la ley de la energía específica de los sentidos de J. Müller), puesto que todas estas facultades están enlazadas en el trabajo científico. Lo que Wundt parece querer subrayar en la investigación científica es la *experiencia*, y esta experiencia es única en el sentido de que toda ella recae sobre objetos naturales que tienen como característica común la de ser corpóreos.

Advertimos, por nuestra parte, que la referencia positivista a los cuerpos, como criterio característico de las ciencias –lo que en el neopositivismo se llamará “fiscalismo”– no deriva tanto de un principio ontológico materialista –que considera metafísicos a los espíritus– pero tampoco de un principio operatorio –como es el caso de la teoría de las operaciones de la TCC– sino de un principio estrictamente “positivista”, el de atenerse a

los *hechos* que nos ofrecen los *sentidos* (Wundt rechaza desde luego la idea del alma como sustancia espiritual o material, y parte de la experiencia de un sujeto que va componiendo los elementos psíquicos en un proceso *actualista* que está dirigido por la voluntad y que culmina en la constitución de un Ego, también actualista).

Lo que Comte rechazaba, según Wundt, era cualquier dualismo axiomático entre la introspección (como experiencia interna de un sujeto gnoseológico) y la extrospección (como experiencia externa), puesto que esto sería tanto como reconocer el dualismo Espíritu/Cuerpo. La experiencia, es la tesis de Wundt, es única, y siempre experiencia de cuerpos; y esto es lo que autoriza a tomar como criterio de clasificación de las ciencias la naturaleza de sus campos y, sobre todo, la relación entre ellos.

Por este motivo es la Matemática la disciplina que debe ir en primer lugar en la serie lineal de las ciencias y por ello las Matemáticas *han de servir de fundamento* a las otras disciplinas. Este criterio de relación daría cuenta de la célebre clasificación positivista:

Matemáticas (Análisis y Geometría) → Mecánica → Astronomía (con Geología y Mineralogía) → Física → Química → Biología (Botánica y Zoología) → Sociología.

Wundt subraya que Comte trató con cierto menosprecio a ciencias “verdaderamente existentes” como son las llamadas “ciencias del espíritu” (filología, ciencia de las religiones comparadas, derecho, historia civil...). Pero no debe pensarse que este “menosprecio” pueda deberse a un objetivismo fiscalista de principio, que comenzara por posponer a la Psicología; se debería sencillamente a que las “ciencias naturales” han logrado constituir su cuerpo con más rigor y fuerza que las ciencias del espíritu. Además, la Psicología, en tanto se ocupa de los cuerpos, debe considerarse como una ciencia natural, incluida en la Biología.

En todo caso, según Wundt la experiencia es única, y en su análisis se manifiesta la primacía de la Psicología, puesto que ésta se nutre de la *experiencia inmediata*. Las ciencias de la Naturaleza, en cambio, que consideran el objeto de la experiencia con abstracción de los factores subjetivos, son ciencias de la *experiencia mediata*. La Psicología no se funda en una experiencia interna (introspectiva, subjetiva), que pudiera ser distinta y opuesta a la experiencia externa (o extrospectiva). No se trata de dos campos u objetos distintos, sino de dos puntos de vista. Los objetos de las ciencias naturales (astros, rocas, plantas, sonidos...) son percibidos por el astrónomo, el geólogo o el botánico como objetos independientes del sujeto, pero, en realidad, son objetos de la experiencia inmediata, puesto que, en cuanto representaciones, son sucesos representativos del flujo

de percepciones del sujeto. Wundt subraya como todas las “ciencias del espíritu” (filología, historia, sociología) asumen la perspectiva de la experiencia inmediata. Wundt publicó sus *Grundriss der Psychologie* en 1873-74. En 1875 fundó su famoso Laboratorio de Psicología en Leipzig (no estará de más recordar que Francisco Giner de los Ríos, que en 1875 había fundado la Institución Libre de Enseñanza, publicó sus *Lecciones de Psicología*, que había ofrecido en una escuela de mujeres, en 1874, 2ª ed. 1878, inspiradas en Wundt, a quien consideró “enteramente compatible” con la línea del krausismo español instaurado por Julián Sanz del Río).

Ahora bien, Wundt apreció, como una gran mejora del positivismo comtiano, la clasificación de las ciencias que en 1874 publicó Herbert Spencer, criticando ante todo la “confusión del conocimiento abstracto y el general”, y, sobre todo, el no haber reconocido los derechos de la Psicología como ciencia independiente.

“Finalmente –concluye Wundt, exponiendo a Spencer– la Psicología, por la peculiaridad de sus asuntos, debe separarse de la Biología, formando un campo aparte, al que ha de agregársele la Sociología, porque los fenómenos sociológicos provienen mucho más directamente de las condiciones psicológicas que de las condiciones biológicas del hombre.”

También subrayó Wundt la importancia de algunos positivistas, sobre todo John Stuart Mill, por su *Lógica inductiva* (1848), a quien atribuye la consolidación, por una vía distinta de la hegeliana, de la contraposición entre las *ciencias naturales* y las *ciencias del espíritu*. La denominación de las ciencias del espíritu –dice Wundt– ha entrado en la literatura moderna preferentemente por Mill. “Si esta denominación ha llegado a ser, especialmente en la ciencia alemana, un concepto habitual, no tan frecuente, pero casi tanto como la expresión ciencias de la naturaleza, se debe ello más que a la influencia de Hegel a la influencia del libro de Mill.”

Añadiríamos, por nuestra parte, que el positivismo de Mill desempeñó el papel, en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, de un cauce que barrió los componentes filosófico metafísicos de Hegel, y permitió impulsar una “vuelta del revés” positivista paralela a la “vuelta del revés” filosófico-política que intentó darle Marx a Hegel. Lo cierto es que el “resonido metafísico” de la expresión “ciencias del espíritu” fue prácticamente eliminado por la expresión “ciencias culturales” (en su contraposición con “ciencias naturales”) de Windelband y Rickert.

El problema que se le planteó a Wundt en el momento de clasificar a las ciencias quizá pudiera ser expuesto en función de su punto de partida, que era en realidad antes *epistemológico* que *gnoseológico* (remitimos al tomo 1 de TCC). En efecto, Wundt comenzó, en el análisis de la experiencia, distinguiendo entre el sujeto y el objeto de

la misma, dentro de una ontología de inspiración holista o monista, según la cual la vida y el espíritu se habrían formado en el proceso evolutivo de la Naturaleza cósmica. La oposición epistemológica sujeto/objeto abría una distinción que no servía de criterio para una clasificación de las ciencias verdaderamente existentes; antes bien, propiciaba la clasificación dualista en ciencias de la Naturaleza y ciencias del Espíritu (pero de un “Espíritu” que el planteamiento epistemológico tendía a presentar en el contexto del espíritu subjetivo, es decir, de la psicología individual introspectiva).

Sin embargo este subjetivismo epistemológico de partida no le pareció suficiente a Wundt para reconocer la validez de la utilidad de la extrospección, cuando los sujetos individuales interactuaban entre sí con resultados paralelos y contrastables según métodos muy similares a los de las ciencias naturales (por ejemplo medidas de tiempos de reacción, leyes de Weber-Fechner, &c.). Pero la clasificación de las ciencias seguía siendo dualista: ciencias de la naturaleza / Psicología (y ciencias del espíritu). Su monismo de fondo le llevaba a acudir a una metafísica monista, envolvente de la Naturaleza y del Espíritu, una metafísica que permanecía al margen de los métodos científicos.

Y es entonces cuando Wundt habría acudido de nuevo, para librarse de la ontología metafísica general, a la perspectiva gnoseológica, subrayando el problema del lugar que corresponde, en el sistema de las ciencias, a las matemáticas. Wundt advirtió que las matemáticas no tenían por qué ser adscritas a las ciencias naturales. La Psicología (y aún las ciencias del espíritu, tales como la economía política o la sociología) también necesitaban de las matemáticas. Pero la matemáticas, por su abstracción, estarían completamente desligadas de las realidades empíricas. Un señalado ejemplo del influjo de las matemáticas en la transformación del campo psicológico en campo objetivo de la economía marginalista que, por cierto, Wundt no utilizó, nos lo ofreció Stanley Jevons (*The Theory of Political Economy*; remitimos a nuestro *Ensayo de las categorías de la economía política*, pág. 108).

De este modo Wundt concluyó que las matemáticas se mantienen en un terreno puramente formal (aunque Wundt no ofreció ninguna aclaración sobre la naturaleza de su formalismo, acaso porque formal, en él, era sólo un concepto negativo *ad hoc*, a saber, lo que no es ni físico ni psicológico, sino algo común a ambos).

Lo cierto es que, partiendo de la idea gnoseológica (más o menos clara y distinta) de unas ciencias formales (matemáticas, lógica), Wundt pudo oponerles la idea de unas ciencias reales, subdivididas en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. De este modo pensó que podía establecer una clasificación trimembre (y, por cierto, concordante con la de Hegel) de las ciencias realmente existentes: 1) ciencias formales, 2) ciencias de la Naturaleza, 3) ciencias del Espíritu.

Por cierto, esta clasificación trimembre se corresponde también puntualmente (aunque en otro marco) con la clasificación auspiciada por el materialismo filosófico a partir de los tres géneros de materialidad ontológico especial (Mi), cuando se deja de lado a la Materia ontológico general (M), fuera del alcance de la gnoseología positiva (la que se ocupa de las ciencias ya constituidas).

Conviene subrayar que, sin perjuicio de estas correspondencias, la clasificación trimembre de Wundt (que suponemos dependiente de una ontología monista, que arrastra la confusión entre la ontología general y la especial) bloquea la posibilidad de una clasificación no dependiente de una ontología monista, de una clasificación en la que venimos utilizando (1) las ciencias cuyos campos se mantienen en el ámbito del tercer género de materialidad (M3), y que se corresponde con las ciencias formales de Wundt, (2) Las ciencias cuyos campos se mantienen en el primer género (M1), y que se corresponden con las ciencias de la naturaleza de Wundt, y (3) las ciencias cuyos campos se mantienen en el segundo género de materialidad (M2) y que se corresponden con las Ciencias del Espíritu de Wundt (pero siempre que estas ciencias no se conciben originariamente como psicología subjetiva), que comprenden también a la “Psicología de los Pueblos”.

El propio Wundt –a falta de un criterio ontológico– comprendió la necesidad de consolidar gnoseológicamente su dualismo residual (cartesiano, en cierto modo) arbitrando una subdivisión *ad hoc* de ambos bloques de ciencias en tres momentos: fenomenológico, genético y sistemático.

De este modo las ciencias de la Naturaleza quedarían subdivididas en un momento fenomenológico (física, química, fisiología), en un momento genético (cosmología, geología e historia de la evolución orgánica) y en un momento sistemático (mineralogía, botánica sistemática, zoología).

Y las ciencias del espíritu se subdividirían también en los tres momentos consabidos: fenomenológico (psicología), genético (historia) y sistemático (derecho sistemático, economía política, &c.).

No podemos entrar aquí en el análisis de los artificios de semejante sistema de las ciencias. Tan solo nos referiremos a la conclusión de Wundt sobre la Psicología: “el objeto propio de la Psicología no debe ser determinado por hipótesis metafísicas que uno pueda aventurar acerca de la relación entre el cuerpo y el alma, sino que debe fundarse en los hechos [¿gnoseológicos?] que sirven de base a aquella ciencia. Y estos hechos son los de la conciencia humana, o más concretamente, los hechos de nuestra sensibilidad, sentimiento, imaginación, nuestros afectos y voliciones y los actos que de ellos provienen.

Subrayaremos, finalmente, como en el sistema de Wundt la Politología queda fundada en la Psicología,

lo que nos permite hablar del fundamentalismo psicológico de Wundt.

3. El fundamentalismo psicológico de Dilthey

Examinaremos ahora, en esbozo, lo que podríamos llamar “fundamentalismo psicológico” de Dilthey.

Dilthey (1833-1911) se encuentra, como Wundt (1832-1920), con la distinción dualista entre las *Ciencias de la Naturaleza* y las *Ciencias del Espíritu*. Distinción que sólo pudo asumir forma gnoseológica (es decir, no ontológica o metafísica) cuando fueron constituyéndose, efectivamente, disciplinas organizadas, al menos intencionalmente, como ciencias categoriales o positivas, con voluntad de fundarse en sus propios campos categoriales, es decir, emancipadas de supuestos filosóficos tradicionales. Este proceso comenzó en el siglo XVI y XVII con las ciencias naturales (por obra de Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, Laplace...), pero fue mucho más tardío en el caso de las llamadas ciencias del espíritu: hasta el siglo XIX no “tomaron forma científica” disciplinas como la Lingüística –Bopp, Humboldt, Schleicher– o la Historia –Mommsen, Ranke–, la Economía política –Ricardo, Jevons, Marx–, la propia Psicología –Mill, Spencer, Wundt, Bechteler, Watson–.

Este proceso de “positivización” de las disciplinas científicas, como fue denominado por A. Comte (cuyo rasgo distintivo más notable era la “emancipación de la filosofía”), lo que no significaba, por supuesto, la muerte de la filosofía (que con frecuencia se mantenía disuelta en las diversas disciplinas positivas), dejó fuera del horizonte cosmológico positivo (Mi) a la teología natural (M), pero no a la religión. Precisamente en torno a las religiones fue constituyéndose una disciplina “positiva”, denominada Historia de las Religiones Comparadas (disciplina contradistinta a la Filosofía de la Religión o a la Teología natural), en la línea del precursor De Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, 1760) o de Max Müller (*Introduction to the Science of religion*, 1873), o de Barth (*Les religions de l’Inde*, 1870).

Wundt se encontró con el debate suscitado entre quienes interpretaban a la Psicología como *ciencia natural* y quienes la interpretaban como *ciencia humana* (o incluso como ciencia del espíritu), pero se remitió a su criterio general de la doble cara de la experiencia única.

Dilthey, que cita a Wundt con frecuencia, resuelve la cuestión de un modo original (acaso más propio de quien no era psicólogo profesional o gremial), distinguiendo dos clases de psicología, que denominó *psicología explicativa*, entendiéndola como ciencia natural, próxima a la Biología o a la Psicología animal (ulteriormente, Etología), de la *psicología descriptiva* (que sería ya

una ciencia humana, en cuanto se ocupaba del “hombre desarrollado”). Suponemos que Dilthey no se refería con esta expresión al hombre en general, *presapiens*, del que se ocupa la Zoología o la Etología, sino que se refiere al *Homo sapiens* que ya hubiera alcanzado el lenguaje gramaticalizado y la vida en ciudades propia del *zoon politikon* de Aristóteles.

Por otra parte, Dilthey cree que estas dos acepciones de la Psicología que él propone tienen como precedente la Psicología racional y la Psicología empírica de Christian Wolff, y con la diferencia entre las dos obras de Teodoro Waitz (de la escuela de Herbart), *La psicología como ciencia natural*, de 1849, y *El proyecto de una psicología descriptiva*, de 1852. Por nuestra parte, hemos sugerido la correspondencia de la oposición entre las ciencias de la Naturaleza (incluida la Psicología explicativa) y las ciencias del Espíritu (incluida la Psicología descriptiva) con la distinción de Ibn Hazam entre las ciencias comunes a todos los pueblos y las ciencias propias de cada pueblo (que estudian la lengua, la religión, el derecho, la historia; remitimos al vol. I de TCC, pág. 289).

Sin embargo, Dilthey ofrece personalmente una serie de rasgos distintivos entre las dos Psicologías que tienen gran interés y alcance gnoseológico.

En su escrito de 1894, *La tarea de una fundación [fundamentación] psicológica de las ciencias del espíritu*, leemos: “Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan dispersos en la conciencia, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad y originalmente como una conexión viva”.

Por nuestra parte alertamos sobre la ambigüedad de esta diferencia, sin duda certera cuando se la entiende debidamente, puesto que la oposición dentro/fuera puede entenderse, o bien desde una perspectiva epistemológica (y entonces “fuera” significa “fuera del sujeto”, en el objeto, accesible a la extrospección, y “dentro” significa “dentro del sujeto”, es decir, accesible a la introspección), o bien puede entenderse en el sentido gnoseológico, en cuyo caso “fuera” significará que los términos compuestos por las ciencias respectivas son exteriores los unos a los otros (y, por tanto, que sólo a través de terceros términos hipotéticamente dados cabe mantener su composición), mientras que “dentro” significa que los términos están involucrados unos en otros en una “conexión viva”.

Dilthey cita (en el capítulo 3 de su obra) a Wundt “como primero entre los psicólogos en delimitar todo el campo de la psicología experimental como una rama especial del saber”, y también cita a William James y al propio Sigwart, “en el nuevo capítulo de su *Lógica* sobre los métodos de la psicología, en el que recomienda

también que se cultive la psicología descriptiva, la libre y creadora dentro de la vida psíquica.

Más aún, Dilthey subraya que la Psicología constructiva tiene que introducir hipótesis de nexo entre los fenómenos exteriores, y especialmente hipótesis causales (atendiendo al principio *causa aequat effectum*), mientras que la Psicología descriptiva no necesita introducir hipótesis, puesto que el nexo lo encuentra en los propios contenidos que describe y, por ello, tampoco necesita ajustarse a la eualización del principio causal.

Es decisivo, para la caracterización de la Psicología descriptiva, el escrito de Dilthey sobre la *vivencia* (1907-1908), siempre que no se interprete este término, como es hoy frecuente, como una suerte de sensación subjetiva, sentimiento o emoción, porque en tal caso la idea de vivencia se degrada definitivamente. Por ejemplo, cuando un crítico llega a decir: “En la contemplación de las Meninas de Velázquez tuve por lo menos ocho vivencias estéticas.”

En España esta degradación del término vivencia puede haber estado facilitada por la eliminación del sufijo *-er* alemán. El *Er-lebnis* que Ortega tradujo por vivencia, suprimiendo la connotación de recurrencia, reexposición, reiteración, &c., asociada al *-er* de *Er-lebnis*. Porque la vivencia, tal como Dilthey la concibió, no es una sensación, sentimiento o emoción que un individuo pueda experimentar introspectivamente, ni siquiera es la acción recíproca que puede establecerse causalmente entre dos o más sensaciones, sentimientos o emociones (por ejemplo, en el contexto de la ley de Fechner, cuando establece la progresión aritmética de los estímulos frente a la progresión geométrica de las sensaciones).

Las vivencias son experiencias dadas en la vida humana del presente (“presentismo de las vivencias”), pero con la herencia del recuerdo (anamnesis) y la prospección aureolar (prolepsis) del futuro (lo que recuerda a la *durée réel* de Bergson). “Acción recíproca” [subraya Dilthey] no designa, en las ciencias del espíritu, aquella acción que se puede establecer en la naturaleza mediante el pensamiento, y a cuyo tenor se pueden conocer las causas y los efectos como determinados por el principio *causa aequat effectum*. Más bien [acción recíproca] designa una vivencia la cual a su vez puede designar en sus experiencias mediante la relación de impulsión y resistencia, presión, percatarse de una exigencia interna, elegida por otras personas, alegadas por otras personas. No es algo explicativo, sino la realidad vivible fundada de algún modo en la unidad de la vida, y según la cual experimentamos la “intención” como ejecución (teleológica) de procesos dinámicos orientados hacia un efecto exterior (lo que recuerda a la intencionalidad de Brentano y de Husserl).

En cierto modo una vivencia establece la *conexión* (en el límite, *metafinita*) entre la experiencia presente y

el pasado y futuro humano (lo que recuerda la definición de eternidad de Boecio: *interminabilis vita, tota simul et perfecta possessio*). Dice Dilthey: “No es presente [la vivencia], contiene ya pasado y futuro en la conciencia del presente, ya que el concepto de presente no alberga ninguna dimensión en sí y la conciencia concreta del presente contiene por tanto pasado y futuro”.

Y lo que es más interesante, a efectos de liberarnos de la interpretación psicológica subjetivista de la idea de vivencia, y para poder situarnos frente a la vida del “espíritu objetivo”: “Así nacen las vivencias que se expresan de modo general como interacción entre personas diferentes”.

La idea de vivencia, así entendida, arroja mucha luz en la teoría de la biografía, como un género de la ciencia histórica, puesto que el gran biógrafo debe saber captar en un individuo biografiado (Alejandro, El Cid, Augusto, Napoleón) las conexiones *sinológicas* (vivenciales) que pueden ser descubiertas en el curso de su vida, así como las conexiones con otras biografías de su entorno, pero no en el sentido de las relaciones *diariológicas* de semejanza que Plutarco cultivó en sus *Vidas paralelas*.

Por último, la idea diltheyana de vivencia puede servir también para analizar más profundamente la figura de las operaciones del eje sintáctico del espacio gnoseológico, en el sentido de la TCC. Porque la operaciones no pueden definirse al modo del aforismo 5 del *Novum Organum* baconiano, como una mera separación y aproximación de cuerpos (una definición que sirve para medir los poderes de nuestras operaciones, pero no para definir las operaciones mismas), sino como una separación que contiene ya la aproximación aureolar de su propio acto. Remitimos, para evitar prolijidades, al ejemplo que ya antes hemos utilizado repetidamente: el análisis de las operaciones matemáticas implicadas en el paso al límite de la función $f(x) = \frac{(x^2-25)}{(x-5)}$ para $x \rightarrow 5$, y que da como resultado $F(5) = 10$. Sin los artificios del rodeo propio del Cálculo (sustitución de la variable x por otra $x+h$, a fin de evitar el resultado $0/0$) no podríamos demostrar la necesidad de tener presente el resultado en el momento de plantear los pasos de la resolución (un presente que no es atribuible a una máquina, a un ordenador, al que, sin embargo, podemos dotar de un programa capaz de resolver el problema mecánicamente).

§4. Fundamentalismos políticos como determinantes del psicologismo

1. El mayo francés de 1968 y la crítica política al fundamentalismo psicológico

Esbozamos ahora el análisis de una ideología cristalizada en la segunda mitad del siglo XX (mayo de 1968, en Francia, extendida a varios países, España

entre ellos), orientada a presentar el auge coetáneo del psicologismo como una resultante de las estrategias cuasiconspiratorias del capitalismo (en su versión marxista-leninista) para lograr la disolución de la “conciencia de clase” emergente entre los trabajadores y la agudización de la lucha de clases que tal conciencia provocaba en la vida cotidiana, mediante la transformación de los problemas atribuidos a los conflictos entre las clases sociales en problemas psicológicos derivados de los conflictos entre individuos.

La posibilidad de esta transformación se derivaba, nos parece, del “eurocentrismo” (incluyendo al capitalismo de Estados Unidos), propio del marxismo-leninismo, que contemplaba la victoria comunista, prefigurada ya en la época de Stalin, en los años treinta del siglo XX (proyecto de Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, “Informe ante el VII Congreso Extraordinario de los Soviets de la URSS, pronunciado el 23 de noviembre de 1936”) y ratificado durante la Guerra Fría en la época de Krutchev, que predecía la implantación del comunismo pleno en la URSS para la década de los años ochenta del siglo XX. Paralelamente, por parte del “capitalismo”, solía considerarse como *destino manifiesto* de las sociedades occidentales la victoria definitiva del capitalismo (Kojève, en la década de los treinta, y Fukuyama –el “fin de la historia”– en la época del derrumbamiento de la Unión Soviética, en los años noventa).

2. Los determinantes políticos del psicologismo son muy anteriores al capitalismo

Los determinantes políticos, en diverso grado, del psicologismo (al menos del “psicologismo ejercido”), pueden descubrirse en espacios muy anteriores al modo de producción capitalista, en el sentido marxista, según el cual sería un proceso propio de la época moderna. Un proceso que habría comenzado en el siglo XVI, a raíz, sobre todo, del Descubrimiento de América y de la constitución del *Imperio generador* español, con los conflictos entre el Imperio español y los *Imperios depredadores* que ello provocó, y que el canciller Bacon ya había advertido, según la interpretación de B. Farrington. “Cuando [Francis Bacon] hizo resaltar la importancia de la pólvora (y de la brújula y de la imprenta) debemos suponer que tenía presentes, como era habitual en él, las circunstancias políticas de su propio tiempo... Debe recordarse entonces que fue durante el reinado de Enrique VIII (1509-47) cuando los ingenieros navales ingleses comenzaron a armar sus barcos de guerra con artillería pesada. La nueva posibilidad de descargar una andanada, a través de una línea de troneras, no sólo protegía a la Inglaterra protestante contra el poderío de la católica España, sino que era causa también de que, en vida de Francis Bacon, Inglaterra estuviera arrebatándole

a España el control de los mares. Hacia la misma época, Simon Stevin (1548-1620) realizaba en los países bajos progresos similares en la utilización de la artillería terrestre, impulsado por un propósito histórico similar: la defensa de los países bajos contra España.”

Muchos siglos antes del establecimiento del “modo de producción capitalista”, los conflictos, a escala imperialista, entre el Imperio romano y las facciones que en él determinaron las invasiones bárbaras. Principalmente la separación de Roma y Constantinopla y, sobre todo, la conversión al cristianismo del emperador Constantino, tras la victoria del puente Milvio (313), en el día en el que se dibujó en el cielo el lábaro vinculado al signo de la cruz.

Parece evidente que si la conversión de Constantino tuvo efecto tan inmediato sobre el ejército y el pueblo romano es porque durante tres siglos la predicación y el ejemplo de los cristianos logró atraerse a un gran número de soldados, de ciudadanos y de esclavos. Pero esta atracción estaba sobre todo facilitada por un cambio de perspectiva que incorporaba a la política una intensa atención psicológica a las personas que vivían oprimidas por el yugo imperial.

Lo que el cristianismo revelaba, ante todo, era el valor de la vida de los sujetos individuales, y la esperanza soteriológica en una vida futura, en principio transmunda, pero con importantes anticipaciones mundanas (supresión de la esclavitud, de los gladiadores, del intervencionismo estatal, a favor de una vida familiar cristiana y no pagana). La soteriología cristiana sólo podía alcanzar fuerza bastante para hacer que los cristianos estuvieran dispuestos a sufrir el martirio cuando llegaran a creer realmente en la divinidad de Cristo, en su resurrección tras su muerte en la cruz, y en la presencia real en el sacramento de la comunión.

Solo porque esta fe se había extendido, a lo largo de los tres siglos, en las distintas capas sociales del imperio romano, se puede explicar el Edicto de Milán y, después, los decretos de Teodosio –llamado el “Nerón cristiano”– prohibiendo los ritos paganos y demoliendo sus templos. Por ello, el peligro mayor que corrió en sus principios el cristianismo, tras la conversión de Constantino, fue la herejía arriana, que negaba precisamente la divinidad de Jesús. Una herejía que prefiguró la dogmática del islamismo, una religión mucho menos psicologista que el cristianismo, no sólo porque Alá quedaba mucho más lejos de los hombres individuales que Yahvé, sino también porque el hombre aparecía envuelto por las esferas angélicas –del estilo del Entendimiento agente universal– que carecían de significado psicológico. Leyendo la *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea (que, al parecer, era proarriano), advertimos cómo al emperador lo que le importaba en realidad era la unión de los cristianos, dejando aparte las cuestiones teológicas del *homousios*, o del *homoiousios*.

El Imperio y los reinos sucesores encontraron en la Iglesia romana al mejor aliado para refrenar las reivindicaciones de los individuos personalizados frente a sus señores. La tónica la dio San Ambrosio cuando hizo venir al mismo emperador Teodosio a la catedral de Milán, despojado de sus atributos, para levantarle la excomunión que sobre él había pronunciado por las matanzas que sus soldados llevaron a cabo en Tesalónica.

En el curso de los siglos y a medida que el cristianismo fue consolidándose en el Imperio, la perspectiva psicologista fue incrementando institucionalmente su papel, y muy principalmente a través del sacramento de la confesión. *Las confesiones* de San Agustín ofrecieron un modelo nítido para el ejercicio de la psicología y no sólo (para hablar en términos psicoanalíticos) en lo que afectaba al *ego individual*, sino también a su *superego* y a su *ello*.

Concluimos estas consideraciones diciendo que el incremento, en el curso de la historia occidental, de la perspectiva psicológica, es decir, de la perspectiva del individuo ante su “conciencia personal”, en cuanto determinada por indiscutibles orientaciones políticas en evolución, llevará al “moderno modo de producción capitalista”, como sucesor del “modo de producción feudal”.

3. La “conspiración” del capitalismo contra la moderna Psicología experimental

Ahora bien, en la medida en la que nosotros estamos situados en un año (2014) alejado en un cuarto de siglo del derrumbamiento de la Unión Soviética, no podemos ya mantener la Idea de este modo de producción como si él fuera el “destino manifiesto” de la humanidad, como si fuese la victoria definitiva del comunismo, ni tampoco la de su correlato, la victoria definitiva del capitalismo y con ella el fin de la historia. En cualquier caso, sólo desde la perspectiva política del eurocentrismo marxista leninista, que asumió la idea del destino manifiesto del comunismo, aunque distanciándose a veces –como en mayo de 1968– del modelo soviético (Marcuse, Merleau Ponty, Sartre, Foucault), cabe interpretar en bloque la Psicología emergente como una ciencia y una tecnología planeada por una “conspiración capitalista”, enfrentada a la también emergente Antropología cultural, que estaba incorporándose al marxismo leninismo eurocéntrico (por ejemplo, Godelier y su interés por el “modo de producción asiático”).

Dicho de otro modo, solo mediante la *prosopopeya* del capitalismo, practicada por los movimientos marxistas leninistas (con gran influencia trotskista que, sin embargo, establecían sus distancias con el comunismo soviético) podría interpretarse a la Psicología emergente como resultado puntual de una planificación política.

Por lo demás, esta prosopopeya (o personificación del capitalismo) era la simple contrafigura de la prosopopeya del comunismo, o del proletariado como clase universal. Prosopopeyas enfrentadas y reforzadas por la política de los bloques de la Guerra Fría, la OTAN y el Pacto de Varsovia. Dice Gabriel Albiac comentando el proyecto de Constitución de Stalin de 1936: «Lo verdaderamente extraordinario es que una tal concepción haya podido presentarse a sí misma como subsidiaria de una teoría marxista del Estado. El análisis del socialismo como etapa de transición, parece exigir, de entrada, el abandono de toda hipótesis acerca de ‘un modo de producción’ específicamente socialista. Y ello por razones graves que comprometen la concepción materialista de la historia como *teoría de la lucha de clases*.» (*Léxico Leninista*, 1991, pág. 14).

Sólo desde la perspectiva del “destino manifiesto” (del comunismo o del capitalismo) podría cobrar una cierta verosimilitud la interpretación, por ejemplo, de la ley psicológica de Fechner, quien hacia 1880 estableció que “el efecto no crece como la causa (*causa no aequat effectum*) sino como logaritmo de la causa”, como si fuera una ley inspirada por la necesidad de demostrar que el alma espiritual se mantiene en un terreno superior a la materia; o bien, que las medidas de los “tiempos de reacción” que se practicaban en los nuevos laboratorios de Psicología tenían por objeto controlar a los trabajadores por la vía taylorista (la que Chaplin representó en su famosa película); o bien, que las tareas pedagógicas de las escuelas nacionales o municipales, tal como las planificaron Binet o Piaget, se organizaban como un laboratorio orientado a preparar la transformación del niño salvaje en el futuro adulto civilizado; o bien, que el laboratorio que Wundt fundó en Leipzig en 1879 y su *Psicología fisiológica*, aparecida en 1873 y bestseller mundial, se desarrollaron en un momento (como dice un expositor foucaultiano de esta ideología) en el que Bismarck, “el canciller de hierro”, lanzaba su gran ofensiva contra los trabajadores alemanes socialistas [comunistas marxistas].

4. La evolución política del conflicto entre el capitalismo y el comunismo no ha tenido mucho que ver con el fundamentalismo psicológico

Se comprende que esta reducción del psicologismo a la condición de maniobra de la política del capitalismo estuviese posibilitada y facilitada por la prosopopeya “eurocentrista-occidentalista” del capitalismo, tal como la practicaban las prosopopeyas de los movimientos comunistas libertarios. Pues era Occidente (Europa incluida, aunque la Unión Europea fuera una maniobra de postguerra, del Plan Marshall, para detener el avance de la URSS) el lugar en donde habría aparecido la “Psicología científica”, a la que se atribuía una capacidad

disolvente del concepto marxista leninista de clase social y de la lucha de clases. En los años 60 y 70 del siglo XX, el comunismo soviético se autoconcebía todavía como un resultado de la transformación del modo de producción capitalista y del imperialismo (de Hobson-Lenin) en socialismo de Estado. Lo que equivalía a subestimar los componentes “asiáticos” (“tártaros”) del estalinismo, que saldrían muy pronto a relucir con el maoísmo, aunque se intentase disimular su condición asiática subrayando su condición de revolución campesina, contrapuesta en cierto modo a la revolución urbana propia del capitalismo industrial, al que ya se había incorporado el Imperio de los zares.

La transformación del modo de producción capitalista en el modo de producción socialista, y luego comunista, se concebía como un destino histórico universal que describía una línea ascendente de progreso. Una línea de progreso que pasaba por Europa, incluido el imperio ruso y, después de la Revolución de Octubre, desembocaba en el Imperio soviético.

Este esquema del “materialismo histórico”, que se perfeccionaba “mirando hacia el futuro”, con la hipótesis del “destino manifiesto” del comunismo soviético y se completaba “mirando hacia el pretérito”, con una historia del modo de producción capitalista, que habría comenzado en el siglo XVI, en la “época de los descubrimientos”, y tenía como resultado (una vez vencido el Islam en Granada y en Lepanto) la victoria de los imperios cristianos capitalistas. El esquema del materialismo histórico, que presentaba a la Historia Universal como un proceso histórico universal ligado a los imperialismos europeos occidentales cristianos, y que conducía, como etapa necesaria, a las revoluciones de Filadelfia y de París, la última fase del modo de producción capitalista se mantenía en la teoría ideológica gracias a la suposición de que “el progreso”, después de Granada y de Lepanto, con todos sus dolores de parto, pasaba por Occidente, dejando al margen el Oriente y muy especialmente los pueblos árabes islamizados que todavía no se habían aprovechado de los pozos petrolíferos que, por cierto, tras el capitalismo del carbón, había perforado el capitalismo del petróleo, que, a su vez, era quien los utilizaba para mantener en movimiento su industria y su modo de vida.

Pero este esquema histórico filosófico, que alcanzó su máxima degradación en el *Diamat-Histomat* del siglo XX (cabría poner prototipo de esta degradación a los libros de Marta Harnecker) es insostenible, y no ya sólo desde el punto de vista político (tras el derrumbamiento en 1990 de la Unión Soviética), sino también desde el punto de vista histórico.

La “línea de progreso histórico”, si ella tiene algún sentido una vez derrumbado el monismo soviético de los planes quinquenales, no es la misma línea que pasó por Granada y Lepanto en el siglo XVI, en los años

en los cuales Carlos V es elegido como emperador del Sacro Romano Imperio (1519), y vence a Francisco I de Francia en Pavía (1525). Solimán el Magnífico (1520-1566) tomó Belgrado en los años en que Hernán Cortés entraba en el Imperio de Moctezuma. En 1525 el rey de Francia, Francisco I, envía una embajada a Solimán; en 1529 Solimán pone sitio a Viena. Es cierto que durante el reinado de Selim II (1566-1574), hijo mayor de Solimán el Magnífico, la Liga santa, presidida por Pío V, con la participación de Venecia y España, detuvo en Lepanto (1561) al Imperio otomano. *Pero su victoria no significó la retirada del Islam.*

En 1576 murió el Sha Tahmasp I de Persia, y Murad III (1576-1590), sucesor de Selim II, interviene en Azerbaijan y en Georgia. Con la paz de 1590 el Imperio otomano alcanza su mayor extensión territorial.

Un sucesor de Murad III, Mehmet III (1595-1603) mantuvo una nueva guerra con Hungría, que acabó en 1615 con la Paz de Viena. En 1683 los turcos otomanos vuelven a sitiar Viena, y dan lugar a la formación de una Liga (Austria, Venecia, Polonia y Rusia) enfrentada con Francia y Suecia, que apoyaban a los otomanos. La intervención de Inglaterra permitió la paz de Karlowitz (1699), por la que el imperio otomano abandonaba Hungría. Napoleón, al ocupar el Istmo de Suez y cortar la comunicación de Inglaterra con la India alteró las tradicionales relaciones amistosas de Francia y el Islam otomano. Napoleón volvió a Francia en 1799, y en 1801 los turcos, aliados con los ingleses, recuperaron Egipto, si bien Estambul tuvo que reconocer como bajás en 1805 al jefe de las tropas albanesas, Mehmet Ali (que había luchado contra Napoleón).

Poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, Bulgaria, Serbia, Grecia y Montenegro invaden las provincias europeas del imperio otomano. Después de la guerra, en Sèvres (10 agosto 1920), se firma un tratado por el cual el Imperio otomano se reduce a la península de Anatolia. Entre tanto, los “jóvenes turcos”, sobre todo en la época de Mustafá Kemal (*Ata-Turk*, “padre de la patria turca”), logran una gran transformación del imperio otomano, “occidentalizándolo” hasta el estado en que quedó tras la Segunda Guerra Mundial.

Pero las guerras del Irak, Afganistán e Irán, tras la caída de la URSS, y la constitución de una China postmaoísta, impiden afirmar que la línea del progreso haya sido la que pasó por Granada y por Lepanto. El Islam volvió a tomar fuerza hasta el extremo de fundar nuevos Estados islámicos en Irán y en Siria, con la proclamación en 2014 del nuevo Califato de Bagdad. Estados o califatos cuyo “destino histórico” desconocemos.

Concluimos con un enunciado a título de hipótesis, pero presente en realidad como un “programa de investigación”. El fundamentalismo psicológico tiene que ver, sin duda, con las políticas democráticas, tanto si

ellas se despliegan en versión del “modo de producción capitalista” como si se despliegan en versión del “modo de producción socialista”. El psicologismo ejercido, por intuitivo o absurdo que sea, no es un fundamentalismo, porque el fundamentalismo tiene que ser un psicologismo representativo y propositivo contra las alternativas no psicologistas.

Lección 4

Fundamentalismo religioso y fundamentalismo olímpico

§1. Planteamiento de la cuestión

1. Buscamos determinar la involucración del fundamentalismo olímpico en algún tipo de fundamentalismo religioso

Al igual que en la presentación de la Lección 3 (Fundamentalismo político y fundamentalismo psicológico) advertíamos que no íbamos a ocuparnos del fundamentalismo político, en sí mismo considerado, ni, a continuación, del fundamentalismo psicológico, como un caso más entre los fundamentalismos –y que, por consiguiente, el título de la lección no habría por qué interpretarlo como anuncio de una exposición sucesiva de los dos fundamentalismos mencionados, sino como la exposición de un par de fundamentalismos que mantenían ciertas relaciones de “emparejamiento”, de una cierta involucración mutua–, así ahora, en la presentación de la Lección 4 comenzamos advirtiendo que no vamos a tratar del fundamentalismo religioso en sí mismo considerado y, a continuación, del fundamentalismo olímpico, sino en sus involucraciones e intersecciones mutuas.

2. Entre los diversos fundamentalismos hay conexiones o relaciones distintas de las de involucración

En cualquier caso, y aún concediendo el supuesto de que sean reales (objetivas, verdaderas) las conexiones o involucraciones, dos a dos, entre los seis fundamentalismos que estudiamos en estas lecciones (fundamentalismo religioso, fundamentalismo científico, fundamentalismo tecnológico, fundamentalismo psicológico, fundamentalismo político y fundamentalismo olímpico), decimos también que estas conexiones de involucración reversible no tienen por qué ser las únicas que puedan ser reconocidas entre los términos emparejados. Podemos en efecto considerar los interconectados, por

mera intersección de los fundamentalismos, en otras capas estratos o determinaciones de cualquier otra índole, a través de las cuales pudiera tener lugar el “contagio” de denominaciones, como es el caso, que ya hemos considerado, del contagio del fundamentalismo religioso con el fundamentalismo científico, cuando nos atenemos a la determinación “intolerante” o dogmática que afecta a los fundamentalismos talibanes; pero también a determinadas “intolerancias” propias de un “fundamentalismo matemático” que no admite, por ejemplo, que el subconjunto de los números pares (2, 4, 6, 8, 10...) tenga el mismo cardinal que el conjunto de los números enteros (1, 2, 3, 4, 5, 6...).

Dicho de otro modo, el término “fundamentalismo” no es término *unívoco*, que mantenga en cada caso una identidad invariante de significado; propiamente es un término *equivoco*, que asume en cada caso variación o diversidad de significado. Pero no una “diversidad disparatada”, según la cual los diversos significados o acepciones del término “fundamentalismo” no tuvieran nada que ver las unas con las otras (como sería el caso de los términos equívocos estrictos, es decir, de la equivocidad estricta que sólo puede encontrarse en el terreno de los términos del lenguaje, es decir, de las voces significativas (“significantes” de Saussure), pero no en el terreno de los conceptos o de las ideas (de los “significados”) correspondientes a las palabras (cuando estas sean algo más que un *flatus vocis*, es decir, algo más que una sucesión de voces no significativas).

Por otro lado tenemos que declarar nuestro rechazo a la distinción dicotómica significante/significado, tal como la introdujo Saussure en su *Curso de Lingüística General*. En efecto, la distinción de Saussure adolece, a nuestro entender, de un psicologismo mentalista lindante con el idealismo, al interpretar los significantes en función de sus supuestas *imágenes acústicas*, y los significados en función de los conceptos o ideas de una supuesta *mente*. Pero la distinción significante/significado puede reexponerse –apoyándonos incluso en la metodología de los movimientos lingüísticos denominados *Sachen und Wörter*– desde las coordenadas del materialismo interpretando los significantes lingüísticos como *las mismas palabras* (o “voces significativas”) y *los significados* como las mismas cosas significadas (y no los “significados mentales”). Lo que implica que la conexión entre significado y significante (o entre palabras y cosas) –conexión que prepara el principio que muchos consideran fundamental en la teoría del lenguaje, el “principio de prevaricación” de Hockett– no es una conexión convencional que establezca una correspondencia extrínseca (entre las partes conectadas), sino una conexión interna, porque en el momento en el cual una “palabra”, como significante, se desconecta de su significado, reducida a su “suposición material”, pierde su condición de palabra y se reduce a un mero soplo de la voz.

Asimismo, en el momento en el cual el significado se desconecta de la cosa real (el referencial, que en los Atlas lingüísticos aparece como un dibujo), y se vincula con un concepto mental, entonces se hace imposible el proceso de comunicación verbal (lo que ya fue advertido por Gorgias y otros sofistas, incluido Sócrates, que negaban la posibilidad de “exponer el pensamiento propio al interlocutor”). Y ello, a su vez, nos obliga a resucitar el tema del *Cratilo* platónico, es decir, el tema de la conexión causal (natural, recta, *orthotetos*) entre las palabras y las cosas. Lo que no quiere decir que todas las palabras de un lenguaje estén vinculadas internamente a las cosas, según el modo de la onomatopeya, como el mismo Platón nos lo advierte: si así fuese sólo podríamos hablar de cosas o materias sonoras.

No todas las palabras han de ser imitación de las cosas, pero sí algunas, aquellas a través de las cuales se constituyen los lenguajes primitivos, cuyos elementos han de ser autogóricos (es decir, han de poder mostrar por su mismo sonido la operación similar a aquellas por las cuales conceptualizamos las cosas representadas). Si la cosa representada es grande, la voz elemental significará también grande –respecto de otras voces significativas, como la vocal *a* respecto de la *i* (macro, magno, máximo)–; si la cosa es pequeña la voz elemental significará también autogóricamente algo comparativamente pequeño, como lo es la *i* en el triángulo vocálico (mínimo, micro, pequeñito). En esto haríamos consistir la “condición antrópica” del lenguaje: en la identidad, isomorfismo o similitud de las operaciones que conducen a la configuración de palabras significativas y las operaciones que conducen a la configuración de las cosas significadas. Similitud compatible con el materialismo porque no defendemos que las cosas del Mundo que nos rodea hayan de ser creadas por el lenguaje (como todavía pretendía Heidegger cuando hablaba de la “fundación del ser por la palabra”).

3. La concepción antrópica del lenguaje

Ahora bien, si los fundamentalismos no son acepciones unívocas de un género unívoco común, sino acepciones equívocas de un mismo término, esto es debido a que las morfologías objetivas (más aún, corpóreas, primogenéricas) sobre las cuales tales fundamentalismos se constituyen –por ejemplo, el fundamentalismo religioso respecto de la religión, el fundamentalismo científico respecto de la ciencia, el fundamentalismo tecnológico respecto de la tecnología, &c.– tampoco son unívocas sino equívocas.

Por ello, una de las grandes ventajas de la concepción antrópica de los lenguajes de palabras es que esta concepción nos libera, en el momento de ocuparnos de los equívocos, unívocos y análogos, de

la obligación de asumir la perspectiva morfosintáctica propia de los lingüistas. Sin que por ello dejemos de reconocer las virtudes de tal perspectiva, que se acerca a las palabras en su suposición formal, y que nos permite asumir la perspectiva ontológica y, más precisamente, la perspectiva de una ontología materialista. Que es la perspectiva, suponemos, que mantuvo Aristóteles en la sección de su libro de las categorías que los comentaristas escolásticos, seguidos por Kant en este punto, denominaron Antepredicamentos, y principalmente estos tres: homónimos, sinónimos y parónimos.

Pero mientras que los lingüistas se veían llevados a reconstruir las ideas ontológicas aristotélicas de homonimia, sinonimia y paronimia en el terreno de los lenguajes de palabras, Aristóteles tenía que comenzar sus definiciones antepredicamentales en el terreno de las cosas *operables* (no ya meramente *sensibles*) del Mundo. Para los lingüistas, la homonimia es la igualdad entre significantes (de dos o más palabras) que poseen distintos significados. Bally, por ejemplo, distinguiría entre homonimias absolutas, la que se da entre las palabras homófonas, que pueden desempeñar la misma función (tales como *presa* ‘botín’ y *presa* ‘encarcelada’) y la homonimia parcial, cuando el significante presenta alguna diferencia de forma (*pollo* y *poyo*). En resolución, el lingüista define la homonimia como una relación entre palabras; pero Aristóteles entendía la homonimia como una relación entre cosas: “Se llaman homónimas a las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común” (remitimos de nuevo a nuestro artículo «Conónimos», *El Catoblepas*, n° 67, septiembre 2007).

Y otro tanto ocurre con los sinónimos: para el lingüista la sinonimia es una relación entre dos o más vocablos, a saber, la relación de coincidencia en el significado (cosas) entre dos o más vocablos (palabras), llamadas sinónimas (tales como *can/ perro*, *pelo/cabello*). Pero Aristóteles define así la sinonimia: “Se llaman sinónimas las cosas...”. Y en cuanto a los parónimos el lingüista dirá: parónima es una palabra parecida a otra, como *hombre-hambre* o *túmulo-tálamo*. Y Aristóteles: “Se llaman parónimas todas las cosas que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la *ptosis*” (que algunos traducen por “caso”, o por “inflexión”, como ocurre con “gramático” respecto de “Gramática”, o con “valiente” respecto de “valentía”).

4. *Diversos tipos de morfologías susceptibles de transformarse en fundamentalismos*

Suponemos dadas, como materiales primogenéricos, las morfologías que puedan llegar a ser sujetos de un fundamentalismo. Estas morfologías no constituyen por sí mismas un fundamentalismo: son morfologías tales como las propias de las “religiones” o de las “políticas” o de las “ciencias”, en cuanto especificaciones atributivas

(idiográficas) de los genéricos “religión”, “política” o “ciencia”, como pudieran serlo (hablando de religiones) las series de los templos de Apolo (en tanto implican sacerdotes, indumentos, rituales, estatuas, &c.), cuyo “rastró” pudiéramos seguir, por ejemplo, en el siglo III a. C. en los territorios griegos, continentales o isleños; o bien, las morfologías religiosas de la religión de Mitra (templos, sacerdotes, rituales), o, siglos después, la morfología religiosa constituida por las capillas, templos o catacumbas cristianas.

Ahora bien, algunas de estas morfologías religiosas se transformaron, en su momento, en morfologías fundamentalistas, y esto habría ocurrido, ante todo, o ya porque su orientación se tornó acaso en un movimiento proselitista que tendía a reabsorber a las otras morfologías religiosas específicas de su mismo género, sino también incluso a otras morfologías políticas o científicas que no formaban parte del “género” religión. O también como una orientación de la morfología de referencia hacia el “encapsulamiento”, como si “buscaran” la interacción nula con otras morfologías específicas.

Podemos llamar “fundamentalismos encapsulados” a los resultados de la evolución de la morfología de referencia en esta dirección. Tales fundamentalismos tendrían consecuencias importantes, acaso la más señalada es su secretismo o sectarismo (masónico, por ejemplo) que acaso encuentra en su aislamiento orgulloso, sin perjuicio de su vacuidad, la condición para la preservación de la propia morfología. Un “fundamentalismo encapsulado” de este tipo podría, sin embargo, seguir activo regresando hacia sí mismo, hacia, por ejemplo, su supuesta genealogía divina, y tendiendo a alimentar su fundamentalismo con rituales místéricos, con templos y ceremonias secretas, pero capaces de llenar su vacío.

No es muy probable que pueda explicarse la univocidad distributiva (el homomorfismo) de un conjunto de morfologías como las que suponemos dadas como material del que podrán surgir los fundamentalismos; pero tampoco es probable que esa pluralidad sea totalmente disparatada, es decir, que nos lleve a una situación de equivocidad absoluta.

Lo más probable es que, entre las morfologías de referencia, y ulteriormente entre los fundamentalismos sobrevenidos, median analogías y que estas se constituyan de dos modos posibles: o bien fundadas en intersecciones o contagios entre las morfologías que interaccionan; o bien fundadas en aquellas entre cuyas partes median proporciones compuestas o proporcionalidades, ya sean de tipo discreto (proporciones discontinuas, como $1/2=8/16$ en el campo de los números naturales), ya sean de tipo continuo (que también Aristóteles llamó analogías, en *Poética* 1457b: “cuando lo segundo tiene la misma relación con lo primero que lo cuarto con lo tercero”), como ocurre con la proporcionalidad o

igualdad de dos o más razones (la copa : Dionisos :: el escudo : Ares).

En los casos de analogías de proporcionalidad la escolástica tradicional había constatado su proximidad con la equivocidad, si bien en sentido estricto (*simpliciter diversa secundum quid eadem*). Esto tiene aplicación inmediata a las analogías entre fundamentalismos, entre las cuales no será necesario siquiera hablar de contagio.

También cabría tener aquí en cuenta el concepto de “analogía de desigualdad”, más próxima a la univocidad genérica, de la que habló Cayetano para dar cuenta de conceptos como el de “cuerpo” (que no podemos entender como concepto unívoco cuando lo aplicamos al cuerpo del Sol, sustancia incorruptible, en el sistema aristotélico) y el cuerpo de un animal (como sustancia corruptible).

§2. Tampoco el sintagma “fundamentalismo religioso” es unívoco

1. Variedad de especies del fundamentalismo religioso

No solo la idea de “fundamentalismo” es análoga (es decir, no unívoca). En efecto, distinguimos hoy entre fundamentalismos religiosos, científicos, políticos, &c. Se supone que cada uno de ellos tiene su propia estructura morfológica que no permite, en principio, hablar, dado un nivel genérico-k de homomorfismos-k entre ellos.

Pero también es análoga (y no unívoca) la idea de un fundamentalismo religioso, debido a que las morfologías sebasámicas de las que partimos (tales como el cristianismo, el islamismo, o bien el teísmo, el mitraísmo, &c.) son también muy heterogéneas, tanto materialmente como formalmente. Razón por la cual los fundamentalismos que puedan resultar de la evolución de tales morfologías tampoco tendrán por qué ser unívocos.

Cabe hablar, por ejemplo, de una afinidad entre el fundamentalismo religioso y el monoteísmo unitarista (“no hay más que un solo Dios, Alá”) por un lado y, por el otro, de un monoteísmo trinitario (percibido como triteísmo o politeísmo por los musulmanes), en el que los fundamentos son las Personas divinas, formando circuito o pericóresis entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (con la cuestión del *utroque* implicada en ellos).

Seguramente el monoteísmo unitarista del islamismo sunnita es más radical, es decir, está más cerca de un fundamentalismo de estirpe, de lo que pueda estar el islamismo chiíta. Por ejemplo, el fundamentalismo religioso se presenta muchas veces en la forma de un mesianismo, es decir, de la exaltación de una persona individual (el salvador, *Soter*), como pudo haberlo sido Alejandro magno, Tolomeo soter o Cristo salvador. Un

salvador cuyos secuaces suelen despreciar a todos los demás profetas.

Con frecuencia se reconoce, por ejemplo, que el fundamentalismo no es sólo una tendencia de signo musulmán, sino también de signo cristiano. Y esto es tanto como admitir que el fundamentalismo contiene especies contrapuestas entre sí, lo que equivale a reconocer que el fundamentalismo (que se rechaza) no es unívoco. El actual papa Francisco, tras su visita a Turquía (noviembre de 2014) pide que no se asocie a los musulmanes con la violencia yihadista (lo que equivale a un reconocimiento de esta corriente terrorista como un fundamentalismo). Y esto sin perjuicio de tener en cuenta las actitudes no violentas de los musulmanes (pero porque ellos no serían siempre fundamentalistas): “Yo creo sin duda que no se puede decir que todos los musulmanes son terroristas, no se puede, como tampoco se puede decir que los cristianos son fundamentalistas. Porque también entre los nuestros (concluye el papa Francisco) tenemos fundamentalistas.” No parece evidente que el papa Francisco incluya a la violencia en los fundamentalismos.

2. Criterios formales y criterios materiales para clasificar los fundamentalismos religiosos

La dificultad primera en la que nos encontramos es la de establecer los criterios de clasificación.

Como primer criterio de clasificación tomaremos la distinción entre los criterios de orden material y los criterios de orden formal.

Consideramos como criterios materiales de clasificación a todos aquellos que tengan que ver con la materia misma de las morfologías susceptibles de orientación evolutiva fundamentalista. Como criterios formales de clasificación consideraremos aquellos fundamentalismos que, cualquiera que sea su materia, se asemejan según tipos de comportamiento que puedan definirse en el proceso de transformación o evolución de una morfología dada en un fundamentalismo definido.

Por lo demás, los criterios materiales pueden ser tomados de muy distintos lugares, tales como lugares geográficos (religiones orientales, africanas, melanesias...), o como lugares tecnológicos (“profanos”, es decir, al margen del templo), o como lugares nematológicos (ideológicos, teológicos, doctrinales), o como lugares sociológico políticos (religiones aristocráticas, religiones populares...). También pueden alcanzar la condición de criterios materiales algunos criterios que, a un cierto nivel genérico, se presentan como formales (por ejemplo, el criterio de distinción entre relaciones sinalógicas y relaciones diairológicas) porque si la unidad entre diversas morfologías dadas pretende fundarse en conexiones sinalógicas (por ejemplo, dinásticas, de estirpe, o bien de géneros plotinianos), tal unidad sería de hecho *material* y

no formal (“los heraclidas son del mismo género no tanto porque compartan distributivamente rasgos comunes, sino porque descienden de un mismo tronco”). Los debates en torno a la estructura del Entendimiento y el Agente universal (sobre si el entendimiento agente universal tiene la unidad de la sustancia primera individual aristotélica, o bien la unidad de una esencia o sustancia segunda, es decir, el debate entre los averroístas y los tomistas) tienen que ver con esta cuestión.

Utilizaremos los siguientes criterios materiales, atendiendo tanto al *cuero* de las religiones como al medio-entorno en el que el *núcleo* de una religión adquiere figura diferenciada respecto de otras religiones.

Como criterios materiales de clasificación de las morfologías seasmáticas y, en su caso, de los fundamentalismos correspondientes, tomaremos tanto aquellos que se derivan de la doctrina del materialismo filosófico relativa a los *géneros de materialidad* (M₁, M₂, M₃) cuanto a la doctrina del *espacio antropológico* (eje circular, eje radial y eje angular). Estos criterios se cruzan tanto a propósito del cuerpo de las religiones (templos, sacerdotes, fieles, rituales, dogmática) como a propósito de su curso evolutivo (religiones primarias, secundarias y terciarias).

Si entendemos la religión “en sentido antropológico” como un proceso evolutivo, carecerá de sentido cualquier intento de análisis del material religioso tratado “en sí mismo”, como algo independiente de las fases de su curso (como cuando Plutarco decía: “Podéis visitar cualquier ciudad, aldea o poblado humano y encontraréis allí cosas muy diversas, pero siempre hallareis en ellas un templo”).

Los criterios materiales que vamos a utilizar tienen que ver con la interacción sinalógica entre morfologías seasmáticas o no seasmáticas, de la cual interacción surgirán, en su caso, suponemos, los fundamentalismos correspondientes.

Si nos atenemos a la clasificación de las religiones que, según su curso evolutivo, como evolución de su “esencia”, tuvimos en cuenta en *El animal divino*, el planteamiento de la cuestión ha de ser muy distinto del habitual.

En efecto, cuando tenemos en cuenta la clasificación de las religiones según el criterio de su curso evolutivo (religiones primarias, secundarias y terciarias), tendremos también que desechar, como sinsentido, la costumbre de tomar a la religión, en general, como sujeto de atributos universales o lisológicos (por ejemplo: “la religión es el conjunto de reacciones que los hombres despliegan ante los enigmas del Universo”), porque la pregunta debe descomponerse según las fases del curso evolutivo de la religión, preguntando por ejemplo: “¿A qué fase de la religión corresponden estos pretendidos atributos universales?”

Otro tanto haremos cuando tomemos a la religión como sujeto de relaciones universales (por ejemplo:

“religión y arte”, o bien, “religión y ciencia”). Habrá que preguntar de inmediato, ¿a qué fase de la religión van referidas tales relaciones? Pues parece evidente que las relaciones de las religiones primarias con las ciencias positivas han de ser nulas, o en todo caso de orden enteramente distinto a las relaciones que las religiones terciarias puedan mantener con las ciencias.

En particular, el peligro de hablar de la religión, en general, como si fuese un término lisológico unívoco, y no como un término equívoco, aunque no disparatado, es muy grande por cuanto nos pone en el borde del sinsentido. La situación se agrava cuando nos decidimos a especificar esas generalidades universales atendiendo a la clasificación según las fases de su curso evolutivo, puesto que las relaciones y las conexiones entre estas fases pueden pertenecer a la *esencia* de la religión (remitimos a *El animal divino*, 2ª ed., 1996, cap. 5, págs. 106-114).

Pero cuando hablamos de la religión, en general, parece evidente que los atributos o relaciones generales debieran aplicarse distributivamente a cada fase, sobre todo cuando nos referimos al origen de la religión en el sentido habitual de la llamada Antropología filosófica. Puesto que es evidente que la cuestión del origen dice referencia ineludible a las religiones primarias, y las cuestiones genéticas son, cuando nos referimos a un campo evolutivo (como ocurre con la Embriología biológica) inseparables de las cuestiones de estructura.

Y sin embargo, una muy larga tradición (que todavía mantiene su influencia entre quienes se preocupan por los problemas filosóficos que suscitan las religiones) tiende a plantear la cuestión de los orígenes de la religión –tanto si su perspectiva es fenomenológica como si es histórica, o como si su perspectiva es simplemente vulgar, la propia del ensayista literario– desde la perspectiva psicologista de la experiencia religiosa de personas individuales, sobre todo si estas personas son fundadoras de religiones, o creadores de teorías generales de la religión, o de ambas cosas a la vez. Escogemos unos ejemplos:

3. Adán y Eva ante Dios

Como primer ejemplo tomaremos al redactor del *Génesis* bíblico –que suponemos, desde luego, no fue Moisés (aunque no sea más que porque el *Génesis* contiene el relato de la muerte de Moisés, como ya lo señaló Benito Espinosa en su *Tratado teológico político*).

El *Génesis*, en efecto, no se limita a plantear la cuestión del origen de la religión supuesto ya dado el hombre; va aún más atrás, y nos habla del origen del propio hombre, destinado a ser “religioso por esencia”. Dice el autor sagrado en el capítulo 2:7 (después de haber contado cómo Yahvé fue creando a lo largo de los grandes siete días todo lo que había en el Mundo cuando todavía “no había hombre que labrase la tierra”): “Formó

pues el Señor al hombre del barro de la tierra, e inspiró en su rostro soplo de vida (*spiraculum vitae*) y fue hecho hombre en alma viviente”. Y en el versículo 15 añade: “Tomó pues el Señor al hombre y puso en el paraíso del deleite, para que lo labrase y lo cuidase”.

Esto quiere decir, en hermenéutica literal de la Vulgata, que el autor del *Génesis* ofrece, como escenario de la primera relación del hombre con Dios (es decir, como origen de la religión) a un lugar en el cual un hombre individual (Adán, que aún no sabía su nombre, v. 19), antes de que Eva hubiese aparecido, tuvo ya una “experiencia” de la presencia de Dios. La hermenéutica se encuentra aquí con una ambigüedad insuperable: ¿puede decirse que Adán, antes de Eva, había visto ya a Dios, es decir, que era un hombre, o que sólo cuando Eva fue formada de la costilla (v. 22), Adán fue verdaderamente hombre (v. 23), aunque en estado primitivo, pues ambos, Adán y Eva, estaban desnudos y no se avergonzaban (v. 25)? El autor del relato de este capítulo del *Génesis* se mueve en la ambigüedad sobre si Adán era ya hombre individual antes de Eva o sólo comenzó a serlo en su estado social del matrimonio con Eva, o incluso acaso, cuando comieron las manzanas prohibidas y “fueron abiertos los ojos de entrambos, echando de ver que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se pusieron delante” (cap. 3, v. 27).

Dejando de lado las ambigüedades que el relato plantea a las feministas de nuestra época, nos mantendremos en la ambigüedad entre el hombre individual y el hombre social. La religión, ¿aparece (según el Pentateuco) en la experiencia del hombre individual (Adán ante Dios) o en la experiencia de un hombre ya “socializado”, gracias a una relación con Eva, que le permite verse en su diferencia con los animales, para no avergonzarse entre ellos en cuanto “mono vestido”? En ningún caso, aunque el criterio del *Génesis* hubiera puesto a Adán en sociedad, se seguiría de este criterio la consideración de cada miembro como una persona individual, al menos en el momento de tomar decisiones (aún cuando la ambigüedad subsiste: el autor del *Génesis* insiste en que Adán y Eva son de la misma carne, v. 24).

Al margen de la psicología humana interindividual, hay otro escenario (cap. 3:1) en el cual el autor del *Génesis* introduce una conexión tan importante como la que estableció en los escenarios anteriores (Dios/Adán y Adán/Eva): es la conexión de Eva con un animal numinoso, la serpiente, sin que Eva se extrañe de oírle hablar: “Pero la serpiente era más astuta que todos los animales de la tierra que había hecho el señor Dios. La cual dijo a la mujer: ‘¿Por qué os manda Dios que no comieseis de todo árbol del Paraíso?’”

Concluimos: el autor del *Génesis* parece encontrar un tipo de relación entre los hombres y las personas (animales que hablan) no humanas distintos de las relaciones teológicas entre las personas hechas por Dios.

4. Hayy, el filósofo autodidacto, ante Dios

Como segundo ejemplo, carente de la pureza propia del psicologismo, tomaremos a Hayy porque ahora el sujeto humano establece su conexión con Dios desde su estricta individualidad personal, que se mantiene “incontaminada” con otras conexiones interpersonales, pero en sociedad con un animal, la gacela que lo alimenta.

Ahora no es un escritor hebreo (el redactor del *Génesis*) sino un musulmán, Abentofail de Guadix (1110-1185), autor del célebre relato conocido en español como *El filósofo autodidacto*. El autor de este libro, a diferencia del autor del *Génesis*, ya no nos presenta a un hombre individual, Adán, creado por Dios a partir del barro de la tierra, sino a Hayy, que nació por generación espontánea en una isla desierta situada al parecer en el mar Índico.

Hayy es la encarnación poética de la persona humana como sustancia aristotélica, libre de todo lazo con otras personas. Es una sustancia que *reflexionando* por sí misma, sin ayuda de nadie, llega al conocimiento de la Teología natural (la de Aristóteles, se supone), a los principios de la religión (principios que sin embargo Aristóteles no pudo reconocer dada su concepción “autista” del Acto Puro).

Por ello cabe afirmar que el Hayy de los musulmanes es el mejor arquetipo del islamismo, frente al Adán de los judíos y cristianos. Y no tanto el Adán mosaico, sino el Adán cristiano, porque el Hayy musulmán es un hombre que puede existir al margen de las demás personas humanas (a la manera como la persona de Alá existe al margen de cualquier otra persona divina), mientras que el Adán cristiano sólo puede existir “coexistiendo” con Eva y con sus hijos, a la manera como la persona divina de Cristo, encarnación de la segunda persona de la Trinidad, sólo puede existir coexistiendo con la primera persona, el Padre, y con la tercera persona, el Espíritu santo.

Por ello también, mientras que el Adán cristiano puede tratar directamente con Dios, el Hayy musulmán, en su sublime soledad antropológica, sólo puede comunicar con los ángeles, y esto tras arduos trabajos (hasta los cuarenta años Hayy no logró la unión mística con el Entendimiento agente).

Por ello la “dignidad del hombre”, entre los humanistas cristianos (fray Luis de León o Pérez de Oliva) tiene su mejor expresión en la posición que atribuyen al hombre en la *Scala Naturae*. Una posición superior a la que corresponde a los querubines y serafines, o al Entendimiento agente, superioridad derivada de que Dios padre creó a Adán como cabeza de la estirpe de un hombre, Jesús, destinado a la unión hipostática con la Segunda Persona de la Trinidad.

Desde este punto de vista hemos creído oportuno decir, en otra ocasión, que la idea de la “dignidad del

hombre” de los humanistas cristianos del Renacimiento estaba sobre todo dirigida contra los musulmanes: Hayy sólo comienza a hablar cuando Assal, que ya había recibido por *revelación* su sabiduría teológica, llega a la isla buscando también la reflexión solitaria. Hayy y Assal deciden abandonar la isla desierta y tras volver a otra isla habitada por hombres, la isla gobernada por Salamán, quieren extender su sabiduría a los otros hombres, comenzando por los súbditos de Salamán. Pero su proyecto no logra eco alguno, por lo que los solitarios Hayy y Assal deciden volver a su isla desierta.

5. Ejemplos “científicos”

Nuestro tercer ejemplo lo tomamos del relato del gran filólogo U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, que nos habla de cómo un individuo humano (un primitivo, o él mismo) puede encontrarse al paso con un dios: “Cuando en la floresta salvaje encuentra el hombre un oso o una cabra montés o una cierva, esto solo pueden ser bestias montaraces, pero su aparición le llena a veces al hombre de espanto: aquello no es un oso, no era una cierva, sino un dios”. Yo mismo —añadía Wilamowitz— he tenido una epifanía suya [del dios Pan] cuando, cabalgando en un desfiladero de la Arcadia vi aparecer de pronto, sobre mi cabeza, entre las ramas de un árbol, un solemne macho cabrío.

No podríamos terminar sin referirnos a la obra de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), que ha sido el modelo, si aceptamos la opinión de K. Kung, para los estudios de psicología religiosa. James pretendió, sin duda, determinar los contenidos universales de la experiencia religiosa, basándose en análisis de personas religiosas, muchas de ellas santas, de la Iglesia católica (como Santa Teresa de Jesús, San Pedro Alcántara, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Luis Gonzaga), o de personas de otras confesiones.

James prescinde de los contenidos dogmáticos para atender a los puros sentimientos subjetivos y, muy particularmente, a un supuesto “sentimiento de realidad”, de “presencia” (similar acaso al “sentimiento de presencia de Jesús” que García Morente habría experimentado en 1937, exiliado en París, y que analizó el padre Iriarte).

Pero, ¿acaso la psicología de la religión, en el sentido de James, muy próxima, por cierto, a la fenomenología de la religión de estirpe husserliana (Gründler, Hessen...) puede prescindir de los “contenidos dogmáticos objetivos” para dar cuenta del sentimiento religioso, como si el núcleo y la esencia de la religión hubiera que ponerlo en sus *vivencias psicológicas* independientes de la dogmática?

Nuestra opinión es totalmente adversa. La experiencia religiosa no es la experiencia original (en su caso, primitiva), puesto que, por de pronto, habrá que esperar a la conformación de esas personas individuales que sólo pueden constituirse en un marco social dado (remitimos a nuestro libro *Cuestiones cuodlibetales*, Mondadori 1989, cuestión 7, “Espiritismo y religión”).

6. Clasificaciones de la religión según el estadio de su curso de desarrollo

Teniendo en cuenta la división de las religiones según su estado en el curso de su desarrollo, tendremos en cuenta:

A) Religiones primarias, las que se mantienen en la época de la evolución del *Genus homo* de Linneo (*presapiens* y *sapiens*), en la cual los hombres se mantienen en estado de salvajismo (para decirlos con los clásicos de la Antropología, aún saltando por encima del interdicto de Lévi-Strauss: “salvaje es el que llama a otro salvaje”). Es la época del paleolítico inferior, del chelense o del musteriense, y comprende un intervalo de unos 60.000 años. Sin perjuicio de que esta situación histórica (prehistórica) descarte la posibilidad de encontrarnos con religiones primitivas en épocas históricas, por ejemplo, en el siglo III del Imperio Romano. Al menos si nos atenemos a las descripciones que A. Loissy ofrece de los cultos mitraicos, que no serían otra cosa sino meras reliquias paleolíticas, aunque se presenten como una religión emergente y pujante (Loissy cita a Renan, que en su *Marco Aurelio* había escrito: “Si el cristianismo hubiera sido detenido en su crecimiento por alguna enfermedad, el mundo hubiera sido mitraísta”). Loissy comparaba el recinto mitraico más sagrado con las cavernas (en las que cabían 50 o 100 personas) en las que pueden aparecer leones o cuervos. Loissy califica este escenario de salvaje (“comparable a los rituales australianos”). Y habla de muchos rituales mitraístas en torno al ritual central, el sacrificio del toro, cuya sangre se derramaba en la cripta sobre las cabezas de los asistentes, a modo del bautismo cristiano.

En otras ocasiones hemos mostrado nuestra extrañeza ante la costumbre que tienen ilustres antropólogos de comparar las cuevas del Cantábrico (como lugares en los cuales se reunían habitantes de cavernas “sufragáneas”) con las iglesias cristianas católicas, cuando el término de comparación más exacta serían los mitreos del helenismo.

B) Las religiones secundarias (que cabría poner en correspondencia con las religiones de la barbarie, en el sentido de Morgan o de Tylor) aparecerán como resultados de factores tan objetivos como puedan serlo

la domesticación de los animales o la aniquilación de la fauna del Pleistoceno.

C) Las religiones terciarias aparecerían como resultados de la “revolución urbana”, en el sentido que Gordon Childe dio a este concepto. Ahora prevalecerán los componentes antropológicos del numen, porque los númenes tienden a concebirse como humanos en su calidad de “dominadores de los animales”. La acción de los filósofos presocráticos habría logrado la eliminación completa del zoologismo y del antropomorfismo de los númenes, preparando las transformaciones de religiones teológicas en religiones terciarias organizadas en torno a un dios incorpóreo, invisible e intangible (al modo del Dios de Aristóteles). En la fase terciaria de las religiones dará comienzo el proselitismo teológico de algunas religiones terciarias que se orientarán necesariamente hacia el fundamentalismo.

7. Diversas fuentes de los fundamentalismos religiosos

La clasificación de las religiones según la saturación dominante que ellas alcanzan en cada uno de los ejes del espacio antropológico sería de este tipo:

I) Religiones cuya proyección predominante tendría lugar en el eje circular, y tanto si los sujetos personales son individuos como si son grupos de sujetos.

II) Religiones cuya proyección predominante tiene lugar en el eje radial (Etna, Sol, Luna), aunque estos lugares estén intercalados con conexiones angulares.

III) Religiones cuya proyección predominante tenga lugar en el eje angular (serpientes, bisontes, osos, tigres con dientes de sable, &c.); también supuestos extraterrestres que han sustituido en la mitología a ángeles, demonios, querubines o serafines de la época medieval.

En cuanto a las fuentes formales de los fundamentalismos distinguiremos:

A) Fundamentalismos cósmicos, cuando sus proyecciones van referidas al *Mundus adspectabilis*.

a) Fundamentalismos encapsulados, como transformaciones fundamentalistas de una morfología religiosa dada que, por motivos precisos (que habrá que determinar en cada caso) reorienta su proceso aislándose de las morfologías religiosas de su entorno, “replegándose sobre sí misma” y “progresando” en solidez, complejidad y coherencia. El fundamentalismo religioso norteamericano (el *The Fundamentals*) fue claramente, en principio, un fundamentalismo encapsulado que no buscaba tanto el proselitismo o la interacción con otros fundamentalismos, cuanto el *regressus* a sus propios principios.

El encapsulamiento fundamentalista de una morfología religiosa dada puede tomar la forma de la sustitución de un componente definido de la morfología por otro alternativo de la misma morfología. Por ejemplo, en el cristianismo, los componentes en conflicto fueron Dios y Jesucristo. El conflicto no trataría tanto de eliminar a uno de las partes en beneficio de la otra, sino en subordinar (como fundamental) la una a la otra. La posición de Pascal, a la que ya nos hemos referido (“Sólo conozco a Dios a través de Jesucristo”) expresa claramente el fundamentalismo de Pascal dentro del cristianismo.

Ya en la época del auge, en la Europa católica, de Santo Tomás, Boccaccio ofreció la parábola de los tres anillos, que Lessing incorporó en su *Natham el Sabio*. Lessing utiliza la parábola de los anillos con intención claramente fundamentalista-teológica-ilustrada (Dios, el del deísmo, que es lo común a las tres religiones del libro).

W. Schmidt también partió de un fundamentalismo teológico al suponer que en las religiones primitivas, lo decisivo era la idea de Dios tomista, demostrado por los primitivos a partir de argumentos similares a las cinco vías de Santo Tomás.

b) Fundamentalismos abiertos, que constituyen el caso de las morfologías religiosas que orientan su crecimiento en sentido proselitista, tratando de reabsorber otras morfologías religiosas de su entorno.

B) Fundamentalismos metacósmicos, cuando se proyectan más allá del *Mundus adspectabilis*, intencionalmente al menos, toman contacto con un reino metafísico, el reino de la ontología general.

§3. Fundamentalismo religioso-soteriológico

1. Religiones soteriológicas

Puede afirmarse, según lo dicho, que la mayor parte de los fundamentalismos religiosos tienen algún componente soteriológico, es decir, salvacionista. Lo que no quiere decir que todas las religiones sean salvacionistas, así como tampoco que todas las religiones sean fundamentalistas (al margen de si sean o no soteriológicas).

La clave de esta cuestión reside en el concepto de salvación (*sotería, soter*). El objetivo de un proyecto de salvación puede ser muy diverso. “Un médico vale por cinco hombres”, dice Homero, pero ¿por qué? Podría responderse: porque cura las heridas que la batalla produce en los combatientes, y por ello el médico les permite volver al combate, es decir, les salva como soldados. El médico es *soter*, salvador de las heridas, y no tanto salvador de la muerte, puesto que ningún

médico puede resucitar al soldado caído en el combate. También puede ser llamado salvador el político que logra mantener la continuidad de un reino o de una dinastía. El Tolomeo I de Egipto, que ya hemos citado, fue reconocido como Tolomeo soter, el salvador, porque logró mantener la dinastía de los Lágidas en Egipto, después de la muerte de Alejandro Magno (de quien Tolomeo era hermanastro).

¿Qué tiene que ver la religión con la soteriología? Podría ensayarse la hipótesis de que las religiones, precisamente cuando evolucionan hacia el fundamentalismo, asumen la condición soteriológica. Y aquí estaría la clave de la asociación entre el fundamentalismo religioso y el *fanatismo*, en su sentido más amplio. Fanatismo tiene que ver, como es sabido, con *fanum*, templo. Fanatismo es, en sus términos generales, podría decirse, la exaltación (acaso gremial, es decir, procedente del gremio sacerdotal) de templo y de sus contenidos a la condición de valor supremo. Ahora bien, esta exaltación puede evolucionar según las dos fórmulas de las que ya hemos hablado: la primera es la que tiende a mantener encapsulada en el templo a la religión; la segunda fórmula es la abierta o expansiva, por tanto la más conocida por quienes viven fuera del templo, los profanos. Puesto que ahora ocurre como si el fanatismo (como exaltación suprema de los valores del templo) quisiera resolver en su *furor fanático* a los profanos, desbordando los límites de cada cabaña, celda o templos de otras religiones.

Ahora bien, quien supone que todas las religiones son fanáticas (sea según la forma encapsulada, sea según la forma abierta “imperialista”), en todo caso, soteriológicas, dejará sin efecto la distinción entre religiones no soteriológicas y religiones soteriológica, porque toda religión sería soteriológica.

¿Cómo decidir la cuestión?

2. Criterios para analizar la conexión entre religiones y soteriologías

Ante todo modificando la situación desde la que se planteó esta cuestión, a saber, la situación de quien presupone dada “la religión”, en general, y en función de la cual se levanta la pregunta: “¿La religión es siempre soteriológica, fanática, o no?”. Porque la religión, en general, es una idea lisológica, que borra, equaliza o neutraliza las diferencias esenciales que la evolución de las religiones van determinando, y al margen de las cuales sólo predicados lisológicos cabría atribuirles.

Ahora bien, si las religiones son, en cuanto religiones positivas –no como “religiones naturales”, idea que es sólo una interpretación de los “filósofos de la religión de la Ilustración”–, muy diferentes unas de otras, será imposible

establecer atributos generales. Las ideas ilustradas de la “religión natural”, como las ideas de “lenguaje natural”, “derecho natural”, “moral natural”, & “música natural” o “aviación natural”, equivalen al desconocimiento total de los componentes antropológico culturales de las religiones, que se nos ofrecen precisamente en las religiones positivas (correspondientemente en el derecho positivo o en el lenguaje positivo, o en la música positiva). Las concepciones de las religiones positivas como contenidos efectivos de las culturas humanas ya no podrán confundirse, como pretendió “la Ilustración”, con la “ideología reaccionaria”, frente a la “vanguardia progresista” de la confesión de fe del vicario saboyano de Rousseau.

Esta es la razón por la cual insistimos en subrayar la necesidad de alejarnos de los planteamientos generales, lisológicos, en realidad fijistas, es decir, antievolucionistas, para mantenernos en las especificaciones evolutivas de la religión (o del lenguaje, o del derecho, o de la música). Resolviendo siempre las cuestiones generales sobre la religión en las determinaciones del estado de su curso, a la manera como el anatomista no puede hablar en general de la estructura del cuerpo humano, sin diferenciar sus fases de cigoto, feto, niño, adulto o anciano.

Las religiones, como parte de una constelación cultural de límites mejor o peor definidos, no son en principio esferas deslindadas en el ámbito de la “constelación”. La conformación de un dominio religioso en el seno de una “constelación cultural” es una totalización de partes diversas a las que llamamos *morfologías*. Lo que llamamos religiones primarias, por ejemplo, son constelaciones constituidas por morfologías muy heterogéneas, pero interactuantes de algún modo. Por ejemplo, el *Homo sapiens*, en la época del auriñaciense, o el *Homo faber* de hace más de un millón de años, están vinculados a animales numinosos (serpientes, tigres, bisontes, osos...) y a conexiones peculiares entre ellos. Las relaciones numinosas comprenden tanto las relaciones del oso al hombre (en las cuales el oso numinoso se revela al hombre) como recíprocamente.

Y, desde luego, las religiones primarias difícilmente pueden llamarse soteriológicas respecto, por ejemplo, de los individuos operatorios que pretenden dominar a los animales y que constantemente sucumben ante los ataques de animales numinosos o no numinosos. En ningún caso las religiones primarias pueden llamarse salvadoras o soteriológicas por referencia a los individuos humanos que sólo tienen existencia en el grupo cazador-recolector. Figuras individuales que no están todavía separadas del grupo, sino integradas en él, e identificadas con los papeles que desempeñan en el grupo (tallistas de hachas, chamanes en trance, conservadores del fuego). Estos individuos no son aún personas; a lo sumo prefiguran a lo que más adelante

serán las personas teatrales que se disfrazan de pieles o máscaras para presentarse a los demás identificados con su papel. Y las religiones primarias no pretenden salvar estos papeles, sino a los sujetos que los encarnan.

El salvacionismo, aplicado a las personas sustantivas, difícilmente podemos encontrarlo en las religiones de las cavernas, por la sencilla razón de que allí todavía, suponemos, no hay personas. Tras la revolución neolítica o la revolución urbana los grupos se constituirán como sociedades políticas, aunque no sean desde el principio todavía sociedades de personas sustantivas, sino de sujetos adscritos a una tribu o a una ciudad.

3. “La ciudad antigua”, marco de las Olimpiadas

Estamos en los siglos XIII y XII antes de Cristo. El territorio de la actual Grecia continental se ha ido poblando por gentes que hablan modalidades del idioma griego, y que se han ido organizando como sociedades de familias, en pequeñas ciudades, como repúblicas, tiranías, aristocracias o democracias. Las familias de estas aldeas o ciudades poseen haciendas en el campo, y esclavos que las trabajan o atienden al servicio de estas familias en la ciudad. Dicho de otro modo: no están organizadas según el “modo de producción asiático” que describió Marx y que fue utilizado por muchos marxistas (incluyendo a Wittfogel o a Bharo) contra la Unión Soviética, acusándola de comunismo tártaro, concepto que se mantiene hoy próximo al llamado “modo de producción asiático”.

Un par de siglos después las pequeñas ciudades griegas se han desarrollado demográfica y tecnológicamente lo suficiente como para colonizar la tierra insular o continental desde el Este (Jonia, Creta) hasta el Oeste (la Magna Grecia). Todas estas ciudades despliegan formas de solidaridad ante la presión imperialista de los persas en el oriente y de los cartagineses en el occidente (la dicotomía constitutiva de los helenos se basa en la oposición entre griegos y bárbaros).

La expresión más conocida y eficaz de esta solidaridad, ante terceros, son las anficionías o ligas, y los juegos panhelénicos, ante todo los juegos olímpicos, pero también los juegos píticos (más literarios) o los nemeos (hípicos). Desde la hipótesis esclavista que suponemos cabe decir que los juegos olímpicos pudieron resultar de una política preventiva, de la previsión o prolepsis de una eventual conjuración de los esclavos de las diversas ciudades para, en connivencia con los bárbaros, caer sobre los helenos. Los juegos olímpicos pueden haber sido proyectados como un certamen panhelénico (al que no podían acceder los esclavos) en el que se demostrase que los ciudadanos bien entrenados de las repúblicas griegas dispusiesen de una fuerza y habilidad muscular capaz de disuadir a los esclavos de

un posible proyecto de alianza (modelo Espartaco) para caer sobre los griegos.

Los juegos olímpicos se inspiran en las confrontaciones poéticas que dieron lugar a los dioses olímpicos (los que se describen en el canto XIII de *La Iliada*), para hacer ver a los esclavos de la Hélade y a los bárbaros su poder, en el “interfaz” en el que pueden comunicarse con ellos, a saber, el de la confrontación muscular, el pulso, o la carrera, el salto, el lanzamiento de piedras o de jabalinas.

Los juegos olímpicos podrán considerarse entonces como juegos religiosos terciarios, puesto que Zeus, Apolo o Hércules son dioses; pero los dioses olímpicos descienden a los escenarios del teatro o del anfiteatro como personas teatrales (no sustanciales), para ayudar a los atletas.

Atletas que, como personas teatrales, con sus máscaras (*pros-ōpon*) se identifican con las máscaras y con arquetipos definidos.

Pero Alejandro Magno, que pretendió llevar a los griegos a un imperio universal circunvalando la Tierra (en el sentido del oeste europeo al este asiático, una vez traspasado el Indo y el Ganges), tuvo que abandonar su proyecto porque los oficiales y los soldados de su ejército, después de las penalidades sufridas en la marcha hacia el oriente, se plantaron y le obligaron a volver hacia sus ciudades de origen.

El imperio persa había quedado sin embargo fracturado. Los sucesores de Alejandro reorganizaron como pudieron su reino, pero poco a poco estos se irían incorporando al imperio emergente, el último imperio helenístico (todavía Julio Cesar lloró en Córdoba ante la estatua de Alejandro).

La época constituida por los siglos que siguen a la muerte de Alejandro es la época de la incorporación de los ciudadanos a dominios políticos más amplios y envolventes. Es la época en la que se irá conformando, con la aparición del cristianismo, un nuevo concepto de persona que ya no será la *persona teatral* de los anfiteatros, sino una *persona sustancial*, cuya figura se dibujaba en cierto modo al margen de la ciudad, como figura transversal a todas estas ciudades; incluso como figura trascendente al Cosmos, a la Naturaleza, una figura que se mantendrá ante un fondo trascendente, metacósmico. El dualismo antiguo (en el sentido de las “ciudades antiguas” de Fustel de Coulanges), griegos/bárbaros, irá siendo sustituido por el dualismo cristiano Naturaleza/Gracia, y, siglos después, por el dualismo Naturaleza/Cultura.

La nueva idea de persona sustantiva se moldeó en torno a la persona de Cristo salvador.

A *parte ante* la tradición más próxima a esta idea cristiana de persona sustantiva individual la encontramos

en el *Deuteronomio* judaíta (XV:7-8): “Si hay entre los tuyos un pobre, un hermano tuyo, en una ciudad tuya que va a darte el Señor, tu Dios, no endurezcas el corazón ni cierres la mano al hermano pobre. Aborda la miseria y préstale a la medida de su necesidad.” Israel Finkelstein, que cita este versículo en su conocido libro *La Biblia desenterrada*, lo comenta así: “...el libro del *Deuteronomio* contiene leyes éticas y disposiciones para el bienestar social sin parangón en ningún otro lugar de la Biblia. El *Deuteronomio* invita a proteger al individuo, a defender lo que hoy denominaríamos derechos y dignidad humanos”. Y aduce, como prueba arqueológica, el descubrimiento en 1960 de un fragmento de cerámica con una inscripción en hebreo excavada en una fortaleza del siglo VII a. C. (*Messad Hashavyahu*), en el cual se manifiesta la nueva actitud y los nuevos derechos recogidos en el *Deuteronomio*, que la revolución de Josías (el “rey fundamentalista” de Judá a cuyo trono accedió en 639 a. C.) había introducido. El texto está escrito por un siervo que, tras haber recogido la cosecha del campo de su señor, es sometido a humillación por su señor, que le roba la ropa y lo deja desnudo. “Se trata de una petición personal para que se observe la ley a pesar de la diferencia de rango social entre el destinatario de la demanda y el solicitante. Un requerimiento de derechos planteado por un individuo contra otro constituye un paso revolucionario que se aparta de la dependencia exclusiva del poder del clan tradicional en Oriente próximo.”

A *parte post* el consecuente más alejado de la idea cristiana de persona sustantiva individual podría estar representado por los musulmanes que se autoinmolan en un atentado terrorista, creyendo que la sustancia individual de su personalidad se diluye o se reabsorbe en alguno de los ángeles de los que habla la sura XXXV del *Corán*, o acaso el arcángel Gabriel o el Entendimiento Agente.

Cristo era la Segunda persona de la Santísima trinidad, y se había *encarnado* en un hombre. Por lo tanto Cristo, como persona única, tenía una naturaleza humana y otra divina, en contra de lo que los arrianos sostuvieron (más tarde los arrianos renacerían como musulmanes). Los apóstoles, sobre todo San Pablo, fueron extendiéndose, tras la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo, por todas las calzadas y rutas que Roma había abierto (“preparadas”, según Eusebio de Cesarea) y fueron recogiendo los anhelos de las personas sustantivas que habían ido resultando del choque de los siglos. Se enfrentaron con las leyes del Imperio, que declaraba divino al emperador, y obligaba a jurar por él a todas las personas teatrales de sus dominios.

¿Por qué los romanos, el imperio más tolerante de la historia, desencadenó las persecuciones contra los cristianos? Muchos cristianos (San Justino o Atenágoras) dijeron: “Porque somos ateos” (es decir,

porque no creemos en Zeus ni en Júpiter ni en Apolo ni en Marte). Pero, ¿acaso no había ya escuelas ateas tanto entre los atomistas o entre los escépticos en la Grecia incorporada al Imperio romano? No, porque lo que resultaba inadmisibile a los romanos era que gentes cristianas no reconocieran la divinidad del emperador. Basta leer, por ejemplo, las actas del martirio de San Policarpo de Esmirna, para darse cuenta de la perspectiva romana. Los emperadores romanos, los procónsules o los gobernadores veían que la negación de los cristianos a reconocer la divinidad del emperador equivalía a una objeción de conciencia respecto del ejército, y esto sí que comprometía el dualismo entre romanos y bárbaros.

Pero no fue sólo la predicación de los apóstoles; fueron las experiencias de tantos y tantos súbditos del imperio aquello que impulsó al emperador Constantino a reconocer al cristianismo como religión oficial. A partir de entonces –y sin perjuicio de que continuase la evolución de sectas, grupos y organizaciones diversas– la nueva idea de persona como sustancia definida en función de las personas divinas fue consolidándose. El cristianismo instauró, en la Ciudad de Dios agustiniana, la visión de la persona sustantiva, de carne y hueso, visión que la convirtió en religión salvacionista por antonomasia. Porque lo que la nueva religión pretendía salvar era a la persona de carne y hueso de la muerte. El cristianismo enseñaba no ya la inmortalidad del alma (como lo habían enseñado tanto los pitagóricos como los platónicos). Enseñaban sobre todo la resurrección de la carne, porque el propio Cristo había resucitado, y Cristo, no por ser divino, dejaba de tener carne (aunque esta fuera transformación en su cuerpo glorioso o en la eucaristía).

4. La “Ciudad de Dios”

El Imperio de Constantino y de Teodosio I todavía subsistió un siglo más. Pero las invasiones de los bárbaros del norte (empujados por las ordas de los hunos asiáticos) fragmentaban la unidad teórica del Imperio de Occidente. Ocuparon el campo los reinos sucesores, los señores feudales, los bagaudas, los invasores germanos y después, los arrianos y los invasores sarracenos. La Iglesia romana contribuyó a salvar lo que pudo de la vida en las villas, conventos o ciudades; los obispos cooperaron con los funcionarios municipales o provinciales.

La persona sustancial experimentó distorsiones muy diversas: docetas, arrianos, musulmanes, adopcionistas, &c. Enfermedades, epidemias, hambrunas, harían volver constantemente al dualismo entre la Naturaleza corrompida por el pecado y la Gracia santificante. Uno de los testimonios más señalados de este modo de ver la Naturaleza nos lo ofrece la *Miseria del hombre* de Lotario de Segni, futuro papa Inocencio III (1198-1216).

La transformación de una religión soteriológica en una soteriología arreligiosa: el Movimiento olímpico

1. Los tres siglos primeros del Imperio romano

El Imperio romano fue reabsorbiendo en su cuerpo político a las diversas partes que habían resultado de la fragmentación del Imperio de Alejandro (Imperio organizado como una suerte de confederación de ciudades). “Todo el mundo” conoce la fórmula que Virgilio (*Eneida* VI, 857) acuñó para describir el proyecto imperial de Augusto: “Tu regere imperio populos, Romane, memento.”

Durante sus tres primeros siglos (desde Augusto hasta Constantino) el Imperio romano irá completando el limes de su esfera de acción, el limes que le separaba de los bárbaros del norte, del este y del sur: Hispania, Galia, Mauritania, Britania, Dacia, Mesopotamia. El derecho romano irá acuñando la idea de persona individual, como sujeto de derechos civiles y de los derechos de gentes; idea conformada en principio a partir del modelo teatral de persona que los cristianos heredarán del imperio en su primer concilio ecuménico, el Concilio de Nicea, convocado y presidido por el propio Constantino el Grande. Y transformando la “idea teatral” de persona en la idea de persona sustantiva, tomando como modelo a Cristo salvador, cuya única personalidad divina envolverá sustancialmente al individuo de carne y hueso, Jesús de Nazaret, hijo de María virgen. El Concilio de Nicea rechazó a Arrio, como herejía corrosiva de la propia fe cristiana. El concilio de Éfeso rechazó la herejía de Nestorio, que reconocía dos personas en Cristo, la humana y la divina; y defendió la unidad de la persona de Cristo, sin perjuicio de reconocerle dos naturalezas.

En los primeros lustros de la dinastía de los Julios, en el tiempo del emperador Tiberio, había nacido Jesucristo. Y Cristo fundó la que consideramos como religión soteriológica por antonomasia, el cristianismo (denominación que comenzó a utilizarse en Antioquía, en tiempo de San Pablo, pero que muy pronto se hizo universal).

Decimos “por antonomasia” porque aquello que Cristo vino a salvar fueron las personas sustantivas de carne y hueso, no meramente personas trágicas (para hablar, a través de la máscara de los actores, como sería el caso del actor Ginés en tiempos de Galerio) o personas teatrales; todavía el emperador Augusto al morir dijo, según cuenta Suetonio: “La comedia ha terminado. Aplaudidme”. Personas de carne y hueso cuya naturaleza se concibió como quebrantada por el pecado original. El pecado que determinó la caída de los primeros padres desde el reino de la Gracia hasta el reino de la Naturaleza.

2. Soteriologías religiosas y soteriologías políticas

Sin embargo, acaso sea más fácil delimitar la soteriología respecto de una religión que la religión respecto de una soteriología. Sobre todo teniendo en cuenta que las grandes soteriologías religiosas suelen estar tan involucradas en soteriologías políticas que resultan ser prácticamente inseparables. El salvacionismo cristiano, que ya había avanzado en medio de las persecuciones imperiales, en los tres primeros siglos del imperio de Augusto, sólo encontró su cauce histórico eficaz con la conversión de Constantino. Acaso la mejor imagen de esta involucración nos la ofrece Eusebio de Cesarea en el libro I de la *Vida de Constantino*, y sin que tal imagen pueda reclamar el estatuto de una verdad histórica. Eusebio sugiere que Constantino quería, desde joven, honrar al mismo dios de su padre, Constancio Cloro; pero este dios era algo así como el dios estoico de Cleantes, el Sol. Al menos esto es lo que defienden los que mantienen el heliolatrismo del padre de Constantino el Grande.

Pero según Eusebio de Cesarea (libro I, 28) Constantino, en los días del puente Milvio, vio al atardecer con sus propios ojos, y como superpuesto al Sol, un trofeo en forma de cruz (el lábaro), que llevaba una inscripción: “Con este venceremos”. La visión sobrecogió a él y al ejército.

Por la noche y en sueños Constantino vio a Cristo hijo de Dios con el signo que apareció en el cielo, y lo tomó como emblema de las futuras batallas (tras consultar con los iniciados en las doctrinas, según dice Eusebio I, 32). Podríamos concluir que el *caudal religioso* soteriológico “Cristo hijo del Padre” había encontrado un *cauce político* soteriológico, el imperio monárquico como único remedio para salvar la unidad del Imperio. Lo que comportaba a su vez la unidad de la fe cristiana, incompatible con Arrio (a quien sin embargo Eusebio profesaba la mayor de sus simpatías). Una unidad cuya urgencia pudo entenderse como inaplazable cuando presenció el acto de la apertura del concilio de Nicea el 30 de mayo del año 325. Y tras el discurso de salutación, Constantino logró que al menos se aceptase unánimemente la fecha de la festividad del Salvador. Sabía que la salvación de las almas era inseparable de la salvación del imperio mismo.

3. El martirio de San Policarpo de Esmirna

Los discípulos de Cristo, los apóstoles, gracias a las calzadas romanas, propagaron la gran noticia de la resurrección de Cristo, crucificado, muerto y resucitado, por todo el imperio romano. Pero al menos oficialmente el Imperio recibió las noticias con gran recelo. De hecho se desataron terribles persecuciones sistemáticas contra los cristianos. Tomemos, casi al azar, el acta del martirio

de San Policarpo, obispo de Esmirna, del que acabamos de hablar, quemado vivo en el estadio de esta ciudad el 25 de abril del año 155. Policarpo había cumplido ya los ochenta años; había hecho un viaje a Roma y a la vuelta a su ciudad se le informa de que el procónsul ha preguntado por él para interrogarle. Sabe lo que le espera y no busca la inmolación (tan frecuente entre bonzos, budistas y después musulmanes talibanes). Policarpo comienza por esconderse en la finca de un amigo, y poco después cambia hacia otra finca más discreta, en la montaña. Pero muy pronto es localizado y tras varios episodios se le lleva al estadio, en el cual los gladiadores solían luchar entre sí o con las fieras, manteniendo de un modo mucho más bárbaro que sus precursores helénicos la tradición griega de los juegos olímpicos. “Apenas hubo entrado en la arena... presentado ante el procónsul, confesó a Dios de todo corazón y despreció los mandatos del juez.” El procónsul trataba de hacerle pronunciar alguna blasfemia [contra los dioses romanos] y le decía: piensa al menos en esa tu edad, si es que desprecias todo lo demás que hay en ti. Tu vejez no ha de resistir los tormentos que espantan a los jóvenes. Debes jurar por César y por la fortuna del César; además arrepentirte y decir “¡Mueran los impíos!”... Policarpo, dirigiéndose al cielo dijo, “¿mueran los impíos?” El procónsul insistiendo más le dijo: “Jura por la fortuna de César y desprecia a Cristo.”

Policarpo no accede: “¿Cómo puedo odiar a quien he dado culto, a quien tuve por bueno, a quien siempre desee me favoreciera, a mi emperador, el salvador de salud y gloria?”... El pregonero proclama por tres veces en la arena: “Policarpo ha confesado que siempre ha sido cristiano”... Furioso de ira, todo el pueblo de judíos y gentiles que habitaban en Esmirna vociferaron entonces: “Este es el maestro de Asia, el padre de los cristianos, el destructor obstinado de nuestros dioses y el violador de nuestros templos”. Piden al axiarca Filipo que le suelte un león furioso; responde que no tiene poder para ello una vez terminado el tiempo del espectáculo. Entonces, por común y unánime consentimiento de todos [diríamos hoy, democráticamente], sentenciaron que Policarpo fuera quemado vivo... Entonces el pueblo voló a los baños y talleres a buscar madera y preparar la pira. “En cuanto al cuerpo mismo, como grato pan cociéndose, o fundición de otro y plata que brilla con hermoso color, recreaba la vista de todos.”

Los procónsules, los gobernadores, intentaron salvar la vida de los mártires: les bastaba con jurar al César: Trajano incluso ha establecido –en su famosa carta a Plinio el Joven– que si alguien vive como cualquier otro ciudadano, sin cometer delito, que no sea investigado. Otra cosa es si se declara ateo, es decir, si no cree en los dioses de la ciudad, entre ellos Cesar, si no jura por ellos lo que le incapacita para entrar en las legiones. Entonces se procederá contra él.

No cabe duda de que la conducta, durante siglos, de decenas de miles de mártires (¿acaso sólo 2.100 mártires?), lejos de detener el desarrollo de la buena nueva contribuyó a su lenta pero sólida expansión. Y cuando Constantino el Grande, supersticioso sin duda, atribuyó su victoria en el puente Milvio a la cruz que apareció en el Cielo, y se convirtió al cristianismo, todo comenzó a cambiar (aunque solo hasta Teodosio comienzan las persecuciones contra los dioses y templos paganos). Muchos romanos siguieron desde luego apegados a sus dioses. Pero en poco tiempo estos dioses quedaron circunscritos a las aldeas, a los poblados más alejados de las ciudades, en donde vivían los cristianos (mientras que en las aldeas vivían los paganos).

En 369 el emperador Teodosio renunció al título de pontífice Máximo. En el 380 da el edicto de la religión oficial, y toma disposiciones contra los templos paganos. Y sobretodo acepta la excomunión que San Ambrosio, el arzobispo de Milán, había fulminado contra él por su crueldad en la masacre de Tesalónico (Teodosio tuvo que permanecer varios días sin poder entrar en el templo y con ello reconoció que el emperador de Roma tenía, por encima de su autoridad, a la Iglesia, como siglos después tuvo que reconocerlo en Canosa el emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico).

4. La demolición del Imperio romano y su transformación en los “reinos sucesores”

Es cierto que la expansión del cristianismo, como religión salvadora, no es efecto exclusivo de las disposiciones imperiales o de la predicación apostólica, o del contagio de los ciudadanos romanos con otros cristianos. Fue un efecto de la propia evolución social de la ciudad antigua, de las crisis económicas del imperio, de la presión de los bárbaros germanos que van perforando el limes, para infiltrarse en él. Por otra parte el imperio se había ido desplazando hacia el oriente, hacia Bizancio, hacia Constantinopla. En 395 el Imperio quedará escindido administrativamente en dos hemisferios: el hemisferio occidental (que tiene su centro en Roma) y el oriental (cuyo centro estará en Bizancio).

Alarico, ya cristianizado, entra en Roma y la saquea en el 410. Muchos romanos pueden volver a ver a los cristianos como bárbaros. Tras el saqueo de Roma por Alarico, Volusiano duda de que los cristianos puedan mantener en pie a Roma. Para recomponer de algún modo el esquema eusebiano de la continuidad entre Roma y la Iglesia, San Agustín escribe *La Ciudad de Dios*, y marca el criterio que, durante siglos, presidirá a los reyes sucesores, generalmente enfrentados entre sí.

El último emperador, Rómulo Augústulo, desaparecerá cuando Odoacro, jefe de los hérulos, sea

proclamado rey de Italia el 23 de agosto de 476. Sin embargo Teodorico, el ostrogodo, llamado a destronar a Odoacro, todavía asumirá su título a través del emperador Zenón de Bizancio.

“La ciudad de Dios” seguirá envolviendo cada vez del modo más ceñido a la ciudad terrena. El nuevo dualismo Gracia/Naturaleza irá sustituyendo al dualismo Griegos (romanos)/Bárbaros de la antigüedad. El imperio romano de occidente se irá fragmentando en reinos sucesores, lo que no impedirá que los suevos, por ejemplo, en los tiempos de Walia, se declaren tributarios de Honorio, y el mismo Walia le devuelva a su hermana Gala Placidia. Asesinado Ataulfo, Walia entrará en España bajo las águilas imperiales. Leovigildo (560-586) comenzará a vestir de modo distinto de los nobles, con diadema, como el emperador. Y Recaredo, tras el tercer concilio de Toledo (589) irá reemplazando el gótico por el latín en actos públicos, tomará el título bizantino de Flavio y se ungirá con el santo oleo (como lo hará Carlomagno en el año 800), administrado por el obispo de Toledo, la “nueva Constantinopla”.

Los “bárbaros del sur”, los musulmanes, entran en España el 711, y destruyen en unos meses el reino de los visigodos. Llegan hasta Poitiers, donde serán detenidos por Carlos Martel. También se produjo en España la reacción cristiana: la batalla de Covadonga y el comienzo de expansión del nuevo reino, el de Alfonso I, el traslado de la corte a Oviedo con Alfonso II. El ortograma imperialista de los reyes de Oviedo quedará consolidado. Alfonso III recibirá el título de emperador, y este título será heredado por los reyes de León y de Castilla (Alfonso VI, Alfonso VII, Alfonso VIII y aun Alfonso X).

5. La reacción de los reyes cristianos y el repliegue del Islam

Durante los largos siglos del feudalismo medieval habrán podido recuperarse y fortalecerse los reinos cristianos, mientras que los reinos o taifas musulmanes comienzan a replegarse. Como fecha simbólica señalada podríamos tomar la de la batalla de las Navas de Tolosa del 16 de julio de 1212.

Dicho de otro modo: dentro del dualismo Naturaleza/Gracia, el “hemisferio Naturaleza” comienza a recuperar su fuerza y su prestigio. Dejará de ser visto en exclusiva como una creación de un Dios, contingente y próxima a la nada, para transformarse en una realidad coeterna con Dios (Santo Tomás, Averroes; pero Averroes fue desterrado a Lucena acusado de desmoralizar a la juventud). Continuará así la tradición neoplatónica. Y con ello se recuperará algo del vigor y de la alegría de vivir, y se abrirá una nueva “línea de horizonte” que separará no ya los hemisferios del cristianismo altomedieval,

Naturaleza/Gracia, sino siguiendo otras líneas de separación que señalarán al hombre una “esfera” que ya no se reduce a la Gracia, ni tampoco a la Naturaleza, sino que se dibuja en un contorno que engloba a parte del reino de la Gracia y a parte del reino de la Naturaleza. Cabría hablar aquí del descubrimiento del “Reino del hombre”, entendido como el reino de la libertad que se le está abriendo, a medida en que se fortalece.

Si asumiésemos la perspectiva que mantuvo Espinosa (libro III, proposición 11), cabría decir que en los siglos XII y XIII el “alma humana” ha pasado a un estado de mayor perfección, que le comporta un estado de *alegría*, dejando atrás un estado de menor perfección o miseria, que le comportará un estado de *tristeza* (la que se manifiesta, por ejemplo, en el libro que ya hemos citado *La miseria del hombre*). Pero no se trata de ver este cambio de humores como variación psicológica o fisiológica (variación de estados de un ánimo deprimido a un ánimo eufórico). Se trata de ver las correspondencias de estas variaciones con las variaciones ideológicas o metafísicas determinadas por la historia, como puedan serlo las que aparecen en una teología soteriológica que vincula la Gracia con la Alegría (San Pablo, *Galatas*, V, 22, o Salmos, I, 14: “Vuélveme tu alegría salvadora”). Se trata de constatar la alternativa que los teólogos ofrecían (el marcionismo pesimista que concibe al Mundo como obra de un Genio maligno), ante las *miserias del hombre* del agustinismo, que interpretaba el pecado de Adán como una fractura de la propia naturaleza humana.

La recuperación de los reinos cristianos se abre hacia un reino que, sin necesidad de tener que abandonar el reino de la Naturaleza, le permitirá ya experimentar la sensación de poder liberarse de las necesidades y miserias que lo constriñen y lo mantienen como encerrado en una jaula.

Sin duda este nuevo reino no excluye al reino de la Gracia; simplemente agrega a este reino una parte importante del reino de la Naturaleza.

El dualismo Naturaleza/Gracia de la primera época del cristianismo, será sustituido por el dualismo Necesidad (adscrita en parte a la naturaleza)/Libertad (que engloba a la Gracia pero también a la parte de la Naturaleza más próxima al hombre).

¿Cómo designar a esta nueva “esfera de la libertad” que los hombres del Occidente cristiano están descubriendo, una esfera que se opone ahora a la necesidad natural?

Es aquí donde tenemos que acudir a la *única palabra* de que disponemos para designar la nueva disposición alcanzada “por el hombre”. Y esta palabra (salvando la sorpresa de muchos) no es otra sino la de *depuerto* o *deportar* (que en 1300 aparece ya documentada en el léxico inglés en la forma del término *sport*). Nuestra tesis es que el *sport* de los ingleses, derivado del *depuerto* o

deporte provenzal, del que saldrá el *deporte* actual, es una idea cristiana, que se mueve en un espacio común entre el reino de la Naturaleza y el reino de la Gracia.

6. Con el repliegue del Islam se le abre a la cristiandad un nuevo espacio de libertad-de, el “espacio deportivo”.

Según esto, rechazamos las tendencias corrientes orientadas a explicar con categorías psicológicas o fisiológicas la nueva palabra (*depuerto*, *deportar*, *sport*), a partir de un cambio psicológico de humor de unos grupos sociales que alcanzan una nueva percepción que la historia de la lengua registrará como un mero episodio de su evolución interna porque si el nuevo término, de origen determinado (como *depuerto*), nacido en Provenza, una región mediterránea y muy refinada en cuanto a las costumbres y artes trovadorescas, se extendió por los diversos reinos europeos (Inglaterra, Francia, España, Italia) fue debido a que servía para designar algo objetivamente nuevo, pero de experiencia común, al modo como por ejemplo se propagaría el concepto tecnológico de “brújula” o el concepto médico popular de “peste negra”. La propagación no fue un proceso meramente lingüístico (la imitación de un término eufónico), sino un nombre nuevo que servía para designar una situación real también nueva.

El término *deport* aparece por primera vez, según algunos, en un poema en provenzal de Guillermo de Poitiers (1071-1112). Guillermo de Poitiers era conde de Poitiers y noveno duque de Aquitania, con fama de mujeriego y anticlerical; de hecho fue excomulgado por el obispo Pedro de Poitiers (que, a su vez, sería desterrado después por Guillermo). En 1117 el papa le levanta la excomunión y el conde de Poitiers viene a España a luchar contra los almorávides a las órdenes de Alfonso el Batallador (en el poema de Guillermo se habla de una mujer a la que ama sin conocerla, aunque reconociendo que “si no la veo m'en deport”, que algunos traducen “prescindo de ella porque no me importa un gallo” [remitimos al artículo de Miguel Piernaveja, «Depuerto, Deporte», publicado en el tomo VIII, fascículo 1-2, 1966, de la revista *Citius, Altius Fortius*, que ofrece un material muy abundante sin por ello presentarse como trabajo propiamente filológico]).

Ahora bien: *deporte*, como el diptongado *depuerto*, es un sustantivo postverbal formado a partir del verbo latino *deportare* (sustantivo preverbal definido por don Ramón Menéndez Pidal, *Manual de Gramática histórica española*, Madrid 1949, §83-5: “sustantivos preverbiales indican fundamentalmente acción o luego agente. Pero acción es un significado demasiado bajo y no sirve para traducir el término *deporte* en un contexto dado”). En el caso del poema del conde de Poitiers ni siquiera es aplicable. En español, dice Menéndez Pidal, se derivan del verbo mediante la simple terminación de género *-u*,

-a. Y añade (pág. 233), “además de la terminación verbal *-e* contribuyeron a la formación y aumento de estos postverbales las muchas de origen extranjero, como los artículos *conorte*, *deporte* (en vez de los anticuados *conuerto*, *depuerto*)”.

Ahora bien las traducciones de “deporte” o “depuerto” según los contextos provenzales (no puede decirse que son traducciones fuera de contexto sino al revés), buscan sin encontrarlo algún término actual que se ajuste al contexto particular. Luego se generaliza, pero se pretende reforzar el significado general obtenido al contexto particular.

Así, “deportar” se traducirá por “salir de las puertas de la ciudad”, pretendiendo justificar esta versión por el pasaje del libro de Apolonio (473-cd: “cavalgue de la villa e salime a deportar / las naves que yaçien por el puerto e mirar”). Sin embargo la traducción literal “salir de las puertas de la ciudad” puede interpretarse también por “paseo”. Ortega (en dos prólogos, a un *Tratado de montería*, a una *Historia de la filosofía*, Madrid 1944) sugirió la traducción de *deporte* por “estar de portu”, y lo aclaraba así: “pero la vida de puerto no es sólo el marino plantado en el muelle con las manos en los bolsillos del pantalón y la pipa entre los dientes. Hay ante todo los coloquios interminables en las tabernas portuarias entre marinos de pueblos muy diversos... hay además los juegos deportivos de fuerza y destreza. En la cultura trovadoresca de Provenza aparece ya recibida la palabra y con frecuencia en esta pareja *deport e soletz*, donde al revés que ahora, *deport* es más bien el juego de conversación y poesía, mientras que *solaces* representa los ejercicios corpóreos, cañas, justas, anillas y danzas. La pareja resume una vez más –dice Ortega– el eterno repertorio felicitaro.” (sin perjuicio de lo cual reconoce Ortega a continuación que en la Crónica oficial de Enrique IV se usa el término “deportar” referido a la caza).

Acaso Ortega no advirtió que el “repertorio felicitaro”, en lenguaje cristiano, tanto incluye, y principalmente, al reino de la Gloria (que se cita explícitamente en Berceo) como al reino natural de las felicidades eróticas. Por esta razón nos parece que la idea de “repertorio felicitaro” de Ortega desactiva la diferencia esencial entre la Naturaleza y la Gracia, y por tanto impide advertir el alcance del nuevo término “deporte” para traspasar la dicotomía.

En cambio, tanto para los marineros, como para quienes salen por las puertas de la ciudad, para mirar las naves del puerto, *deport* (o el diptongado *depuerto*) tienen un sentido que no puede definirse en el ámbito del término mismo (descender al muelle, o mirar sus barcos desde las puertas abiertas), sino en la transición del barco (o de la ciudad) hacia el puerto o hacia el campo exterior a las murallas.

Considerada la cuestión desde esta perspectiva, lo que tienen de común ambos contextos es la idea de la *liberación*

(la libertad negativa, o *libertad de*, como contradistinta de la *libertad para*) de la jaula del barco o de la ciudad amurallada. *Deport* o *depuerto* tienen que ver entonces con la liberación de la Naturaleza que me obliga, cuando se alcanza un reino que está más allá de las leyes necesarias, sin duda, para el reino de la libertad, y tanto si la liberación se logra respecto de la Naturaleza más amable, como si se logra por el acceso al reino de la Gracia.

Concluimos: la confusa y oscura significación que pudo corresponder a la nueva palabra *deport*, *depuerto*, tal como aparece en los diversos contextos de los que disponemos (por ejemplo, el *Cantar de Mio Cid*, los *Milagros* de Berceo, o el *Libro de Alexandre* de Juan Lorenzo Segura), sólo puede distinguirse y aclararse regresando a un significado lo suficientemente amplio, pero bien medido, para que pueda cubrir todos los contextos que arrojan acepciones parciales o inconexas y, a la vez, para que pueda distinguirse de significados anteriores contrastando los contextos de Naturaleza y los de la Gracia. Y estos significados se corresponden, nos parece, con la idea de libertad-de, aún cuando aplicada tanto al reino de la Gracia como al reino del hombre y a la intervención de la Naturaleza. Una libertad-de que se opone a la necesidad, aplicada a la Naturaleza, pero no al reino de la Gracia, en cuanto efecto precisamente de la libertad divina).

7. Contextos castellanos del término *deport* o *depuerto*

Nos referimos únicamente a los reinos de Castilla y de León, constatando el término “deporte” en tres obras literarias de primer rango de los siglos XII y XIII.

A) En primer lugar, citamos al *Cantar de Mio Cid*, que Menéndez Pidal situó en el siglo XII (aunque la copia de Pere Abbat es de 1307).

El *Cantar* habla de las bodas en Burgos de las hijas del Cid, doña Elvira y doña Sol, con los condes de Carrión, y de la vuelta de la comitiva hacia su condado. Sin duda son gentes que ya saben el significado de la vida regalada, “liberada” de preocupaciones ascéticas. Al pasar por el robledal de Corpes, los recién casados ordenan a sus criados que les dejen solos, porque quieren solazarse con sus esposas. Pero lo que el *Cantar* dice es esto: “deportar se quieren con ellas.” De-*porte* parece significar aquí entrar en un terreno de recreo, de ocio, de solaz, sin necesidad de abandonar la Tierra para entrar en la Iglesia o en el Cielo. Otra cosa es que en el robledal los condes tomen sus correas y azoten y humillen a sus mujeres.

Los condes de Carrión habían explicado a su séquito que querían deportarse con sus esposas “a todo su sabor”, manteniéndose sin duda para este objeto en el reino de la Naturaleza, si su solazamiento no tenía necesidad de elevarse al reino de la Gracia.

B) En segundo lugar citaremos a los *Milagros de Nuestra Señora*, al IV, de Gonzalo de Berceo, compuesto entre 1245 y 1250. Habla Berceo de un clérigo, devoto de la Virgen, y que enferma gravemente; ruega a Nuestra Señora que le libere de su enfermedad. La Virgen se le aparece y le dice que será curado de su dolencia porque entrará en la Gloria eterna. El clérigo interpreta las palabras de la Virgen como anuncio de sanación de su enfermedad: “Bien se cuidó el clérigo del lecho levantar / e que podrié por campo en sos piedras andar... Bien se cuidó el clérigo de la presón essir / e con sus connocientes deportar e reír”. El alma del clérigo, sin embargo, desampara el cuerpo; pero la Virgen la toma (“Prisola la Gloriosa, de los cielos Reina”) y los ángeles “con la Gracia divina leváronla al Cielo”.

Berceo está aquí asumiendo la dicotomía entre Naturaleza/Gracia; sin embargo, el *deportar e reír* atraviesan de hecho, no sin cierta ironía, los reinos de la Naturaleza y de la Gracia. Porque Berceo parece utilizar la palabra *deportar* de un modo irónico, valiéndose de la confusión entre el deportar como recuperación de la naturaleza gozosa del clérigo (sin necesidad de abandonar esa naturaleza) y a la vez atribuyendo a la Virgen María el entendimiento del deportar como un camino hacia el reino de la Gracia.

C) En tercer lugar nos referimos al *Libro de Alexandre*, atribuido a Juan Lorenzo Segura, de Astorga, que vivió en el reinado de Fernando III el Santo, o acaso en el reinado de su hijo Alfonso X el Sabio. Atilana Guerrero, en su magnífico trabajo sobre el *Libro de Alexandre (El Catoblepas*, nº 122, abril 2012) sugiere que este libro fue inspirado acaso por el propio Alfonso X, y afirma que, desde luego, no es una obra didáctica o moralizante, cuyo designio fuera, por ejemplo, demostrar que Alejandro no pudo cumplir sus proyectos por su soberbia. El libro sería un tratado doctrinal en el que se expresa la idea filosófica de Imperio y, por cierto, una idea muy próxima a la que utiliza el materialismo filosófico. Pues la idea de Imperio del materialismo filosófico se dibuja como un *imposible político*, lo que no significa que pueda ser dejada de lado en el momento de ocuparse de los contenidos mismos implicados en la historia universal. Tampoco la idea del *perpetuum mobile*, un imposible físico, puede ser ignorada en Termodinámica, ni la idea del *infinito cardinal* puede ser ignorada en la teoría de los números.

El Imperio universal es un imposible político, en el terreno de la Naturaleza, pero tiene sentido en el terreno de la Gracia (de la Iglesia católica). Pero aquí se da la contradicción entre el proyecto de un imperio universal (el imperio civil y no heril de las *Partidas*) y el proyecto de un *Catholicum opus imperiale regiminis mundi*, tal como lo expuso Miguel de Uzcurrun, o la idea que el doctor don Pedro Ruiz de la Mota propuso a

Carlos V en las Cortes de Santiago del 31 de marzo de 1520. Sin embargo, en el *Libro de Alexandre* se toman en cuenta las contradicciones entre el Imperio universal de Alejandro y el Reino de Jesús el Salvador (que no es de este Mundo), que comporta la salvación en el reino de la Gracia...

En el *Libro de Alexandre* aparece varias veces el término “deportar”, pero las dificultades de su interpretación proceden sin duda, entre otras cosas, de que la circunstancia de que su autor, Juan Lorenzo Segura, cuando habla de “deportar” en conexión con Alejandro o con otros héroes griegos, está proyectando sobre ellos, en puro anacronismo, la visión que de los “lances”, juegos o justas podía tenerse en la Edad Media cristiana. Dicho de otro modo: la interpretación del término no ha de realizarse, desde luego, desde el sentido del deporte moderno, pero tampoco desde el sentido de las olimpiadas griegas antiguas.

Acaso podría extraerse la idea general de las situaciones en las cuales los héroes, como Alejandro o Aquiles, frente a Héctor o Patroclo, antes o después de una batalla (que debe atender en serio a las reacciones necesarias para la victoria) llevan a cabo ejercicios espontáneos (libres) que parecen mantenerse en un ámbito de libertad de juego, o incluso de broma (no precisamente para buscar el recreo o la diversión, sino para mantener la actividad muscular que, aunque orientada contra los enemigos, ya no está determinada por ellos, sino por la misma superabundancia, por decirlo así, de la energía propia de los héroes). Por ejemplo, la estrofa 646 del *Libro de Alexandre* relata un duelo entre Héctor y Patroclo, encareciendo la victoria de Héctor: “Ector e los troianos fazien depuertos grandes / eran muy mas alegres que nunca fueran antes”. Más adelante Héctor se enfrenta con Aquiles. Vence Aquiles quien, después de atravesar el pecho de su enemigo “echando el bofardo” (lanza medieval) y queda pagado, satisfecho, del depuerto: “Achilles desque fue pagado del depuerto / vino ver si era Ector vivo o muerto” (estrofa 712).

En la estrofa 897 Alejandro, en su aproximación a Darío, llega a un lugar al cual el calor de julio ha transformado en un infierno. Por allí pasa un gran río: Alejandro se despoja de armas y vestiduras y se lanza al río, pero la frialdad del agua lo deja sin conocimiento. Sus gentes creen que ha muerto, pero Alejandro les dice: “veo que mal sabedes avenir en depuerto / por verdat vos decir tenedes-me grant tuerto” (interpretamos: “veo que no sabéis entender un esforzado juego en el que yo me fingí muerto”).

Otros muchos contextos medievales podríamos citar; pero nos limitaremos a traer aquí un texto de Raimundo Lulio que suele fecharse hacia 1295 (el *Desconsuelo*, *Lo desconhort*) y en el cual el *deport* aparece explícitamente referido a un espacio que se abre entre la Naturaleza (el trabajo) y el *ocio* (o *deport*): “E per aysó estaig entrevag o en deport” (verso 8 de la obra citada).

8. Sobre la estructura política de la historia moderna

El Renacimiento de los siglos XV y XVI representó un cambio de época. La revolución copernicana no fue solo una revolución astronómica, sino también filosófica, puesto que obligó a replantear las relaciones entre el mundo de la Naturaleza (o el Imperio de la Naturaleza, como diría Linneo) y el reino de la Gracia. El Mundo ya no es la totalidad esférica finita que imaginaba Aristóteles con centro en la Tierra (en una Tierra rodeada de un primer cielo estrellado, la Tierra en la que tuvo lugar la unión hipostática de la Segunda persona de la Santísima trinidad y el hombre).

Tras Copérnico ya no cabe decir que hay un centro de un espacio infinito, en el cual la Tierra se habrá convertido en un punto más de la infinita polvareda de estrellas. La brújula, la imprenta, la pólvora o el telescopio cambiarán las medidas medievales.

El descubrimiento de América y, sobre todo, la primera circunvalación a la Tierra (como resultado del viaje de Magallanes y Elcano) permitieron por primera vez definir positivamente las coordenadas del Imperio universal: Tratado de Tordesillas. La recuperación de la arquitectura y de la pintura de la antigüedad, por obra, en gran medida, de la Iglesia romana, como también la toma de Constantinopla por los turcos, abrieron el camino para una redefinición de la historia universal. En particular, el descubrimiento de los indios americanos resucitó el dualismo tradicional entre griegos y bárbaros, o, si se prefiere, los bárbaros y los griegos fueron redefinidos (por Vitoria, por Sepúlveda, &c.) como *indios* y *españoles* respectivamente.

Al mismo tiempo el cisma de occidente (la reforma de Lutero y Calvino) rompieron la unidad católica romana de la cristiandad. Las unidades políticas seguían siendo nominalmente los reinos o Naciones-Estado, en proceso de reconstrucción (según la “razón de Estado”). Pero la soberanía de los estados, en equilibrio mediante la guerra, permitirá hablar de un derecho internacional cuyas líneas maestras fueron trazadas no ya por Vitoria, Suarez o Grocio, sino por Baltasar Ayala, al servicio de Felipe II. Aparecen las modernas ideas soteriológicas (el humanismo, el progreso, las grandes utopías), pero acaso la más importante novedad sea la progresiva sustitución de la unidad del reino o Estado nación por la unidad Imperio. En la época moderna, las verdaderas unidades políticas ya no serán los reinos o Estados nación, sino los Imperios constituidos sobre estos reinos o Estados, en gran medida gracias a la revolución industrial y al gigantesco incremento de las materias primas proporcionadas por los nuevos territorios descubiertos.

Encabezan la serie de los Imperios el portugués (que sin embargo sólo se constituyó como tal muy tardíamente) y desde luego el Imperio español. El Imperio portugués se orientó principalmente hacia el

colonialismo, mientras que el Imperio español tendió a considerar a los nuevos territorios incorporados (no sólo los territorios insulares caribeños, sino los continentales) como provincias o virreynatos de la monarquía española (“las Indias no fueron colonias”). Pero también los Imperios depredadores que surgieron en función del Imperio español (un Imperio generador, desde el punto de vista político, y sin perjuicio de la dureza de la conquista, puesto que su proyecto era conseguir que los pueblos y territorios integrados pudieran alcanzar la forma de Estados soberanos), principalmente el Imperio holandés y el Imperio inglés (sin olvidar las pretensiones imperialistas francesas de Francisco I frente a España, por ejemplo cuando no dudó en pactar con Solimán en su enfrentamiento con Carlos I).

Desde este punto de vista constituye un reduccionismo inaceptable la historiografía que pretende dar cuenta de la historia moderna en función de los conflictos entre Estados nación. La historia moderna no será tanto la historia de los Estados nación cuanto la historia de los Imperios continentales que colisionan entre sí a la manera como en el espacio geológico, las placas continentales chocan unas con otras de modo determinista, aunque casi siempre impredecible. Refiriéndonos a la historia de España: la “guerra de la independencia”, por ejemplo, no fue una guerra entre dos naciones procedentes del antiguo régimen, España y Francia. Fue un choque entre el Imperio español (que incluía naciones americanas, asiáticas y africanas), el Imperio francés y el Imperio inglés. Y, por ello, de esos choques nació no ya la Nación española (como se dice en las conmemoraciones de las Cortes de Cádiz de 1812) sino el desmembramiento del Imperio y el nacimiento de veinte naciones soberanas hispanoamericanas.

9. *El Homo sapiens L., idea nueva de la época moderna*

Asimismo, el mito del hombre primitivo pecador, si queremos traducirlo en un lenguaje naturalista, nos llevará a hablar del hombre natural, despojado de la gracia santificante. En el Paraíso, en la Arcadia feliz, Adán y Eva y sus hijos, antes del pecado, sólo tenían que recoger los frutos de los árboles; no necesitaban vestidos ni instrumentos. Su condición de hombres, de animales racionales, estaba garantizada por el *Spiraculum*, el soplo que Dios Padre había insuflado a Adán. Todavía Linneo, en el *Systema Naturae* recurre al espiráculo para dar cuenta de su *Homo sapiens*, como “ser que se conoce a sí mismo”. Esta mitología se mantuvo a escala psicológica, a escala del alma insuflada en un *animal presapiens*.

Pero cuando dejamos de lado el mito del Paraíso (una de cuyas metamorfosis será la “comunidad primitiva” de Marx), ya no tendremos que asumir la escala psicológica. Ante todo, porque los animales podrán ser vistos como racionales, como los vio San Basilio o Feijoo; o por lo

menos como “raciomorfos” (como dirán los etólogos del siglo XX). Los hombres no se diferenciarán de los animales por un atributo metafísico, que puedan recibir por creación en un instante, en un “salto a la reflexión”, como dirá Theilhard de Chardin, sino por la adquisición de atributos positivos actuando durante miles de años. Y no en una supuesta línea única progresiva, sino en múltiples formas, bandas, naciones, que reaccionan de distinto modo, convergente o divergente, ante el Mundo.

Desde las coordenadas del materialismo filosófico no puede admitirse, como criterio de la transformación del animal en el hombre, algún criterio psicológico. La transformación obligará a referirse a atributos objetivos, primogénicos, convexos (como la capacidad de tallar piedras o de pronunciar frases, o de organizarse jerárquicamente hasta llegar al estado del *zoon politikon*). El criterio aristotélico del *zoon politikon* para analizar la transformación del *Homo presapiens* (con especies distintas) ya es observable por rasgos objetivos tales como vivir en aldeas o poblados de cabañas –por cierto de muy distinto aspecto y emplazamiento–, cercarlas con empalizadas defensivas de los animales, con muros de piedra, es decir, viviendo en ciudades. Ningún animal *presapiens* vive en ciudades. Y la ciudad es ya un Estado embrionario, resultante de una confluencia de tribus diferentes y razón de la redistribución desigual entre las familias que se han repartido un espacio común (la “capa basal”). Redistribución que dará lugar a la propiedad privada, en proporciones desiguales y, por tanto, a la división en clases sociales según la relación de sus miembros con estos “medios de producción”. Pero también según el color de la piel, la fuerza muscular o el grado de la inteligencia práctica promedio de los ciudadanos.

A esta escala antropológica se movieron ya los pensamientos de Vitoria o del mismo Las Casas. Si los indios son personas no es tanto porque hayan recibido el *Spiraculum* y, después, hayan fabricado un cepo o hayan trepado a un árbol con asombrosa destreza (superada siempre por muchos animales), o porque hayan ensayado victoriosamente cazando monos con una cerbatana. Son personas, sobre todo, porque son propietarios de parcelas o territorios delimitados en la ciudad. Y esto significa que en esta ciudad ya se han establecido normas jurídicas o instituciones entramadas, es decir, porque las ciudades se aproximan a la estructura de un Estado de derecho (por lo demás, casi siempre injusto, con normas inconsistentes). (Ver Pedro Insua, *Hermes católico*, pág. 71.)

Según esto podemos concluir que la acción de los conquistadores españoles en América, a través de las encomiendas, tuvo mucho de acción soteriológica, pero no tanto orientada a bautizar a los indios, para lograr las virtudes propias de la gracia santificante (“Por el Imperio hacia Dios”) sino para conferir a los indios derechos (de propiedad, principalmente) capaces de transformarlos en ciudadanos (“Por Dios hacia el Imperio”).

Por último, y para tocar un asunto de máxima actualidad, subrayamos que el “imperialismo soteriológico” español en América (que no implicaba la abolición del trato despótico, el látigo o los castigos) establecía los criterios más firmes, y de mayor alcance filosófico, para situarse ante el relativismo cultural y ante el indigenismo.

Ante el relativismo cultural en cuanto este se apoyaba en el supuesto de la simetría entre los diferentes dominios interpretados como si fueran “esferas culturales”, tal como las conciben los antropólogos funcionalistas, es decir, como concavidades de unas esferas en las que los dominios parece coordinarse *emic* plenamente. Desde un punto de vista formal cabe acusar de etnocentrismo a estas esferas culturales, pero dada su convexidad, ningún dominio cultural es esférico, y unos dominios pueden llamar salvajes a otros si lo son de algún modo. Los soldados de Hernán Cortés, que derribaron el ídolo de Cozumel, podían llamar salvajes a los indios de esta isla porque lo eran efectivamente. Es cierto que estos mismos soldados pusieron en lugar del ídolo una estatua de la Virgen, pero la diferencia entre ambos ídolos era abismal. El ídolo de Cozumel pudo verse como un bulto que alberga en su interior un numen residente, mientras que la talla de la Virgen María se percibe, al menos por los teólogos, como una reproducción de otras tallas lejanas que los soldados habían visto a miles de kilómetros de Cozumel, en Extremadura o en Andalucía. Y es una tal repetición la que implica ya una idea de la Virgen de Guadalupe que “sobrevuela” por encima de cada fetiche individual.

Contra el indigenismo, como programa político de algunos Estados americanos, que buscan restaurar supuestas culturas autóctonas (incluso “no contactadas”) que hoy estarían en peligro de disolverse en el sistema de las instituciones internacionales (escuelas, hospitales, hoteles, carreteras, camiones, aviones, emisoras de radio o de televisión). Estos programas indigenistas presuponemos que son reliquias de culturas primitivas, tan adaptadas al medio como cualquier otra cultura moderna. Un esquema que deja de lado el proceso de evolución de las culturas primitivas, porque presupone el esquema de las culturas indigenistas como esferas culturales megáricas que hay que respetar en su integridad. Con ello se confunde la universalidad museística o arqueológica que debemos contraponer (desde el disco labial botocudo a los delirios de cocaína o de peyote, al vudú o la antropofagia) a la universalidad propia de los valores no meramente museísticos que pudiéramos reconocer en las culturas indígenas.

10. *Cauces y caudales de las soteriologías*

Soteriología es término que entendemos aquí en el sentido más general como denominación de cualquier proyecto de organización, institucionalización,

movimiento o actividad humana que tenga como fin representado (inclusivo o exclusivo) la salvación (sotería) del hombre, en particular o en general, en su misma existencia formal o en su esencia (en sus contenidos materiales). Esta definición implica que la soteriología sólo puede haberse conformado en épocas muy tardías de la historia del *Homo sapiens*, puesto que la representación de estos fines soteriológicos supone ya una sociedad dotada de lenguaje gramaticalizado (y atendido al principio de prevaricación, en el sentido de Hockett, porque sólo gracias a este principio son posibles los relatos míticos y las historias fantásticas que conforman la “mente” de los pueblos primitivos) y una organización política que ya haya tenido la experiencia de situaciones catastróficas de todo tipo, sobre todo las que pusieron en peligro su propia existencia.

Los *presapiens*, y más aún los primates o cualquier otro orden de animales no pueden recibir el predicado “soteriológico”, salvo que se amplíe de tal manera este predicado hasta el extremo de incluir el ejercicio –no representativo– de actos de salvación del grupo, como la huida ante el ataque o la ocultación mimética. No diremos que el insecto palo tiene una morfología soteriológica porque su aspecto contribuya a salvar su vida ante los ataques del depredador.

El predicado “soteriológico” –aun cuando prescindamos de sus acepciones ejercitativas– sigue abarcando contenidos muy heterogéneos, que es preciso, ante todo, clasificar. Comenzamos por introducir la distinción entre *cauces* soteriológicos y *caudales* soteriológicos. O, si se prefiere, la distinción entre organismos o instituciones (planes o programas que asumen el papel *formal* del cauce de sus proyectos) y contenidos que asumen el papel *material* del caudal soteriológico que circula por tales cauces. Estos dos papeles son, en principio, inseparables, pero también son en principio dissociables. La constitución política de un Estado puede ser un cauce soteriológico sin que por ello el caudal o la materia de esa soteriología sea el Estado mismo, sino acaso la demolición del Estado. La constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas tenía sin duda componentes soteriológicos, a título de cauces soteriológicos, pues se definía como el único procedimiento para *salvar* a la humanidad de la guerra nuclear promovida por el imperialismo capitalista; pero la propia unidad no formaba parte del caudal soteriológico, si la salvación de la humanidad debía esperar a la implantación final del comunismo.

También la Iglesia católica militante se definía como institución soteriológica, a título de cauce impulsor soteriológico (*extra Ecclesiam non est salus*); pero la Iglesia militante no constituía propiamente su caudal soteriológico, puesto que él debía dejar paso a la Iglesia triunfante.

Según esto la clasificación de muchas acepciones de la idea de soteriología podría ir referida a los cauces o a los caudales. Pero esta distinción no es disyuntiva.

Entre los cauces tradicionales de un proyecto soteriológico, reconocemos los cauces políticos, a través de los cuales, por ejemplo, el fundador ya citado de la dinastía de los Lágidas es conocido como Tolomeo Soter. Si nos referimos a los cauces religiosos asignaremos a Cristo salvador la condición de cauce y de caudal soteriológico (Cristo dijo: soy el camino, la verdad y la vida; como cauce para que por él llegue el caudal de la Gracia santificante).

También son cauces soteriológicos, o pretenden serlo, organismos que no quieren ser políticos ni religiosos, pero sí salvadores, como puedan serlo las logias masónicas o los clubes tipo Bilderberg o muchas ONG. Muy especialmente citaremos aquí instituciones tales como el Comité Olímpico Internacional, como cauce a través del cual avanza el caudal mismo olímpico, sobre todo tras la caída de la Unión Soviética. Para terminar, nos permitimos citar aquí alguna de las conclusiones que ofrecimos en nuestro *Ensayo de una definición filosófica de la idea de Deporte*:

«Simplificando: La dialéctica del nuevo espíritu del olimpismo como *filosofía de vida*, podría cifrarse en algo que sólo aparentemente es una paradoja: que al presentarse como un nuevo cauce soteriológico capaz de dar sentido a la vida de millones y millones de *sapiens*, manteniéndose a distancia de los cauces soteriológicos tradicionales y milenarios —el cauce político y el cauce religioso—, no tiene en cuenta que la energía de la que puede disponer es precisamente la misma que impulsa a los hombres que avanzan por el cauce político o por el cauce religioso, pero que pretende ser desviada de sus objetivos, precisamente por el rechazo de sus consecuencias, la guerra o el fanatismo religioso irracional, respectivamente. Dicho de otro modo: el distanciamiento que propugna el nuevo espíritu olímpico, como *filosofía de vida*, presupone la realidad en marcha de estos cauces milenarios, el político y el religioso, a los cuales cree necesario poner diques insalvables, que sean además capaces de hacer refluir la energía que avanzaba por ellos para alimentar el propio espíritu olímpico como *filosofía de vida*.» (Pentalfa, Oviedo 2014, pág. 164.)

II. Debates en torno a la Leyenda Negra

Hemos dibujado la idea de que fueron los españoles (principalmente los teólogos y los reyes o los virreyes, es decir, filósofos tales como Vitoria, Sepúlveda, Hernán Cortés o Felipe II), los españoles que entraron en América, quienes utilizaron por primera vez y expresamente un criterio objetivo de distinción no ya entre griegos o romanos y bárbaros, o entre hombres y animales, sino

entre españoles e indios. A saber, el criterio del atributo propio de unos propietarios que poseen territorios (grandes o pequeños) que pueden vender o comprar, o recibir o dejar en herencia.

Es decir, que dejan de lado los atributos psicológicos subjetivos, y metafísicos, como podían serlo la racionalidad (atribuida a un alma espiritual) o la participación en la Gracia santificante, que son predicados que valen para el “hombre sin atributos” (“Eigenschaften”, de Musil). Porque los atributos del hombre (sus *propiedades* objetivas, extrasomáticas) implican relaciones definidas a bienes concretos comunes, a propiedades en sentido jurídico, a la Tierra, o al arte, a los bienes que se recortan en el territorio circunscrito por los límites de una ciudad o de un Estado. Por tanto, atributos del hombre como animal político. “Este reconocimiento del que parten tanto Vitoria como Las Casas y Sepúlveda, y muchos otros, supone reconocer a los indios como propietarios, según formas de propiedad que afectan tanto a sus ‘dominios’ (propiedad pública) como a sus ‘cosas’ (propiedad privada)” (leemos en el imprescindible libro de Pedro Insua, *Hermes católico*, Pentalfa, Oviedo 2013, pág. 118, al que remitimos).

Dicho de otro modo: el derecho de propiedad no es anterior al Estado, sino que es el fruto de la redistribución (desigual, por cierto) de su capa basal, el territorio. Lo que implica que el Estado no es una institución derivada de “la lucha de clases”, puesto que es el fundamento de estas clases sociales y de sus conflictos.

Ahora bien: así como puede dudarse que los animales tengan “propiedades metafísicas” (como la racionalidad, que también es compartida por los animales racionomorfos; pero la cueva en la que se agazapa el león no es una propiedad suya, en sentido jurídico), no puede dudarse de que los indios (sobre todo los continentales) tenían propiedades y derechos de propiedad en sus casas, huertos, o en las ciudades aztecas, mayas o incas (salvo que se interprete su organización como un caso de “modo de producción asiático”).

Cada vez se extiende más el consenso, al margen de la Leyenda Negra, de que el Imperio español (pero no el imperio portugués, dado que el Brasil, hasta el siglo XX, fue sólo una línea costera de signo colonialista que contrastaba con los territorios organizados por España, que nunca fueron colonias, aunque sus enemigos se empeñasen en llamarlas así) desencadenó la revolución industrial, el capitalismo mercantil y los debates sobre la naturaleza del derecho internacional, fundados en la idea de soberanía. Las repúblicas europeas (monárquicas o aristocráticas) y las americanas (los virreinos) se organizaron como Imperios continentales, y la historia moderna tomó la forma, como ya hemos dicho, de una *biocenosis* aparentemente representada bajo la forma de Estados soberanos, pero realmente como conflicto entre Imperios continentales, civiles o serviles, según hemos dicho.

Marx vio que la consecuencia política más importante de la revolución industrial fue el desmoronamiento de la estructura feudal de la propiedad y el nacimiento embrionario de una clase universal que él llamo “proletariado”. Un submundo que requería una salvación, una soteriología que ya no podía ser garantizada por la Iglesia (el cisma de occidente, la reforma de Lutero, habían fracturado la unidad de la iglesia romana), sino por los propios órganos o sindicatos de trabajadores. Los conflictos estallarán en la Gran Revolución de 1789; una revolución que tuvo que emular a la revolución universal promovida por el cristianismo, y que comenzó a manifestarse con proyectos soteriológicos, principalmente la Declaración de Derechos del Hombre (1789) y los lemas Igualdad, Libertad, Fraternidad.

Los debates soteriológicos se plantearon en el siglo XIX a través de ideas más o menos metafísicas, tales como Progreso, Libertad, Anarquismo o Comunismo.

El conflicto entre Estados y el Imperialismo (como “fase superior del capitalismo”, en la fórmula de Hobson-Lenin) desembocó en las dos primeras guerras mundiales. De la primera guerra (1914-1918) surgieron las dos soteriologías políticas más importantes de la época contemporánea: el fascismo (o el nazismo) y el comunismo soviético. Todas ellas buscaban el “hombre nuevo”.

Sin embargo, el movimiento soteriológico actual más importante, que no quiere en principio ser ni religioso ni político comenzó a dibujarse a finales del siglo XIX, comenzando como un movimiento de restauración de los Juegos Olímpicos de la Antigüedad. No es fácil determinar qué estímulos y fuerzas impulsaron los proyectos del barón de Coubertin. Sin duda tuvieron gran parte la expansión del anarquismo, que ofrecía una soteriología canalizada por vía terrorista, orientada a destruir el Estado y el Capital. Cabría decir que la idea de restaurar los juegos olímpicos de la antigüedad nació como un proyecto u ofrecimiento a los jóvenes, y a los ciudadanos en general, de un cauce o camino de salvación de la miseria, de la guerra, de las injusticias; una ruta individual, pero practicable, de modo necesario, colectivamente, que ofrecía a quien la emprende la posibilidad de un itinerario personal heroico, individual y nada egoísta, si lograba ser reconocido como atleta o campeón olímpico.

Los Juegos Olímpicos y los deportes vinculados a ellos atrajeron muy pronto el interés de las soteriologías tradicionales, de las Iglesias y de los Estados. Pero fue sobre todo en la Guerra Fría, una vez derrumbado el nacionalsocialismo, cuando la Iglesia y los Estados comenzaron a reconocer la importancia del movimiento olímpico y deportivo internacional, no ya tanto desde el punto de vista olímpico (“pagano” y “apolítico”), sino desde un punto de vista religioso o político. En 1960 tuvieron lugar los Juegos Olímpicos de Roma,

transmitidos por primera vez por televisión. Los papas Píos XII y Juan XXIII reconocieron solemnemente la importancia del movimiento olímpico y, por así decirlo, lo bautizaron, tratando de desgajar los componentes comunes entre las soteriologías respectivas. Pero nadie se atrevía a decir formalmente qué entendía por olimpismo. Coubertin había subrayado los componentes religiosos de los juegos antiguos, pero admitía también que hoy día ya nadie creía en Zeus, en Apolo o en Hércules. Los Juegos Olímpicos tenían algo de religión, sin duda, pero no se sabía qué pudiera ser ese “algo”.

Sin embargo fue al final de la Guerra Fría, a raíz del derrumbamiento de la Unión Soviética, que suele fecharse oficialmente en 1991, cuando el Comité Olímpico Internacional advirtió la necesidad de ofrecer una concepción soteriológica (pero no religiosa ni política) del olimpismo y de los deportes, y acuñó la fórmula del *Olimpismo como una filosofía de vida*.

Pero, ¿qué se quería decir con ello? Acaso lo único claro y distinto que quería decir era algo negativo, esto: *que el olimpismo, como filosofía de vida, no tenía que ver ni con una filosofía teológica, ni con una filosofía política, ni con una filosofía distinta de la suya, sin más*.

El manifiesto olímpico era en realidad una filosofía de vida existencial, porque su contenido no era otro sino la misma existencia corpórea de los atletas o deportistas, pero no porque esa existencia corpórea se entendiese en el sentido de la “religión del músculo”, o del culturismo gimnástico. No eran los músculos el contenido soteriológico del olimpismo, sino sólo su cauce. Pero el olimpismo, así entendido (como filosofía existencial de vida), no tenía otro remedio que echar mano (como cauce de las ideas surgidas en el pasado de entreguerras, 1918-1939) de la filosofía existencial o existencialista, cuyas voces más conocidas eran las de Max Scheler, Heidegger, Ortega, Sartre, Jaspers. Estos filósofos, existencialistas o vitalistas, ofrecían ideas que podían ser utilizadas para interpretar el movimiento olímpico. Acaso la idea central fuera la concepción del hombre existente como ser ahí (*Dasein*), contradistinto al género humano de Porfirio o de Linneo, como un ser que se define ante la nada (el *Pour soi* de Sartre), e indirectamente ante Dios, en la medida en que crea al hombre *ex nihilo* y define al propio hombre como *res nata*, es decir, como criatura contingente, directamente enfrentada con la *Nada*.

Peter Weis ya esbozó (*Sport. A philosophic inquiry*, 1969) un análisis metafísico del atleta, como un hombre que actúa en nombre de la humanidad. Y los teólogos (en España, Jose María Cagigal, sobre todo) intentaron demostrar que el atleta, ante la muerte y la nada, puede estar actuando también ante Dios. El músculo, por tanto, no sería el caudal de la nueva soteriología, sino su cauce.

12. La transformación (parcial) del movimiento olímpico en fundamentalismo olímpico

La restauración “moderna” (a finales del siglo XIX) del movimiento olímpico de la Antigüedad helénica no tuvo una definición clara y distinta, ni siquiera entre sus organizadores, incluido el barón de Coubertin. Comenzó siendo un concurso internacional (la “primera olimpiada” tuvo lugar en Atenas en 1896) al que se sumaron gentes de ideologías muy diversas que esperaban la llegada del nuevo siglo. El concurso, cuanto a su “carpintería” (o ritual) tenía interés por sí mismo: continuaba el gusto por las exposiciones universales y por los viajes a otras naciones (facilitados por el vapor y el ferrocarril), el intercambio con otros países; pero las definiciones (nematológicas) del proyecto eran muy confusas y en su composición entraban elementos muy diversos, desde la evocación de la antigüedad griega, muy viva a través de las excavaciones coetáneas de Troya, Micenas u Olimpia, hasta la aproximación a lo que habría sido la Atenas “democrática” de Pericles. Marx no había dejado de observar que los franceses hicieron la Gran Revolución disfrazados de romanos. También había elementos motores importantes de carácter médico higiénico, gimnástico; sin duda había también algunos indicios notables de elementos racistas y, por supuesto, elementos políticos, algunos alternativos al sindicalismo, y vinculados con la educación premilitar de la juventud o a la política de alejamiento de la gente del alcohol o de las drogas. También había elementos religiosos (Coubertin había insistido, muy confusamente, en los componentes religiosos de los juegos olímpicos de la antigüedad, y aún reconociendo que en sus días ya no se creía en Zeus, en Apolo o en Hércules, sin embargo insistía en que los juegos olímpicos restaurados tenían algo de religioso, sin precisar qué).

En realidad, en los principios del siglo XX, no existían ideas preparadas para definir el proyecto que, sin necesidad de definiciones nematológicas precisas, estaba ya tomando fuerzas al andar: *vires adquiruntur eundo*. Se habían disparado las olimpiadas y ahora había que determinar el blanco de los disparos. No es que no hubiera ideas, había muchas pero inadecuadas, raquílicas, torcidas o incoherentes. Sobre todo no existía siquiera una idea presentable de deporte. Se hablaba del *sport* y se enumeraban sus especies, muy discutidas por otra parte. En España Galdós, con todo su prestigio de escritor progresista, fundador en 1876 de la revista *El Campo*, ignoraba que el *sport* inglés procedía del provenzal, es decir, del latín, y que en el fondo era lo que sirve para liberar a los hombres de su vida ciudadana mediante la visita a su segunda residencia los fines de semana, al campo. Lo que parece cierto es que, sobre todo a medida que fue rodando el siglo, los políticos (sin ir más lejos, los políticos nacionalsocialistas que organizaron la olimpiada de Berlín de 1936) vieron muy

pronto en el movimiento olímpico un cauce capaz de acoger a las nuevas corrientes racistas e imperialistas; por su parte los teólogos (incluyendo aquí a los papas Pío XII y Juan XXIII), a partir de los Juegos de 1960, los primeros televisados internacionalmente desde Roma, admitieron la importancia de un movimiento que incorporaba a millones de ciudadanos, y que podía ser “bautizado” sin dificultad, porque el esfuerzo heroico de los atletas, y su incesante afán de alcanzar nuevas marcas, podía ser interpretado como un reflejo de la potencia de Dios y como una continuación de la creación, frenando a la vez las oleadas paganas del materialismo capitalista y del comunismo soviético.

En una palabra, durante la Guerra Fría (1950-1990) el movimiento olímpico internacional fue consolidándose cuanto a su carpintería o ritualismo –reglamentos, calendarios, definición de especialidades– pero mantuvo su indefinición nematológica. También fueron creciendo otros deportes de estadio, que mantenían gran afinidad con los juegos olímpicos, sobre todo el fútbol.

Sin duda, el crecimiento demográfico suponía un incremento insospechado del público que se iba incorporando al movimiento olímpico, o a la actividad deportiva en general, y los intereses económicos que el olimpismo y el fútbol, principalmente, iban ganando, pudo permitir pensar en la posibilidad de un autosostenimiento de este oleaje en marcha, es decir, en un autocontrol capaz de prescindir de la dependencia de las Iglesias (que por su parte habían estimulado muchos deportes, como el baloncesto, como capítulo central de sus programas pedagógicos) y sobre todo de los Estados. Un punto de inflexión tuvo lugar con la caída de la Unión Soviética en 1990, y con ello el incremento del autocontrol de las instituciones olímpicas y deportivas, lo que determinó un importante cambio del COI, en cuanto a la definición del movimiento olímpico.

El derrumbamiento de la Unión Soviética, y el final teórico de la Guerra Fría, obligó en efecto a una redefinición del olimpismo y de los deportes masivos en general, y a un reajuste de sus contenidos (tales como el ajedrez o la caza). A partir de 1990 el COI, bajo la inspiración de Avery Brundage (1887-1975), el que fuera gran protector de Samaranch, comenzó a definir *el olimpismo como una filosofía de vida*. Y en el punto 4 de la Carta de 2011, en la que se exponen los principios fundamentales del olimpismo, podíamos leer: “La práctica deportiva es un derecho humano. Toda persona debe tener la posibilidad de practicar deportes, sin discriminación de ningún tipo, y dentro del espíritu olímpico”.

Por supuesto, traduciéndolo al lenguaje común, esto significaba que el espíritu olímpico (que engloba al espíritu deportivo), en cuanto derecho humano, no depende de la tutela ni de la ideología política de los Estados o de las Iglesias. Se define como un movimiento

autónomo, de empuje gigantesco, que parece capaz de alimentarse de su propia sustancia. Y esto exige una definición de profundidad ajustada al caso. Al COI no se le ocurrió otra cosa que definir “el olimpismo” como una “filosofía de vida”.

El movimiento olímpico, en un punto que ya no estaba organizado según la estructura dualista de los bloques de la Guerra Fría (OTAN/Pacto de Varsovia) no tenía por qué entenderse como un nuevo fundamentalismo, sino como la expresión de las voluntades libres de millones de ciudadanos que pretendieran compatibilizar sus aficiones deportivas y olímpicas con otros intereses religiosos, políticos o laicos. A lo sumo, pudiera decirse que el movimiento olímpico deportivo, era un movimiento soteriológico nuevo, o con virtudes soteriológicas, por cuanto podía salvar a muchos millones de jóvenes o de trabajadores de la droga, del alcoholismo, del sexo patológico, del vacío del ocio, del aburrimiento y, sobretodo, de la pérdida como individuos flotantes del “sentido de sus vidas”. Se trataría de un movimiento soteriológico no fundamentalista que buscaba una definición profunda, al menos en la apariencia (“filosofía de vida”), ajustada al volumen internacional de individuos que se implicaban en ello. El olimpismo ofrecía una posibilidad más en el repertorio de cauces capaces de descubrir pacíficamente un sentido a las vidas de las muchedumbres desideologizadas política o religiosamente.

Ahora bien, donde acaso se apunta ya el giro del movimiento soteriológico olímpico deportivo hacia un fundamentalismo era precisamente en su redefinición del movimiento olímpico de 1990 como una “filosofía de vida”. Pues con esta definición el movimiento olímpico se autopresenta, por de pronto, como una alternativa (o como una disyuntiva) a otras filosofías de vida realmente existentes. O, dicho de otro modo, el movimiento olímpico volvía inesperadamente a tomar contacto con las filosofías de vida religiosas (que dan sentido a la vida) o con las filosofías políticas (que dan también sentido a las vidas de los hombres implicados en ellas).

El “giro fundamentalista” del olimpismo resultaba así determinado, de hecho, por las filosofías de vida con las que se enfrentaba, por el mero hecho de tener que coexistir con ellas. Si una religión (cristiana, musulmana, budista, hinduista) se ofrecía como una exclusiva filosofía de vida, capaz de dar sentido a la vida de los creyentes, entonces el olimpismo ya no podría considerarse como una filosofía de vida pacíficamente acumulada al repertorio, sino como incompatible con los contenidos de éste. Porque si no compitiera con ellas, el olimpismo ya no podría considerarse como una filosofía de vida, sino, por ejemplo, como un programa de entretenimiento banal, entre otros mil (como la caza, el ecologismo, la astronomía recreativa, la asistencia a los enfermos desheredados del tercer mundo o del primero).

Sin embargo, no era muy probable que el fundamentalismo olímpico afectase a las muchedumbres aficionadas a las olimpiadas o a los deportes en general, o al fútbol en particular. Más aún, la mayoría de los aficionados, incluso de los apasionados por los deportes o por los juegos olímpicos, no se plantean siquiera las cuestiones acerca del sentido de la vida, que es asunto para élites de teólogos o metafísicos y no para las masas; y estas encontrarán alimento suficiente en su propio movimiento en marcha, en su carpintería, para realimentarse. El fundamentalismo olímpico, si puede ser participado de algún modo por la masa olímpica, también favorecerá al movimiento a través del prestigio que puedan alcanzar las élites en otros campos de la vida.

Lo que es más dudoso es el supuesto de que el entusiasmo olímpico (aunque no sea fundamentalista) pueda mantenerse sin la ayuda y complicidad de los políticos y de los eclesiásticos, o sencillamente de los negocios implicados en las empresas olímpicas o deportivas en marcha.

En cualquier caso, cuanto más se aleje y emancipe el fundamentalismo olímpico del fundamentalismo religioso tradicional, se hará más visible la estrecha analogía de proporcionalidad que media entre ambos, porque sin perjuicio de su diversidad (*simpliciter diversa*) mantendrán su analogía según algo, la proporcionalidad (*secundum quid eadem*).

En efecto, la relación o proporción simple entre el *Movimiento olímpico* y la *Humanidad*, mantendrá un paralelismo analógico con la relación (o proporción) del *fundamentalismo religioso con Dios*. Y quien sea aficionado a Aristóteles podría decir: “La Humanidad es el Dios del fundamentalismo olímpico”, o bien, “Dios es la Humanidad del fundamentalismo religioso”, al igual que decía: “La copa es el escudo de Dionisos” o bien “El escudo es la copa de Ares.”

