



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

El Estado Español del Sentido Común

Autor: Francisco Javier Gamazo de la Rasilla.

Tutor: Javier San Martín Sala.

Madrid, septiembre de 2014

RESUMEN:

En el presente trabajo he tratado de mirar, pensar y comprender al Estado Español con modos nuevos, por lo que he conseguido extraer unas autopercepciones igualmente renovadas. La condición de testigo suele ser considerada una ventaja a la hora de dar razón de un fenómeno cualquiera, pero si también eres parte del mismo, levantas sospechas de parcialidad en tus juicios, además de cierta autosospecha latente. Dado que cumplo esa doble condición, ciudadano del Estado Español y testigo crítico, he procurado tener mucha cautela, sinceridad, perspectiva adecuada y método.

Por todo ello, la antropología filosófica y la fenomenología han sido mis luces, mis guías, con el fin de aproximarme cabalmente a los objetivos, los cuales espero haber sabido completar en sus formas reflexivas y de donación comprensible, realizando así un camino de reconducción de lo hallado, no exento de implicaciones éticas y políticas, el camino propio de la fenomenología práctica. La reconducción ha sobrepasado mis expectativas, al producir en mi identidad una refundación de su sentido.

ABSTRACT:

In the current project I tried to explore, think and understand the Spanish State with new methods in order to get renewed self-perceptions. Being a witness of an event, use to be considered an advantage when giving a reason to any phenomenon, but if you are also part of it, you may raise suspicions of partiality in your judgements, with a bit of latent self-suspicion. Given that, I fulfill both things, citizen of the Spanish State, and critical witness. In accordance, I tried to have a lot of caution, honesty, and apply appropriate perspectives and methods.

As a result, the philosophical anthropology and the phenomenology have been my inspirations, my guides, with the intention of reaching closely the objectives. In other words, I hope I have been able to manage to complete in their thoughtful forms and understandable endowment, managing like that the path of renewal to the right path of the phenomenology practice, although not being exempt of ethical and political implications. In accordance, that sort of renewal has surpassed my expectations, producing in my own identity a relaunch of its meaning.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: EL AJEDREZ.....	3
1. ANÁLISIS ESTÁTICO.....	6
1.1. AUTOTESTIMONIALIDAD; TESTIGO Y PARTE	7
1.1.1. EL SÍMIL DE LA CATEDRAL.....	10
1.2 ANÁLISIS INTENCIONAL	13
1.2.1. ¿QUÉ IDENTIDAD NOS PROCURA EL ESTADO?	14
2. ANÁLISIS GENÉTICO-DINÁMICO	16
2.1. GÉNESIS DEL ESTADO.....	19
2.2 EVOLUCIÓN	20
2.3. EL ESTADO COMO FALACIA NATURALISTA	22
2.4. CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO	28
2.4.1. “CAFÉ PARA TODOS”: LA IMPOSICIÓN DE LAS AUTONOMÍAS	29
2.5. SEDIMENTACIÓN DE LA CULTURA ESPAÑOLA: EL ESPÍRITU COMÚN	31
3. HERMENÉUTICA DEL ESTADO.....	32
3.1. EL LIBERALISMO RETÓRICO	32
3.2. LAS LENGUAS MATERNAS	35
3.3. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA-INSTRUMENTAL DEL NACIONALISMO EXCLUYENTE.....	37
3.4. IDENTIDAD, DIGNIDAD, RECONOCIMIENTO	39
4. INCARDINACIÓN DEL ESTADO ESPAÑOL: EUROPA	41
5. CONCLUSIONES: FALSOS DILEMAS Y REFUNDACIÓN DEL SENTIDO	43
5.1. NACIONALISMO O JUSTICIA SOCIAL	43
5.2. LA DIGNIDAD DE LA PERTENENCIA MÚLTIPLE	45
5.3. REFUNDACIÓN DEL SENTIDO: EL MÍNIMO COMÚN.....	47
BIBLIOGRAFÍA.....	
ÍNDICE ONOMÁSTICO	
ÍNDICE DE MATERIAS	

INTRODUCCIÓN: EL AJEDREZ

Es evidente que si queremos comprender una posición dada en una partida de ajedrez, en toda su complejidad, génesis, desarrollo y proyección, no nos sirve de nada pegar nuestra nariz en algún trebejo del juego. Necesitamos una perspectiva que nos permita percibir la totalidad de las piezas y su posición exacta en el tablero. Así, podremos acercarnos a la comprensión de la estructura posicional. La cuestión puede complicarse cuanto más queramos desentrañar lo que ocurrió durante la partida y predecir lo que ocurrirá, en función de muchísimas variables, entre las que se encuentra el tiempo disponible. Para controlarlo, se dispone de un “reloj” que, en realidad, es una caja que contiene, no uno, sino dos relojes, en cuya parte superior encontramos sendos apéndices. Cuando accionamos uno, un reloj se detiene, mientras que el otro comienza o reanuda su mecanismo de progresión circular de las manecillas —si es digital, progresión numérica—, pero al modo de una cuenta atrás. Un reloj de ajedrez es imprescindible, cuando se acuerda el cumplimiento de la norma del límite temporal cronológico, lo cual es costumbre, tanto en torneos como en “ajedrez de café”. Ahora bien, en ausencia de tal norma, aparece el fenómeno de la “norma no escrita y no estricta” que, en este caso, es un empleo cortés del tiempo; es decir, desde el conocimiento o desde la intuición, conjugaremos dos tiempos disponibles: el de quien mueve las piezas blancas y el del bando negro. Por ello, malgastar el tiempo sería una manifestación de egoísmo exacerbado, o sea, una descortesía. Así pues, cuando el tiempo es una norma más del ajedrez, cualquier proyección dinámica de la posición estática de las piezas en el tablero debe contar con *Cronos*, el tiempo objetivo, como un límite normativo más— sin entrar ahora en jerarquías ontológicas de los elementos que sustentan la estructura llamada “juego del ajedrez”—.

El ejercicio de predicción, casi siempre, será sólo aproximado; en cambio, para conocer lo acontecido disponemos de las “planillas de anotación”, cuartillas donde cada jugador apunta los movimientos en el lenguaje propio del ajedrez. Por lo tanto, ambas planillas diferirán sólo en el estilo gráfico, eso que solemos denominar “la letra” de cada persona, objeto de estudio de la ciencia grafológica. Los jugadores que las escriben son testigos y partes del fenómeno “partida de ajedrez”. Ahora bien, nunca serán idénticas las intenciones que precedieron a los movimientos de las piezas de ambos contendientes, y aquí encontramos uno de los rasgos que diferencia a la diversidad de

estilos. Nuestra sensibilidad —racional-estética— se enfrenta con un dilema: las ideas y el holismo estratégico o el accidentalismo de la táctica. La estrategia es la defensa de unas ideas, de carácter general, que buscan conseguir un escenario propicio para sus fines. En cambio, la táctica comprende una secuencia de movimientos orientados por la intención de conseguir triunfos parciales, como la ganancia de una pieza, o de forzar cualquier acontecimiento con apariencia relevante. Este es el caso del denominado “jaque”, una amenaza al rey que, en sí, carece de trascendencia para quien comprende el sentido del juego.

Así pues, podemos establecer que la diferencia fundamental entre estrategia y táctica es la oposición entre la defensa de una idea y la búsqueda de ganancias parciales; o lo que es lo mismo, la contraposición de los fines a los medios. No obstante, tales medios tácticos pueden servir a la estrategia, siempre que no se conviertan ellos mismos en el único objetivo, tornándose así los medios en fines. En ajedrez, el oportunismo táctico es detectable, ya que el ansia produce precipitación, cuya estructura se dibuja en el tablero. En tal caso, quien conduce las piezas contrarias puede optar por resolver la partida a su favor, mediante el uso de las denominadas “celadas”, trampas cuyo cebo es la ambición cortoplacista del rival; en cambio, hay quien conduce su estrategia sin arremeter contra tales aspavientos —¿cómo jugaría D. Miguel de Cervantes al ajedrez?

Como creo que se podrá apreciar, se trata de una contraposición de estilos, cuyos frutos estéticos podrán ser recogidos por terceros. Al contemplar una partida, en directo o reproduciendo la secuencia anotada en las planillas, las propias sensibilidades actúan como conductoras y filtros de nuestra percepción de la partida.

En dichas planillas se acostumbra a recoger algunos datos adicionales, además de la secuencia de movimientos alternos— blancas-negras—, como son las identidades nominales de los contendientes, la fecha, el nombre del torneo —de serlo—, o incluso la denominación de la “apertura” o “defensa” jugada en los primeros movimientos. Éstas no son sino esquemas secuenciales que se han dado a lo largo de la historia del ajedrez, y que suelen repetirse de manera intencionada. Mencionaré dos: “apertura española” y “defensa siciliana”. El conocimiento de tales esquemas y su denominación es muy frecuente entre quienes practican el ajedrez, pero no es requisito imprescindible —soy de los que se oponen a que se comience por tales conocimientos, en los inicios del aprendizaje ajedrecístico, ya que pervierten la creatividad—. Los jugadores que tengan como único objetivo realizar la secuencia de movimientos de la apertura española, siendo conscientes de ello, mantienen idénticas intenciones miméticas. Así,

no se consigue una continuidad racional entre la génesis de la intención y la proyección dinámica: idea, “apertura”, desarrollo del “medio juego” y “final”. En cambio, si comparamos idénticas disposiciones de las piezas en varios tableros, no podremos deducir por ello que esos fenómenos estáticos fueron generados por intenciones idénticas, salvo cuando se trata de contendientes que reproducen, mecánicamente, dichas secuencias exactas contenidas en los manuales de “teoría de las aperturas”.

La similitud de los fenómenos no implica similares intenciones. Reproducir esquemas miméticamente es más propio de máquinas que de humanos, y convertir los medios en fines es la característica fundamental de la racionalidad instrumental de la política al servicio de la cultura de medios.

Ambas cuestiones, deshumanización y cultura de medios, fueron abordadas por Ortega a lo largo de su obra, como en el artículo “Verdad y perspectiva”¹. La defensa de una idea estratégica a lo largo de una partida de ajedrez no garantiza la victoria en la contienda, aún menos cuando nos estamos iniciando en ese “juego ciencia”, y por ello es muy difícil inculcarla entre quienes están formados en la cultura resultadista de los medios *ipso facto* —cultura de gran predicamento en nuestros días—.

Así pues, la idea propia no es una verdad teleológica garantizada, sino un ejercicio de valor que reta a la verdad o, como diría Ortega, “un jaque a la verdad”, tal como nos lo recuerda Javier San Martín, con quien concluiré el presente ejercicio. Sólo he abordado aspectos del ajedrez, con la intención de realizar un símil introductorio, una aproximación por semejanzas al fenómeno “Estado Español”. He omitido completar la estructura empírica del ajedrez, omisión parcial que mantendré en el caso del Estado Español; los datos y hechos básicos, ahora necesarios, son bien conocidos.

Una idea es una formulación sobre un estado de cosas. Si ese estado de cosas es una necesidad, la idea que lo formula correctamente o la que corrige la incorrección anterior da un jaque a una posición previa, proponiendo otra, y sólo con la razón puede ser dirimida la cuestión. La idea es un poder que conquista un lugar en la historia que sólo con otra idea mejor se puede desalojar.

Aquí es donde hay que anotar los logros históricos. Una vez alumbrada una idea en la historia, ya no hay poder fáctico que pueda destruirla o destronarla. Por eso es más fuerte que todos los poderes empíricos. (Javier San Martín)²

¹ José Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, *El Espectador*, 1916, en OC. II, Ed. Taurus: Madrid, 2004, pp.159-164.

² Javier San Martín, “Meditación sobre el poder”, *Thémata*, 37. 2006. 389-399. p.399.

1. ANÁLISIS ESTÁTICO

“La fenomenología estática permite delimitar tanto el sentido de cada cosa como la síntesis que lo fundamenta” (Javier San Martín).³

Cuando realizamos una descripción estática, tratamos de mostrar las características propias de un tema determinado; para ello, vamos al tema tal como es, a la forma en que se nos presenta. En el caso que nos ocupa ahora, necesitamos saber si estamos enfrentándonos con fenómenos que pertenecen al ámbito de la cultura. Esto lo sabremos al considerar que todos aquellos comportamientos sociales que no se transmiten biológicamente son fenómenos culturales. Si pretendemos realizar un fértil análisis estático de un fenómeno cultural, es imprescindible atender, simultáneamente, a tres cuestiones que afectan a su forma y que nos permiten conocer y dar razón del fenómeno: materialidad, interpretación y valoración.⁴ No obstante, es preciso no precipitarse intentando encontrar siempre una unidad coherente entre tales marcadores culturales, máxime si nos limitamos a un congelado instante del devenir de un pueblo. Tal ejercicio, aun siendo útil, nunca nos aportará todas las claves, sino sólo partes inanimadas que no son capaces de explicar un sentido estructural. José Ortega y Gasset⁵ analizó bien esta problemática de los elementos estructurales y su sentido, implementando los esquemas obtenidos en gran variedad de situaciones en las que el ser humano se encuentra en el mundo de la vida, como es el caso del fenómeno “Estado”:

Córtese por cualquier hora la vida de un Estado que lo sea verdaderamente, y se hallará una unidad de convivencia que parece fundada en tal o cual atributo material: sangre, idioma, «fronteras naturales». La interpretación estática nos llevará a decir: eso es el Estado. Pero pronto advertimos que esa agrupación humana está haciendo algo comunal: conquistar otros pueblos, fundando colonias, federándose con otros Estados; es decir, que en toda hora está superando el que parecía principio material de su unidad. Es el *terminus ad quem*, es el verdadero Estado, cuya unidad consiste precisamente en superar toda unidad dada. Cuando el impulso hacia el más allá cesa, el estado automáticamente sucumbe, y la unidad que ya existía y parecía físicamente cementada — raza, idioma, frontera natural— no sirve de nada; el Estado se desagrega, se dispersa, se atomiza.⁶

³ Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986, p.254.

⁴ Cfr. Javier San Martín, *Teoría de la Cultura*, Madrid: Síntesis, 1999, pp.170-172.

⁵ José Ortega y Gasset (Madrid, 1883-1955).

⁶ José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. Espasa Calpe, Barcelona, 2004, p.197.

1.1. AUTOTESTIMONIALIDAD; TESTIGO Y PARTE

Podemos elegir entre dos maneras de iniciar el camino de la comprensión de un fenómeno cultural del que formamos parte: la autorreflexión, el modo en que Kant llegó a la antropología filosófica, “tercer nivel de su antropología”; o bien, “alejándonos de nosotros mismos”, tal como proponía Rousseau.⁷ La autotestimonialidad vendría a ser un compendio de ambas, ya que se trata de un análisis genético del fenómeno desde mi perspectiva. Ésta no ha permanecido inmóvil, estática, debido a los desplazamientos experimentados, a consecuencia de mis decisiones y las de los otros, respecto a un mundo en continua transformación del que somos sujetos, testigos y partes: el mundo de la vida. Cuando los datos que se van a emplear en una investigación antropológica son recuerdos del investigador, nos encontramos en el grado sumo de una variedad de la denominada “observación participante”, aquella en la que se es totalmente participante, al ser el observador parte del contexto.⁸

La antropología filosófica nos enseña que debemos comenzar por la “autotestimonialidad”, dado que cada uno de nosotros somos testigos de lo que somos. Ahora bien, existen dificultades que es preciso tener en cuenta, ya que nuestra vida ya está interpretada previamente a ese ejercicio, por lo que es necesaria una deconstrucción de las teorías previas, las cuales han sido capaces de influirnos, de tal modo que nos han conformado. Tales influencias provienen tanto de las ideas que tenemos sobre nosotros mismos como de lo que de nosotros se dice o se espera que seamos; en el primer caso, se trata de la “ley de recurrencia”, cuya definición más clara la podemos encontrar en las siguientes palabras de Roger Bastide:

La idea que nos hacemos de nosotros mismos nos transforma hasta el punto de que concluimos por convertirnos en aquello que queremos ser; la idea que nos formamos acerca de la realidad social basta para producir cambios en esa realidad.⁹

La segunda influencia —lo esperado de nosotros— actúa mediante la denominada “clase interactiva”, según la cual los individuos tendemos a satisfacer las teorías que se encargan de clasificarnos. Una y otra se retroalimentan fatalmente, es

⁷ Cfr. Javier San Martín. *Antropología filosófica: Filosofía del ser humano*. UNED, Madrid 2005, p.161.

⁸ Cfr. Javier San Martín, *Teoría de la Cultura*, p.72.

⁹ Roger Bastide: *Antropología aplicada*. Ed. Amorrortu: Buenos Aires, 1972, p.12. cit. en Javier San Martín, *Antropología Filosófica: Filosofía del ser humano*, op. cit. p. 81

decir, la opinión que tengo de mí mismo es influenciada por las teorías sociológicas y sus datos estadísticos. Simultáneamente, les doy la razón a ambas, alterando mi comportamiento, debido a que éste está fuertemente determinado por cómo percibo el mundo. Así pues, la deconstrucción parece inevitable, si es que pretendemos salir de tal espiral que nos sojuzga y modela, pervirtiendo nuestra integridad y libertad.

La integridad de nuestro ser no puede estar al cuidado de las ciencias, ya que no es ese su sentido; mucho menos, si sus mejores esfuerzos los emplean en demostrar y asegurar con aparente certeza sus descripciones y predicciones, como sería el caso de una sociología que estuviera al servicio de los poderes políticos y económicos.

Es preciso tener en cuenta que la deconstrucción de nuestras ideas y recuerdos biográficos implica unos riesgos para nuestra salud emocional. La trascendencia de una autobiografía es muy compleja. Se trata de un relato cuyos momentos más relevantes son elegidos por nosotros mismos, para formar así la estructura de significado que cada cual prefiera en el presente, con el fin de que el relato o discurso se actualice coherentemente con el proyecto de vida que pretendemos construir o defender. Una autobiografía es nuestra identidad actualizada. Esa es la razón de que la puesta en duda o tergiversación de los momentos elegidos en nuestros relatos la percibamos como una ofensa a nuestra dignidad, necesitada del reconocimiento ajeno.

A la multiplicidad de “yoes” que yo mismo percibo en mi biografía hay que sumar las percepciones que los otros han tenido y tienen de mí, aunque, en realidad, se trate de un solo Yo. Esto no debe ser preocupante, pero conviene ser consciente de la importancia que tiene en una labor hermenéutica de los acontecimientos dados en nuestras vidas, seamos los protagonistas o meros testigos más o menos accidentales. Los contextos reales sólo aparecerán si resolvemos las dificultades que hemos visto.

Por todo ello, conviene disponer de un método que nos conduzca de la deconstrucción a la reconstrucción, del modo más honesto posible, tanto con nosotros mismos como con los demás, ya que mi biografía es algo que yo puedo decidir en soledad, pero afecta al resto de yoes que presento en tal relato, así como a seres y cosas.

Por otra parte, aunque en el mismo contexto, resulta muy problemático resolver la paradoja de ser, a la vez, “sujeto del mundo” y “estar sujeto al mundo”; es decir, ser sujeto y objeto. Este es el “enigma del mundo”, *Welträtsel*, que el psicologismo¹⁰ de las

¹⁰ “Psicologismo”: me resulta muy interesante, en el contexto de un máster universitario en filosofía teórica y práctica, saber que, según Husserl, “el psicologismo anula la razón teórica y la razón

ciencias no es capaz de resolver, ya que sólo ven al ser humano como un hecho más del mundo. Para resolverlo, disponemos de la honestidad metódica de la fenomenología, cuyo sentido fundamental es, tal como nos dice Javier San Martín, “reconstruir un sujeto racional que sea a la vez sujeto en el mundo y objeto en el mundo”¹¹.

La fenomenología nos muestra que la conciencia es "conciencia de algo", un algo sin el que no se puede hablar de conciencia. Pero la conciencia tiene su referencia fuera de sí, por lo que es necesaria una intención de ese movimiento hacia afuera, la “intencionalidad”¹² de la conciencia. Ser testigo es formar parte de un fenómeno del que se puede dar razón, para lo que es imprescindible la atención; pero si nos inconformamos con una mera descripción intrascendente, deberemos desplazarnos, buscando el mejor ángulo de visión posible, una vez que hemos intuido qué es lo interesante de tal fenómeno. La intención es, pues, clave en la diferencia entre conformarnos con la parcialidad, o bien esforzarnos en adecuar nuestra perspectiva, con el fin de que sea útil a nuestros propósitos de dar cuenta de lo interesante de un objeto o fenómeno, y así estar en cabal disposición de diseñar un plan de actuación adecuado a unos fines determinados. La intuición nos anuncia algo que puede ser relevante en nuestras investigaciones. Ella actúa antes de que sepamos analizar, de manera consciente, las razones por las que vibramos ante la proximidad de una verdad o de una relación interesante. Es como si viéramos con otros ojos la esencia de lo buscado, que no es la verdad a la que podemos acceder por deducción lógica, sino otra con naturaleza no contingente, la esencia. Sin ella, no es posible el método fenomenológico, y por eso la intuición que le interesa a la fenomenología es la eidética. Todos podemos aplicar la epojé a nuestras percepciones, atendiendo a lo que es inalterable, practicando así la reducción eidética. Lo hallado deberá ser reconducido a su mundo de relaciones, pero ahora ya conoceremos cómo se tiene experiencia de los fenómenos en cuestión, cuál es su “Apriori de correlación”, el cual siempre nos dirá algo del resto del mundo.

Como ahora veremos, todo ello no es posible sin la perspectiva más conveniente en cada caso.

práctica” (cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 50).

¹¹ *Ibíd.*, 51.

¹² El término “intencionalidad” es fundamental en fenomenología, por lo que es imprescindible comprender su significado e implicaciones en otros conceptos, tales como el de “conciencia” y su relación con el “tiempo subjetivo”, cuyo desentrañamiento es uno de los objetivos de la fenomenología (cfr., *Ibíd.*, “La noción de intencionalidad”, pp.55-60).

1.1.1. EL SÍMIL DE LA CATEDRAL

Ortega expone su teoría de la perspectiva en muchas ocasiones. Sirva ahora, como introducción al símil que voy a realizar, la siguiente cita:

Es un error creer que el aspecto más verídico de una cosa sea el que ella ofrece sometida a una visión muy próxima. Ver bien un ladrillo es mantenerlo a tan corta distancia de nuestros ojos que percibamos los poros de su materia. Pero ver bien una catedral no es mirarla a la misma distancia que un ladrillo. Para ver bien una catedral hemos de renunciar a ver los poros de sus piedras y alejarnos de ella debidamente.¹³

El ladrillo y la catedral me han recordado una práctica turística muy común: el ansia de congelar mediante fotografías los instantes de nuestra percepción. Tal práctica engarza con la cuestión, ya apuntada, del tiempo como regulador (p. 3); es decir, dado el tiempo considerado como disponible para realizar la visita, se pretende capturar instantes que contengan pequeños fragmentos del todo llamado “catedral”, para que al regresar al domicilio habitual podamos visualizarlas, cómodamente sentados y sin prisa. La paradoja consiste en que de esa catedral visitada ya existían muchísimas fotografías, a las que hoy en día es muy sencillo acceder en la red; pero esos fragmentos del todo, que son las fotografías, no dan cuenta del significado de “catedral”. Tuvimos la oportunidad en la visita malgastada, pero preferimos la depredación de los fragmentos que no dan cuenta de la relación de las partes con el todo. Y es que esas partes son en función del todo, deben su existencia a la intención primera, al motivo por el cual se decidió construir dicha catedral, así como a la disposición armónica que la evolución de la construcción consiguió. Esta evolución no es algo absolutamente determinado por los primeros planos, sino que los avatares de sus fases están imbricados en contextos culturales e históricos, los cuales son determinantes en la fundación, desarrollo, consolidación e implementación del proyecto. Éste fue desarrollado por seres humanos ayudados de sus innovaciones tecnológicas, pero motivados por una idea poderosa.

La vida humana tiene sus límites, como el vital- temporal, que ha variado a lo largo de la historia de la humanidad, razón por la que todo proyecto a largo plazo debe contar con el relevo y receptores de la cultura legada. No obstante, una obra de tal envergadura nunca se puede dar por culminada, definitivamente, ya que tanto sus

¹³ J. Ortega y Gasset, “Particularismo y acción directa. Notas de fenomenología social: I.- Un poco de perspectiva”. en OC. VII, *Obra Póstuma 1902/1925*. Madrid: Taurus, 2007, p.751.

elementos como la estructura a la que pertenecen deberán ser saneados, debido a que las inclemencias de origen natural o humano, acaecidas durante el tiempo transcurrido, ocasionarán desajustes o desperfectos.

Todo ello, y mucho más, lo podemos aprender en ese tipo de visitas, si es que somos capaces de dar “tiempo al tiempo” y dejamos aparcado nuestro afán depredador, el apunto y disparo. Pareciera como si nos resistiéramos a abandonar nuestra fase humana de cazadores-recolectores, y así nos apostamos cámara en ristre para llevarnos los trofeos, en forma de instantáneas, a nuestras ciberchozas.

Ese “dar tiempo al tiempo” es el infinitivo que conjuga dos tipos de tiempo: el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo. Éste se refiere a las “vivencias”¹⁴ de mi propia conciencia, pero siempre inserto en el tiempo objetivo que se da en las diversas culturas, y cuyos instrumentos reguladores están siempre presentes en nuestras vidas. Los portamos en nuestros cuerpos, cohabitando con nuestras pulsaciones vitales, caso de los relojes de pulsera, o los tenemos sobre nosotros, caso del sol y la luna; incluso, el de la circularidad temporal de las formaciones estelares, las constelaciones zodiacales, que tanto predicamento tuvieron como pistas del destino, y que aún lo tienen entre personas de diversa y paradójica formación intelectual. Ahora bien, tal cohabitación no implica que los reguladores sean vivientes, como sí lo son las “vivencias de mi propia conciencia”,¹⁵ sino que pueden convertirse, si los dejamos o somos obligados por imperativos culturales, en soberanos tiránicos que dan o quitan al tiempo subjetivo sus propios momentos.

Hemos encontrado que la suma de las partes no da como resultado el todo, ya que sin el sentido estructural se produce una desvertebración. También, que en toda construcción se dan unas fases orientadas por una idea que subsiste en su desarrollo, aunque su implementación requiera de reorientaciones a partir de la fundación del plano

¹⁴ “Vivencia”: término que no debe pasar desapercibido, ya que se trata de una aportación de Ortega a la fenomenología en español, la cual, como es lógico, tomó buena parte de su terminología de la traducción del alemán. Sirvan sus propias palabras como testigo: “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias. (...). En tanto que no se encuentre otro término mejor, seguiré usando «vivencia» como correspondiendo a *Erlebnis*.” (Ortega: “Sobre el concepto de sensación”. *Revista de Libros*. Madrid, 1913. En OC. I. Ed. Taurus. Madrid, 2004, 624-638; nota 1, 634-635).

El Diccionario de la lengua española (DRAE, 22ª ed. 2001), obra de referencia de La Real Academia Española (RAE), nos informa de lo siguiente: “vivencia: de *vivir*, formada por el filósofo José Ortega y Gasset para traducir el al. *Erlebnis*.” <http://lema.rae.es/drae/?val=vivencias> 6/9/2014.

¹⁵ Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, op. cit., 59-60.

original, mediante refundaciones y consolidaciones que los contextos culturales e históricos demandan, y en el que los protagonistas son seres humanos, no los artilugios creados por estos. Pues bien, aquí confluyen dos ideas que han tenido trascendencia en la fundación y desarrollo del presente trabajo: la desvertebración de un sentido común y las fases de toda creación cultural. Tales ideas me remiten a quienes, de manera más relevante, me han aportado las claves de una aproximación sucesiva al meollo de la cuestión, José Ortega y Gasset, Edmund Husserl y Javier San Martín. De Ortega señalo ahora un fragmento que me ha dado mucho que pensar: “...las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte. A este fenómeno de la vida histórica llamo *particularismo*...”¹⁶.

Considero que para comprender la dimensión trascendente de una estructura es básico comprender sus elementos tal como son, comenzando por el análisis estático; pero si nos detuviéramos ahí, los dejaríamos huérfanos de mundo. Por ello, el sentido intencional es tan importante en fenomenología. Los siguientes conceptos y sus definiciones muestran el camino del sentido, como proyecto de razón universal:

- *Urstiftung*: Fundación originaria de un sentido, presente en todo elemento cultural.
- *Nachstiftung*: Refundación de la fundación originaria, necesaria para la pervivencia de su historia.
- *Endstiftung*: Consolidación del final del proceso, pero que, sin embargo, debe continuar con el dinamismo de las fases que fueron su causa.¹⁷

Los hechos son suficientes para las ciencias positivas, pero a la fenomenología no le basta con tales datos. La Historia, por ejemplo, trata de relacionar hechos que ella misma ha seleccionado con mejor o peor fortuna, pero omite la “actitud trascendental”¹⁸

¹⁶ José Ortega y Gasset: *España invertebrada*, en OC. III, donde se ha reeditado la 4ª edición realizada en 1934, aunque comenzó a publicarse en la revista *El Sol* en 1920.

¹⁷ Cfr. Javier San Martín, “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”, en López Sáenz, Mª Carmen y Jesús M. Díaz Álvarez (eds. y comps.), *Racionalidad y relativismo: En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp.233-268.

Los términos definidos los podemos encontrar en la mayor parte de su obra; pero, con el fin de comprender su relación estructural es imprescindible comprender el concepto “constitución”, por ejemplo, en el “capítulo VII” de *La estructura del método del método fenomenológico*, op. cit.

¹⁸ La “actitud trascendental” nos indica que existe una “intencionalidad” de proyectarse más allá. Resulta muy interesante, al respecto, el modo en que Husserl define la “intencionalidad” en sus *Meditaciones cartesianas*, “mentar-más-allá- de-sí”, tal como informa Javier San Martín: *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986, p.249.

del protagonista, que es, precisamente, lo que la fenomenología trata de esclarecer. El fenomenólogo parte de diferenciar bien el “objeto de la conciencia” del “contenido de la conciencia”, pues ésta es parte de la conciencia, mientras que aquél es trascendente a la conciencia. Así, es capaz de pasar de la actitud natural a la trascendental, mediante la reducción fenomenológica, y deducir que “el primer movimiento de la conciencia es estar o ir a los objetos”¹⁹, tal como nos dice Javier San Martín, refiriéndose a las reflexiones de Ortega sobre el “saberse a sí”. Ese “saberse a sí”, tener conciencia de “sí mismo”, se hace solidariamente con el “ser-con”. Ahora es cuando, mediante la reducción fenomenológica y la epojé, que realiza un paréntesis en los acontecimientos de la vida ordinaria, podemos alcanzar a conocer la esencia de lo que “es conmigo”. Esto es clave para comprender un fenómeno cultural, pero también para intuir qué es la percepción, conocimiento imprescindible en el análisis de cualquier fenómeno, caso de la catedral del símil, o el del Estado Español, motivo principal de mi intención.

Así pues, sabiendo que la conciencia siempre se dirige a algo o a alguien, incluso a uno mismo, podemos decir que la conciencia es intencional, por lo que “investigar lo que sea la conciencia significa e incluye el estudio del objeto intencional” (Jesús Díaz)²⁰. Esto nos adentrará en las “ontologías regionales”, como veremos en el análisis intencional, pero permaneciendo, aún, en el nivel del análisis estático.

1.2 ANÁLISIS INTENCIONAL

El análisis intencional nos permite estudiar la diversidad de las ontologías regionales, en cuanto objetividades, con el fin de desvelar las intencionalidades y experiencias que conforman los objetos en su contexto, además de intentar desvelar qué regla o esquema aportó la coherencia necesaria; para ello, atenderemos a su génesis, su “constitución”^{21 22}.

Cuando tratamos sobre la trascendencia de un “dato” —lo cual ya excluye a los seres humanos—, nos estaremos refiriendo a una “cualidad” del mismo, la de “estar remitido más allá”, o su utilidad para intuir o “precaptar” experiencias futuras—este es mi modo de entender este concepto, apoyándome en la definición aportada por Javier San Martín, aunque él no lo expresa exactamente así; los términos entre comillas son los empleados por él— (cfr. *ibídem*, 249).

¹⁹ J. San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Barcelona: Biblioteca Nueva, 2012, p.158.

²⁰ Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia; Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED, 2003, p.68.

²¹ Desvelar el significado de “constitución” en fenomenología es muy complejo, debido a que está enlazado con muchos otros conceptos fundamentales de este método. Así, es necesario recorrer todo el camino de la fenomenología para comprenderlo bien; no obstante, sirva ahora la siguiente explicación

En fenomenología, una “ontología regional” se refiere a una zona de la vida que es estudiada por una ciencia particular. Intuyo que sería posible realizar una torsión del concepto y adscribirlo a una ontología de las regiones de España, e incluso tomar ambas acepciones simultáneamente. De esta forma, se podría establecer una relación entre los proyectos de vida nacionalista de las diversas regiones de España y su semejanza con la motivación de algunas ciencias, caso de la economía, la neurología, la sociología o la antropología cultural, pero también con la filosofía del ser humano y la teología.

La economía, la sociología y la antropología científica tienen como función el estudio de objetos diferentes, al igual que el resto de las ciencias. La fundamentación de cada una de ellas no sólo debe determinar qué es el objeto que estudian, sino también cómo se nos presentan, es decir, cuáles y cómo son las experiencias que podemos tener de tales objetos. De esta manera, podremos aproximarnos al descubrimiento de los “límites y posibilidades” de cada ciencia, que vienen determinados por las esencias de los objetos que estudian, y cuál es su sentido.²³

Tal empresa requiere de aproximaciones sucesivas; por ello, voy trazándolas en el presente trabajo, perfilando lo que será el segundo círculo, aún amplio, del análisis dinámico; pero antes, a continuación, abordaré el fenómeno identitario.

1.2.1. ¿QUÉ IDENTIDAD NOS PROCURA EL ESTADO?

Con el fin de comprender el fenómeno de la identidad en cualquiera de sus contextos, podemos analizar a qué se refieren dos preguntas que surgen de manera natural: “¿qué eres?” y “¿quién eres?”, tal como nos lo explica Javier San Martín:

Cuando se pregunta a alguien qué es, ya sabemos que responderá con elementos sociales y culturales que constituyen su biografía. Pero cuando se pregunta a alguien quién es, no responderá con esos elementos, sino refiriéndose a su persona, y diciendo soy fulano de tal, y con ‘fulano de tal’ se indicará su cuerpo concreto y sus rasgos personales, el tal, el que tú conociste, el que hizo tal cosa, etc.²⁴

de Javier San Martín al respecto: “la constitución como síntesis objetiva es la consecuencia lógica del desarrollo de la epojé y del descubrimiento de la actitud fenomenológica.” (J. San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, op. cit., p. 250.

²² Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, op. cit., pp. 75-76, 81-82.

²³ Cfr. *Ibíd.*, p. 79.

²⁴ Javier San Martín: “II. Estructuras o dimensiones y escenarios de la vida humana”. *Antropología filosófica II* (u.d.): *Las dimensiones de la vida humana*, UNED, Madrid 2011, pp.154, p.17.

Tal distinción entre las estructuras analítica y empírica de la vida humana es muy importante para la antropología filosófica, ya que desde ahí llega a la idea de un “doble humano”. Conocemos una frase de Ortega contenida en sus *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”²⁵, es decir, me compongo de dos realidades: la “radical”, Yo, y otra que es donde yo me hayo y encuentro a los demás. Así pues, no soy un hombre completo si me abstraigo definitivamente de esas otras realidades que conforman mis circunstancias; digo “definitivamente”, porque en ocasiones sí es necesario abstraerse de ellas, para poder percibir la esencia de las cosas sin que lo convencional perturbe nuestras reflexiones. De esta manera, hemos dado con una habilidad que forma parte de nuestra perfectividad como humanos, en contraste con el resto de animales: la capacidad de poner entre paréntesis al mundo ordinario, un ejercicio al que denominamos “epojé”. Ésta nos va a ser muy útil para situarnos en una perspectiva lo más neutra posible respecto a nuestra posición en un fenómeno, que en el caso que nos ocupa es el Estado. Ahora bien, una vez hecho esto, necesitamos reconducir lo hallado a la subjetividad trascendental, si queremos saber si nuestra situación en el seno del Estado es debida a nuestra elección, a una imposición, o bien a una adición de ambas en grado y armonía estructural aún por determinar.

Cuando la identidad que nos procura el Estado es, únicamente, de carácter legal, se produce una relación con éste muy similar a la que se da en las familias envueltas en problemas de herencias. Son momentos donde se aprecia bien cómo estaba estructurada la familia y, sobre todo, cuál era su sentido real. Si la génesis de éste se restringe a los derechos naturales de nacimiento, los progenitores sólo se verían obligados a ejercer sus derechos como tales, y lo mismo valdría para la primogenitura. Tales restricciones nos situarían en un nivel biológico del que derivarían las diversas relaciones de parentesco con las que se han dotado las culturas. Hasta aquí nada hemos mencionado sobre los vínculos de amor, que nunca emanan de la imposición, salvo cuando en los secuestros se produce el “síndrome de Estocolmo”. En tales experiencias, se produce un secuestro a la dignidad, cuya relación con la identidad es inseparable. Esto es clave para comprender algunos rasgos de cómo construimos nuestra percepción del Estado, en función de nuestra posición en él y de la explicación que nos da sobre nuestra identidad.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. OC. I. Madrid: Taurus, 2004. pp. 747-825, p.757.

2. ANÁLISIS GENÉTICO-DINÁMICO

La vida humana no se puede comprender de forma estática, la realidad de nuestras vidas no es una fotografía, sino una proyección hacia lo que queremos ser. Tal como nos decía Julián Marías: “Nada humano se entiende si se tiene en cuenta sólo la realidad, porque lo humano es siempre y principalmente lo que todavía no es.”²⁶

Anteriormente, en la introducción al “análisis estático” del presente trabajo, ya se vio que lo que denominamos como “comportamiento cultural” es aquel que no es transmitido biológicamente (p.6). Para concretar mejor esta posición es necesario emplear el análisis genético, es decir, debemos acudir al origen de los elementos que componen un comportamiento humano susceptible de ser considerado como cultural.²⁷ Y esto es así porque al referirnos a lo cultural siempre estamos aludiendo a algo que se instituyó de forma contingente, y ese algo es la instauración de un sentido. Tal contingencia implica que lo mismo que se dio pudo no hacerlo, por lo que su éxito depende de una convención en cuanto a las utilidades de un nuevo sentido. Dicha convención no se produce de la noche a la mañana, sino que el sentido deberá sedimentarse, mediante el paso de lo subjetivamente creado a la objetivación admitida por el grupo, por mor de la evidencia progresiva de su utilidad. Así pues, nos encontramos en los ámbitos de la cultura práctica, donde el sentido común tiene una especial relevancia.

El sentido común es el que proporciona cierta coherencia a las estructuras en las que podemos dividir una cultura humana, con el fin de aproximarnos a su comprensión. Uno de los modelos estructurales que más éxito ha tenido en la antropología cultural es el denominado “patrón universal”, de inspiración marxista, ampliamente difundido por Marvin Harris en la antropología americana. Su esquema básico se compone de tres niveles: “infraestructura”, que regula la optimización de la energía disponible; “estructura”, con funciones sobre la reproducción, la cohesión del grupo y su protección como entidad; y en tercer lugar, la “superestructura”, cuyo papel es de carácter ideológico y actúa como regulador de los otros dos niveles del “patrón universal” de las estructuras sociales.

²⁶ Julián Marías: “Lo esperado y lo sucedido”, *Revista de Occidente*, 8-9, Madrid, 1963, p.92.

²⁷ Cfr. Javier San Martín, *Teoría de la Cultura*, op. cit., pp.176-177.

Este modelo nos permite relacionar los elementos que componen una cultura determinada, pero también, y es lo que me interesa ahora, contrastar diferentes culturas, las cuales pueden supervivir ligadas unas con otras en el seno de un Estado común.

Como en el presente trabajo estoy tratando de apoyarme en la fenomenología, parece cabal tratar de encontrar fenómenos culturales cuyo análisis genético me muestre la intención que alumbró su sentido. Mi labor queda relativamente simplificada si atiendo al esquema realizado por Eugen Fink (1979)²⁸, respecto a los cinco “fenómenos fundamentales de la vida humana”, con clara correspondencia con el nivel de “superestructura” del “patrón universal”: trabajo, amor, dominio o guerra, muerte y juego.²⁹

El juego es una entretenida manera de ejercitarnos en el escrutinio de las posibilidades, amén de ser un espectáculo donde se pueden apreciar algunos de los rasgos de una cultura, tales como el sentido del humor, el respeto al rival, el grado de aversión a las trampas, el temple, las reacciones ante la derrota o la victoria, el respeto a las normas o la manera en que solucionan los problemas ocasionados por la interpretación de las mismas, así como el tipo de juegos que más éxito tienen, el modo de apostar o el rigor en afrontar su pago.

Escrutar las posibilidades de un proyecto es una de las claves para que una negociación pueda llegar a un puerto reconocido como aceptable por las partes. Antes de sentarnos a una mesa deliberativa, durante el proceso ejercitante de nuestras capacidades, ya encontramos que en la multiplicidad de las relaciones humanas la claridad y la honestidad son necesarias. El paso previo a la resolución de los problemas es la exposición clara y honesta. Tal honestidad incluye la disposición a asumir que nuestras propuestas pueden ser refutadas por otras mejores, o bien ser mejoradas o ampliadas; sin tal disposición, todo queda al albur de los egos. Pues bien, para demostrar la honestidad participativa y conducir la deliberación de forma cabal, es imprescindible ejercitar el “temple”, el cual es un rasgo de nuestro carácter individual, pero también el de un pueblo. La caracterización más sugerente y acertada que he encontrado del término “temple” es la realizada por el profesor José Lasaga:

Temple es la flexibilidad (alabeo) del sujeto ante una situación dada; o lo que determina el «fraseo» del yo, sus reacciones espontáneas ante las vicisitudes que le tocan

²⁸ Eugen Fink: Grundphänomene des menschlichen Daseins. Ed. por E. Schutz y Franz-A. Schwarz, Verlag Karl Alber, Friburgo de B. / Múnich, 1979.

²⁹ Cfr. Javier San Martín, *Teoría de la Cultura*, op. cit., p. 219.

vivir. El temple no es propiamente el *éthos*, sino el carácter puesto a prueba, ensayado corregido en y por las experiencias de la vida. El temple es una parte muy importante de los «contenidos» de nuestra vocación. Frente a ella no somos libres, pues nos manda; pero sí somos responsables de nuestro temple que es el resultado del libre quehacer; es, por ello, el temple el verdadero actor moral de nuestra vida.³⁰

La similitud entre nuestro comportamiento en una mesa de juego y en una de debate es enorme, a mi entender, y ambas tiene mucho que ver con las diferencias entre una retórica desnuda de moral y otra que tenga como premisa insoslayable una ética bien fundamentada racionalmente. Pues bien, tal relación dialéctica también se da en cada uno de nosotros, a la hora de dar cuenta de nuestra biografía y en el modo en que fundamos, refundamos y consolidamos nuestras intenciones, nuestros proyectos vitales. Debemos tener en cuenta que estos nunca se dan de manera absolutamente independiente, sin contar con los demás.

Forzar, por los medios que sean necesarios, el éxito de nuestros planes suele tener más que ver con las ansias de poder que con la búsqueda de la verdad. El poder a cualquier precio implica irresponsabilidad, es decir, no hacerse cargo de las consecuencias de nuestras ansias de dominio, muchas veces guiadas por la vanidad desmesurada y un deseo de ser absolutamente libres e independientes, para tomar nuestras decisiones sin contar con los demás. El error es manifiesto, ya que, tal como la fenomenología nos muestra, el ser humano siempre “es con”. Esto nos sirve también para los grupos sociales, pueblos, etnias, países, naciones y estados que requieren más libertad para seguir siendo. Sólo existe una manera posible de ejercer hoy la soberanía en paz, y es que ésta sea compartida.

Entiendo que lo expresado puede ayudar a la comprensión del Estado como fenómeno dinámico, y las siguientes afirmaciones de Ortega me sirven de apoyo:

Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. (...). Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico alguno. (...). El Estado es en todo instante algo que viene de y va hacia.³¹

³⁰ José Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena: Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid: Enigma Editores, 2006, p.211.

³¹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., p.196.

2.1. GÉNESIS DEL ESTADO

La fundación de los Estados es una consecuencia de la emancipación humana de los caprichos de los dioses. Los gobernantes sustituyeron a los oráculos, y los impuestos a los sacrificios. Es entonces cuando la naturaleza comienza a ser percibida como algo domeñable, pero no desde la individualidad o el núcleo familiar, sino mediante la acción colectiva. Tal emancipación no implicó que el poder de lo divino desapareciera completamente del imaginario colectivo, sino que apareció un contrapoder, el de los líderes terrenales. Lo que acabó ocurriendo es que a éstos se les revistió con atributos divinos, mientras los dioses seguían siendo antropomorfizados. Así, ocurrió que los líderes o gobernantes trazaron un sacralizado vínculo de legitimidad, por lo que no les interesaba que el temor a los dioses desapareciera, de forma que la obligatoriedad de acatar sus decisiones se sustentaba en dos miedos: al más allá y al más acá.

El miedo es uno de los elementos fundantes y sustentadores de la acción colectiva y, por ende, del Estado. Véase que la motivación no era positiva, sino negativa, es decir, las acciones no eran sustentadas por objetivos creativos, sino por el miedo a las consecuencias derivadas del fracaso, el cual siempre sería achacado a los individuos que no habían seguido estrictamente las directrices de los gobernantes endiosados. Es evidente que la libertad individual no fue ejercitada en modo alguno, salvo si elegías el exilio o la heroicidad. Las consecuencias de que el miedo a la incertidumbre tuviera tanta relevancia en la vida social son las que ahora podemos apreciar: los individuos acaban prefiriendo “lo malo conocido a lo bueno por conocer”.

Por otra parte, cuando nos referimos a la génesis y desarrollo de un Estado, no podemos obviar las referencias a otros Estados, ya que todos ellos tienen importantes vínculos entre sus culturas prácticas. Así, cuando comienza la historia de un Estado, “su historia se hace en función de otros que ya tienen historia, ya hay una Historia” (San Martín)³².

La propia existencia, en sí, ya incluye la evolución de nuestra religación.

³² J. San Martín, “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”, en López Sáenz, M^a Carmen y Jesús M. Díaz Álvarez (eds. y comps.), *Racionalidad y relativismo: En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp.233-268, p.244.

2.2 EVOLUCIÓN

La retroalimentación causa-efecto entre existencia y función suele ser el esquema aplicado en la explicación funcional de una práctica cultural. Así, por ejemplo, el bienestar social sería una consecuencia lógica de la evolución teleológica de las formas culturales. Esta es una muestra de cómo se articula una mera explicación funcional, estableciendo una implicación condicional sin más condicionantes, lo que la hace susceptible de ser construida o reinterpretada mediante la “afirmación del consecuente”; es decir, mediante un argumento falaz. No da igual que comprendamos la evolución cultural como una supervivencia de las funciones de una práctica cultural que hacerlo de este otro modo, el teleológico: la progresión lineal optimizadora es inferida de la aparición de un dato esperado, que ya era parte de los objetivos de un plan determinado.

Nuestra imaginación puede construir muchas posibles explicaciones, respecto a la supervivencia de un rasgo, forma cultural o institución; por ejemplo: el sustento o animus cultural sería el que emana del aliento interesado de las clases sociales que planifican cómo permanecer en el poder, instrumentalizando a los miembros de la comunidad que controlan, para que el contrapoder sea lo más inofensivo posible.

La tradición es transmisora de las formas culturales; pero no es una apiladora de elementos, sino que nos indica un sentido fundamental de la estructura de la cultura. Tanta relevancia tiene el sentido que la tradición nos muestra, que es instrumentalizado por los sujetos que predicán la moral de la racionalidad clasista. Ésta, además de otorgar legitimidad al poder de unos sobre otros, pretende orientar al resto de clases sociales con tópicos éticos transmisores de confianza y coherencia existencial. Por ello, quienes se alejan de tales cauces tranquilos son los héroes de su generación. Son los que pierden la confianza en las bondades y sentido de la totalidad del legado cultural y, mediante su racionalidad emancipada, trazan su propia ruta, sus objetivos y los medios más adecuados. De ahí resulta que la herencia de premisas éticas deja de entenderse como una axiomática, y la capacidad de elegir racionalmente se impone, heroicamente, a la enculturación. Las premisas normativo-culturales pueblan nuestros argumentos cotidianos, incluso los reflexivos, pero de modo elíptico, porque el sentido tradicional permite que las “evidencias”³³ no exijan demostración en su contexto cultural.

³³ “Evidencias”: Husserl recomendó la distinción entre dos tipos de evidencias, asertórica y apodíctica. La asertórica se refiere a “toda posición racional primaria” que me lleva a no poner en duda lo

La tradición es el resultado de las decisiones que tomaron nuestros antecesores, a consecuencia de unas valoraciones sobre lo que consideraban como opciones disponibles, en el contexto histórico y cultural que les tocó vivir.³⁴ Por ello, podemos negar que el mundo sea un conjunto de meros hechos, ya que su interpretación depende del corpus axiológico con el que nos dotamos en un momento determinado de nuestra historia, y que nuestro legado se va formando, tanto por nuestras decisiones en función de dicha axiología como por la rehabilitación del sentido que realicen los herederos de tal legado. En el caso del fenómeno cultural llamado “Estado”, debemos tener en cuenta tal rehabilitación de su sentido, ya que si no es asumido como necesario para cumplir su función actualizada, no será posible su pervivencia. Y esto es así porque un sentido cultural instituido no consigue su sedimentación ni prospera sin el concurso solidario y racional de los afectados. Esto es clave para comprender la pervivencia de un Estado, dado que si una sociedad es capaz de encontrar otras formas de gobierno que cumplan mejor con las funciones que motivaron su invención, su existencia carecerá de sentido, y su agonía sólo podrá ser mantenida con medidas coercitivas tiránicas, o gracias al sustento de la retórica falaz y aética.

La posible desaparición de un Estado no tiene por qué ser percibida como una manifestación apocalíptica, tal como el patriotismo exacerbado percibe cualquier mínima y parcial desintegración, sino que puede ser un ideal legítimo. Esa legitimidad la explicó Husserl en un importante artículo, tal como indica Javier San Martín: “En el artículo «Kaizo»³⁵ Husserl habla de la desaparición del Estado como un ideal, si el Estado nos usurpa autonomía y libertad...”³⁶

que veo ante mí, por ejemplo, un objeto; en cambio, la evidencia apodíctica se da cuando comprendo algo sin necesidad de demostración, por ejemplo, la derivación lógica de una expresión matemática. La correspondencia muy aproximada del alemán al castellano es la siguiente: *Evidenz*-evidencia asertórica; *Einsicht*-evidencia intelectual apodíctica (cfr. García Morente y José Gaos: nota 1 de los traductores; en Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, “Prólogo” a la 1ª ed.” del tomo I, *Prolegómenos a la lógica pura*, Madrid: Revista de Occidente, 1929, p.9 (1ª ed. orig. alemán 1900-1901). Por ello, la naturaleza de las “evidencias que no exigen demostración en su contexto cultural” dependería, a mi entender, del espíritu crítico del sujeto racional perteneciente a la cultura en cuestión. Ahora bien, debido a que considero que el concepto “evidencia” está estrechamente emparentado con el de “intuición”, y tal parentesco tiene mucha trascendencia en fenomenología, añado la distinción entre dos tipos de “intuiciones” procedentes de las investigaciones del profesor Javier San Martín, en el contexto del análisis “de los actos intencionales y del movimiento que les da sentido” realizado por Husserl en su búsqueda de la posibilidad de “evidencias absolutas”, como parte de su intento de fundamentación no psicologista de las ciencias en sus *Investigaciones Lógicas*: 1) “Categorial”: verdades categoriales (2+2= 4); 2) “Sensible”: nutre la materia para ser aprehendida por la intuición categorial (cfr. J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, op. cit., p.57).

³⁴ Cfr. J. San Martín, *Teoría de la Cultura*, op. cit., pp. 188-189.

³⁵ “Kaizo” es un artículo de 1922, el primero de los tres — en el proyecto de colaboración se contemplaban cinco — que Husserl escribiría para la revista japonesa de idéntico nombre, *Kaizo* — en castellano se traduce como “Renovación”; en alemán, *Erneuerung* —. En Japón existía entonces, y aún

Sirvan las siguientes bellas palabras de Ortega, al modo de colofón parcial y como introducción a la cuestión de la falacia institucionalizada: “Cuando una realidad humana ha cumplido su historia, ha naufragado y ha muerto, las olas la escupen en las costas de la retórica, donde, cadáver, pervive largamente.”³⁷

2.3. EL ESTADO COMO FALACIA NATURALISTA

Para comprender qué es una falacia naturalista es preciso distinguir la “descripción de los fenómenos” de nuestras “actitudes” hacia los mismos. Cuando las confundimos o mezclamos, mediante el lenguaje, es habitual que frívolamente deduzcamos o infiramos unas de las otras, como si existiera una evidente conexión de implicación lógica. Esto es lo que ocurre cuando damos por verdades meras hipótesis sobre la naturaleza humana, como si ésta tuviera un patrón conocido y lo empleáramos en dilucidar, de una vez por todas, qué es la “vida humana buena”. Así pues, podemos entender que el paso del “es” al “debe ser” suele efectuarse, cuando menos, de manera demasiado apresurada. Si creemos que algo deberá ser de una manera determinada, no podemos por ello tratarlo como si no existiera su ser actual, y como si su efectuación se hubiera realizado ya.

Lo dicho también sirve para el naturalismo del que deriva la confusión del significado de “Derecho”, cuya consecuencia más relevante, en el contexto de la refundación de un Estado de Derecho, es la errónea equiparación de tres cuestiones: aplicación coercitiva de la ley, conocimiento de la ley e investigación sobre la necesidad, causas y consecuencias de un corpus legislativo.

persiste, un gran interés por la fenomenología, como fue el caso del precursor de La Escuela de Kioto, Nishida Kitaró (1870-1945); de hecho, sólo Japón precedió a España —por obra de Ortega y Gasset— en la temprana recepción de la fenomenología. Sería interesante indagar sobre si ese interés tiene por causa las particularidades éticas del sincretismo cultural nipón y de su peculiar modo de abordar y vivir la percepción y la armonía. Por otra parte, dicha serie de artículos contienen información muy relevante respecto a la relación de la fenomenología y la antropología, tal como nos informa Javier San Martín en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p.167, donde añade que es necesario tener en cuenta, como aproximación que necesita ser ampliada, la publicación de los *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Hua.XXVII), que contienen la conferencia que Husserl pronunció en Berlín (1931), “Fenomenología y antropología”, así como en Halle y Frankfurt ese mismo año. La complejidad de tal relación es la clave de una filosofía del ser humano emancipado de su cosificación, libre, “renovado”.

(Cfr. al completo el capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, 165-196).

³⁶ J. San Martín, “La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad”, en *Racionalidad y relativismo: En el laberinto de la diversidad*, op. cit., p.265.

³⁷ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 153.

Como ocurre en muchas ocasiones en el lenguaje natural, no conviene precipitarse etiquetando a las proposiciones y argumentos como falaces, aunque su forma lógica parezca indicarlo. Por ello, podemos intentar otra forma de aproximación al problema de la falacia naturalista y sus implicaciones, atendiendo a lo que la filosofía del lenguaje ha investigado al respecto. Como ayuda, podemos recurrir a la “teoría clásica de los conceptos”, que Carnap³⁸ consiguió formalizar. Así pues, las reglas denominadas “postulados de significado”, que adscribían contenido conceptual a los términos, servían para establecer relaciones de correspondencia entre significados y propiedades. El conjunto de tales relaciones era capaz de definir totalmente el concepto en cuestión, pero dejando fuera toda apelación a la normatividad. Tal exclusión es la que algunos filósofos denunciaron, caso de John Searle³⁹, en los casos particulares de conceptos que necesitan de la normatividad cultural, para ser definidos correctamente. He ahí la génesis de por qué no siempre el paso del “es” al “debe” es una falacia naturalista, ya que el “debe” era parte del significado original del concepto susceptible de tal etiqueta indeseable. Se trata de que no todo lo que se exige debiera ser considerado un “imperativo moral externo”. Así ocurre con las promesas, que deben ser cumplidas en función de su propio significado; o como afirma el profesor Eduardo Bustos Guadaño: “... ‘promesa’ significa lo que significa, quien realiza una promesa debe tener la intención de cumplirla”⁴⁰. Ciertamente es que apelar a la palabra dada cada vez está más trasnochado, pero sin la confianza en la honorabilidad de nuestros interlocutores, difícilmente se establecerá un terreno abonado para el entendimiento duradero.

Un pacto representa la confluencia de dos o más voluntades, pero simultáneamente expresa una reciprocidad en el reconocimiento de la honradez de cada parte. Así pues, cuando la intención que fue causa del pacto es reemplazada por otra de diferente sentido, y se hace patente que los actos no corresponden con lo

³⁸ Rudolf Carnap (Nordrhein-Westfalen, 1891- California, 1970): defensor del positivismo lógico, miembro del “Círculo de Viena para la concepción científica del mundo” fundado en 1922 y disuelto en 1936, año clave en la ascensión del fascismo en Europa, cuya forma nazi en Alemania fue determinante en dicha disolución. No obstante, sería conveniente indagar sobre los efectos del científicismo en las ideologías totalitarias, para lo que es imprescindible leer, comprensivamente, a Husserl.

³⁹ John Searle (Colorado, 1932): profesor de filosofía del lenguaje y filosofía de la mente en la Universidad de California, UC Berkeley, así como en la Universidad de Colonia, Alemania.

⁴⁰ Eduardo Bustos Guadaño, “Porque debe es: reflexiones en torno a la falacia naturalista”, en Álvarez Álvarez, J. Francisco; Roberto R. Aramayo (eds.), *Disenso e incertidumbre: Un homenaje a Javier Muguerza*. Villaviciosa de Odón: Plaza y Valdés-CSIC, 2006, pp.249-274, p.260.

(Además de la cita, he tomado del profesor Bustos Guadaño algunas ideas que me han servido para reflexionar sobre la “falacia naturalista” y su relación con el Estado.

acordado, el pacto pierde su validez. En cambio, cuando no se acuerda un periodo de vigencia del mismo, y los principios señalados se cumplen, su renovación se efectúa cada día. Esta idea del pacto, tácitamente renovado cada día, como “fórmula jurídica-política para explicar la existencia del Estado”, fue defendida por Rousseau en su tratado *El contrato social* (1762), tal como nos informa Tierno Galván⁴¹. El Profesor cita a Renan⁴², para señalar cómo Rousseau fue su antecedente, respecto a dicha idea que más tarde recogió Ortega: “Por eso diría Renan que una nación es un plebiscito cotidiano.” (Ortega: *España invertebrada*, OC. III, 457, op. cit. bibl.). No obstante, tres años después, en el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*, Ortega diría lo siguiente:

La idea de una sociedad como reunión contractual, por tanto, jurídica, es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes (...).

Querer que el derecho rijan las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece tener una idea bastante confusa de lo que el derecho es.⁴³

Así pues, al elaborar un Estado ideal no es factible ir directamente del “debe” al “es”, sino al contrario. Antes de proyectar nuestros deseos sobre lo que queremos que algo sea, es necesario: primero, conocer muy bien la cosa en cuestión, su realidad tal como se nos presenta; en segundo lugar, la complejidad de una existencia en función de otras existencias, las cuales, todas ellas, lo son debido a la interacción de intencionalidades diversas. Desde ahí podremos vislumbrar la potencialidad de un ente jurídico-político que aspira a sobrepasar los límites de su corsé normativo actual, para llegar a ser una entidad cultural construida gracias a la superación del inmovilismo y los prejuicios. Esto será posible partiendo desde el autoconocimiento y el reconocimiento. Ahora bien, considero que hay otros dos principios básicos y necesarios para la refundación de un Estado: la aceptación de un sentido común y el rechazo a su instrumentalización, o incluso a la mera dirección por parte de una clase o gremio. En esto discrepo, en parte, de un argumento de Ortega, respecto a la construcción de la sociedad con la obligada participación de una aristocracia:

⁴¹ Tierno Galván, *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la edad moderna*, pp.257-258.

⁴² Ernest Renan: filósofo francés (1823-1893). La cita recogida, tanto por Tierno Galván como por Ortega corresponde al discurso de Renan “¿Qu'est-ce qu'une nation?”, *La Sorbonne*, Paris, 1882.

⁴³ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 29.

Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad.⁴⁴

En primer lugar, discrepo porque en el “primer día de la historia humana” aún no se había producido una emancipación de los rigores irracionales de la cultura étnica; segundo, porque si Ortega se refería con “aristocracia” a una selección de los mejores, “aristones”, estaríamos cerca de proclamar la dictadura de estos como mejor forma de gobierno, volviendo a las teorías platónicas y confucianas de hace tres milenios, las cuales acaban por abocar en dominación inmoral de unos seres por otros; tercero, los parámetros de calidad de un dirigente político aún están por diseñarse sin temor a error, por lo que no entiendo cómo pretendía discernir quiénes eran los mejores mediante elecciones, a no ser que los “aristones” fueran autoproclamados paladines legítimos del bien común ; y en cuarto lugar, hoy, 2014, disponemos de medios tecnológicos útiles para el desarrollo de una democracia participativa, sin necesidad de que el gobierno sea cedido totalmente entre periodos electorales. Por cierto, Ortega ya apuntó la importancia del cabal diseño de los comicios, como factor fundamental en la calidad de una democracia:

La salud de las democracias, cualesquiera que sean su tipo y grado, depende de un mísero detalle técnico: el procedimiento electoral. Todo lo demás es secundario. Si el régimen de comicios es acertado, si se ajusta a la realidad, todo va bien; si no, aunque el resto marche óptimamente, todo va mal. (...). Un régimen electoral es estúpido cuando es falso.⁴⁵

Considero que para comprender la idea exacta que Ortega tenía de una democracia cabal sería necesaria una hermenéutica que abarcara todo lo que dejó reflejado en sus obras al respecto. Ahora bien, en tal ejercicio de comprensión sería necesario no perder nunca de vista los diferentes contextos a los que sus argumentos están circunscritos, así como a una idea que siempre está implícita en todos ellos, y que a menudo es escindida, su idea del ser humano.

Así pues, conviene recordar (p.24) que entre las dos últimas obras citadas, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, sólo hay tres años de diferencia. Ésta última la escribió durante los años 1925/1926, justo mientras se desarrollaba en España

⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, en OC. III, op. cit., p.488.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 192.

la dictadura del general Primo de Rivera. Eran tiempos de accidentalismo político extremo, es decir, los principios ideológicos que sustentaron los fines de cada facción política fueron aparcados en aras de un supuesto beneficio a largo plazo. El caso más sangrante, en cuanto a decepción para muchos socialistas, fue la aparente connivencia de la Unión General de Trabajadores con el régimen dictatorial.⁴⁶ De tal contexto histórico no voy a extraer precipitadas conclusiones determinantes, aunque tampoco podemos obviar que los acontecimientos tuvieron que influir, en alguna medida, en el ánimo de Ortega, a la hora de reflexionar sobre las “masas” y su dependencia existencial de las “minorías excelentes”:

En una buena ordenación de las cosas públicas, la masa es lo que no actúa por sí misma. Tal es su misión. Ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada—hasta para dejar de ser masa, o, por lo menos, aspirara a ello. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a una instancia superior, constituida por minorías excelentes. Discútase cuanto se quiera quiénes son los hombre excelentes; pero sin ellos, (...), la humanidad no existiría en lo que tiene de más esencial... (Ortega)⁴⁷

No obstante, Ortega señala algo que es muy importante para comprender tal dependencia existencial: “... el hombre es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre masa y necesita recibirla de aquél”⁴⁸.

La “aceptación del destino propio” es de donde parte su idea de “rebelión de las masas”, es decir, “... rebelión es la que consiste en rebelarse contra sí mismo” (Ortega)⁴⁹. Debo decir que tal aseveración requeriría de muchas aclaraciones, para que pudiera aceptarla, al igual que me ha sucedido con su idea de las “minorías excelentes”. Tales aclaraciones pasarían por realizar un contraste entre dos conceptos que, a menudo, se equiparan erróneamente, y considero que tienen mucha trascendencia en un proyecto de Estado: perfectividad y perfección. Todos los seres humanos mentalmente sanos compartimos en alguna medida un estilo de hacer las cosas, eso es la “perfectividad”.

⁴⁶ En 1924, el secretario general del sindicato UGT y miembro de la ejecutiva del Partido Socialista Obrero Español, Largo Caballero (Madrid, 1869- París, 1946), fue Consejero de Estado del régimen dictatorial del general Primo de Rivera, debido a que el dictador propuso al Consejo Superior del Trabajo que eligieran para tal fin a uno de sus miembros. El dictador Primo de Rivera (1870-1930) procuró controlar las asociaciones de obreros, mediante la creación de los Comités Paritarios, a cuyas elecciones concurrió la UGT. Algunos dirigentes socialistas se opusieron a tal connivencia accidentalista con la dictadura, como fue el caso de Indalecio Prieto (1883-1962).

⁴⁷ *Ibíd.* p. 151.

⁴⁸ *Ibíd.* 151-152.

⁴⁹ *Ibíd.* 152.

En cualquier análisis genético o investigación sobre la objetivación de una intención humana es necesario tenerla en cuenta, ya que se trata de una “predonación a la estructura de mi experiencia”⁵⁰. Por ello, no se trata de un telos que se busca, sino del estilo propio del ser humano. En cambio, la perfección demandada o supuestamente encontrada en un ser humano o en una institución es un error ontológico de consecuencias fatales en cualquier intento de proyecto colaborativo. Ni somos dioses infalibles ni el Estado es el Olimpo. Nuestra racionalidad común, la mencionada “perfectividad”, no es ilimitada y perfecta, no es “olímpica”, sino “acotada”⁵¹, como tampoco lo es el de ninguna casta de “minorías excelentes”. Estas comparten con el resto de los mortales un marco racional de referencia, el que determina necesariamente los límites del conocimiento humano; ahora bien, dentro de ese marco es lícita la pretensión de llevar a nuestro ser o a lo creado en colaboración con otros seres a lo mejor posible.

Por tanto, la perfección no puede ser nunca un imperativo moral, una exigencia moral plena que se le reclame a nadie, ni siquiera a esa “minoría excelente” que señala Ortega. Pero es que, además, es el mismo Ortega el que niega la posibilidad de la perfección en nada y en nadie: “A la perfección no se llega nunca en nada, y acaso ello existe para que no se le llegue nunca, como pasa con los puntos cardinales” (Ortega)⁵².

Por todo ello, considero que las “minorías excelentes” no son quienes buscan la perfección, sino las personas que se imponen como un deber aproximarse a lo óptimo, dentro de lo humanamente posible. Esto se completa con la divulgación de los hallazgos al resto de su comunidad, cuando restringimos el marco de referencia cultural, o al resto de la humanidad, si lo ampliamos a una cultura universal. Ciertamente es que la búsqueda del conocimiento y su transmisión son dos tareas difíciles de alcanzar en plenitud y armonía. He ahí la excelencia, he ahí el porqué de la escasez de seres capaces de tales hazañas; son, pues, “minorías excelentes”. Ahora, sí, estaría de acuerdo en reconocer que tales individuos son los verdaderos ingenieros de una cultura, y añadiría que su

⁵⁰ Cfr. J. San Martín, *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED, 1994, p.276.

⁵¹ Sobre la relevancia de la racionalidad acotada, conviene leer con atención toda la obra de José Francisco Álvarez Álvarez, pero señalaré ahora dos textos fundamentales:

“Límites de la racionalidad: información y libertad concreta” *Revista internacional de filosofía política: RIFP* (Madrid) (1993): 87-103.

“Filtros, membranas y redes: vínculos entre ética y economía”, *Los valores en la ciencia y la cultura: Actas del Congreso " Los valores en la ciencia y la cultura": León 6-8 de septiembre del 2000*. Servicio de Publicaciones, 2001, pp.159-176.

⁵² J. Ortega y Gasset, OC. VII, Madrid: Alianza Editorial, p. 470; cit. en J. Lasaga, *Figuras de la vida buena: Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid: Enigma Editores, 2006, p. 133.

labor es heroica, ya que el desempeño simultáneo de ambas tareas produce dilemas éticos muy trágicos para quienes ejercen su labor con responsabilidad y conocen la trascendencia que sus decisiones tienen en otras biografías humanas.

A dichos dilemas, Husserl los denomina como “disonancias trágicas”, y forman parte de lo que llama una “teleología social”, que es clave para comprender el sentido estructural y trascendencia de la ética husserliana.⁵³

2.4. CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO

La consolidación de cada Estado depende en gran medida de las particularidades de su génesis y de sus refundaciones. Éstas pueden realizarse de manera coercitiva, pero de esa manera nunca se alcanza una verdadera consolidación del Estado. El acatamiento de las decisiones de quienes gobiernan un Estado no constituye un deber moral cuando su carácter es totalitario y pretende instrumentalizar, a los individuos que lo conforman, cosificándolos⁵⁴, a no ser que nos sumemos a la idea del “espíritu absoluto” de Hegel: “El Estado, en cuanto expresión del espíritu objetivo, es en cada momento histórico el grado sumo de perfección” (Tierno Galván)⁵⁵. Esta manera de entender la historia, la estética, la moral y la política conduce a percibir al individuo social como un ser gregario, cuya mejor aportación al bien común es la obediencia. Pero sólo mediante la adscripción libre a un proyecto común dotado de un sentido reconocible es posible la consolidación efectiva de un Estado.

Ahora bien, cuando se dan Estados conformados por naciones, caso del español, la cuestión de la consolidación es muy compleja, y más aún cuando la identidad que reclaman los nacionalismos no es homogénea en sus aspiraciones. Por otra parte, el fenómeno del Estado varía enormemente cuando su fundación no fue la suma de las aspiraciones de las naciones que lo conforman, sino debido a una amputación de lo que estas consideran su dignidad.

⁵³ Cfr. J. San Martín, *Teoría de la Cultura*, op. cit., p.275.

⁵⁴ Sobre cuándo no es éticamente admisible el sometimiento a las decisiones del Estado, conviene leer a Javier Muguerza: “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)”, en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Carlos Gómez (ed.). Alianza Editorial: Madrid, 2002, pp. 283-307.

⁵⁵ Tierno Galván, *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la edad moderna*, op. cit., p.283.

2.4.1. “CAFÉ PARA TODOS”: LA IMPOSICIÓN DE LAS AUTONOMÍAS

El igualitarismo como fórmula de ética aplicada suele aparecer en situaciones de lo más variado, pero es habitual encontrarla cuando se agotan las fuerzas, el tiempo o las capacidades de análisis.

Crear confusión en cuestiones que emanan y derivan en los pilares fundamentales de la cultura, tal como ocurre con la igualdad de derechos, es un grave peligro para la convivencia social. Se trata de la cortina de humo del “término medio”, derivado, tal vez precipitadamente, de la *phronesis* aristotélica. Hablar de términos medios es acceder a uno de esos lugares comunes, donde la conversación encuentra cómodo asiento. Pero los términos medios del igualitarismo no hacen sino aplazar la resolución de los problemas. Algo así ocurrió en la “transición democrática española” —iniciada en 1975, al fallecer el dictador Francisco Franco—, cuando el entonces presidente del gobierno, Adolfo Suárez (1932-2014) diseñó e impuso, con asesoramiento, el “café para todos”⁵⁶. Así comenzó el gobierno de las autonomías para todas las regiones de España, aunque tal autonomía no hubiera sido demandada, nunca, por cada una. Debido a la complejidad del asunto, cuyos elementos estructurales eran tanto cuantitativos — economía, demografía, geografía— como cualitativos — sentimientos, historia, cultura y lengua propia—, se decidió tirar por la calle de en medio, la del igualitarismo. Tal vagancia intelectual fue, además de un despilfarro de los recursos, el origen de muchas desavenencias entre los pueblos de España. Lo dicho, de manera sencilla, no creo que se aleje mucho de la realidad, pero considero conveniente analizar la cuestión de la “imposición de la autonomía”, atendiendo a ciertos paralelismos con lo que acontece cuando ésta se realiza sobre una persona. Es muy frecuente confundir el derecho a ejercer la libertad individual con el derecho a formarse en su desempeño. Al igual que las sociedades humanas no abandonan a sus infantes, obligándoles a tomar decisiones vitales, tampoco parece cabal disponer de altas cuotas de soberanía, precipitadamente; además, tal vez, la falta de compromiso con un sentido común del Estado determine que no apetezca hacerlo. Esto último es muy relevante para comprender cómo la dejadez, o la dispersión de objetivos producida por la

⁵⁶ Respecto al “café para todos”, existen muchos estudios, pero encuentro que, como síntesis, es interesante la realizada en un artículo periodístico por Enric Juliana: “Así empezó el café para todos”, *La Vanguardia*, 23 Ene. 2011, Web, 9/9/2014. <http://www.lavanguardia.com/opinion/articulos/20110123/54105053431/asi-empezo-el-cafe-para-todos.html> ,

confrontación improductiva de los egos, deja vacíos que siempre habrá quien aproveche, para llenarlos con intenciones que nada tienen que ver con la racionalidad del bien común. Esto es lo que ocurrió en momentos cruciales de la historia de España. A falta de propuestas emanadas de la confluencia de opiniones bien fundamentadas, por parte de las regiones de España, la clase dirigente heredera del franquismo detectó tal hueco y obró con la precipitación propia de quien confunde la eficacia con la rapidez, y los medios con los fines. De modo muy similar, la violencia de algunos nacionalismos, irracional e irrespetuosa con la vida humana, surgió de modo reactivo ante el vacío de ideas coherentes con un proyecto bien estructurado, amén de sus excusas derivadas de un memorial de agravios. La brutalidad del nacionalcatolicismo español, que sustentó la dictadura fascista española, infringió heridas de difícil cicatrización. Esto de los vacíos dejados y su apropiación por parte de la fuerza bruta me recuerda a la teoría del *horror vacui* defendida por Aristóteles, en el libro IV de *Física*. Seguramente, aunque no lo dice expresamente, Ortega se inspiró en tal reduccionismo físico, cuando aseveró lo siguiente:

El Estado es, en definitiva, el estado de la opinión, una situación de equilibrio, de estática. Lo que pasa es que a veces la opinión pública no existe. (...). Y como a la naturaleza le horripila el vacío, ese hueco que deja la fuerza ausente de opinión pública se llena con la fuerza bruta.⁵⁷

Al igual que las personas tenemos un estilo de hacer las cosas, nuestra personalidad, las diferentes naciones también tienen un estilo propio, su cultura práctica. Bien es cierto que las culturas no son algo estanco, sino que su entrelazamiento es hoy más que evidente, por lo que los “estilos” de las diferentes naciones son en gran medida en función de las demás. Esto cada vez está más acentuado, debido al proceso de mundialización o globalización. Ahora bien, sin ir tan lejos en la holística de tal realidad, podemos analizar la relación que las diferentes comunidades autónomas de España tienen con el Estado español. Todas ellas, tanto las que reclaman más soberanía amparándose en derechos culturales e históricos como las que no, son lo que son en función de lo que ha sido y es España, aunque en muchos aspectos sean entre sí profundamente diferentes. Ello no significa que, por lo tanto, su emancipación sea ilegítima, sino sólo, de momento, me refiero a que tal realidad no puede ser ajena a un análisis bien estructurado del fenómeno nacionalista.

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., pp. 163-164.

2.5. SEDIMENTACIÓN DE LA CULTURA ESPAÑOLA: EL ESPÍRITU COMÚN

Ya hemos visto que sin un motivador entusiasmo común no es posible conseguir llevar a buen puerto ningún proyecto de Estado (pp.18, 21). Pero, además, es necesario creer que los esfuerzos valdrán la pena, y encontrar sentidos desde los que partir. El primero de ellos es el de la “veracidad”, es decir, las verdaderas intenciones de las partes no pueden ser ocultadas; segundo, conocer las estructuras que cada parte dice ser su aportación al proyecto; tercero, diseñar una estructura que sea capaz de articular las estructuras aportadas en aras de una funcionalidad óptima. Esta optimización nunca puede ser entendida a la manera de un ideal diseñado por máquinas súper eficientes, sino teniendo siempre en cuenta que el mundo donde todo proyecto deberá ser implementado es el mundo de la vida humana, y que como tal requiere ser entendido, con las limitaciones propias de los seres humanos. Una de éstas es el orgullo mal administrado, que en el ámbito de la exaltación nacionalista suele derivar en separatismo excluyente. Por ello, en vez de pretender anular tal orgullo, encauzamos la energía de ese sentimiento, sumándolo a otros orgullos semejantes, mediante sinergias orientadas por un sentido común. No olvidemos que la deriva excluyente de los nacionalismos está alimentada por la racionalidad reactiva, es decir, cuanto más nacionalista sea mi vecino o quien dice ser el legítimo propietario de mi hogar, mi casero, más nacionalista seré yo. Ahora bien, dicha canalización positiva no será posible si las intenciones y sentidos no están gobernados por un principio compartido por todos: la razón ética. Ésta es la base de cualquier colaboración entre culturas étnicas, y es también el fundamento de cualquier proyecto de carácter universal. Por ello, no basta con atender a lo que en España acontece, sino que es preciso ampliar nuestras miras. Sin ir más lejos, miremos a Europa, ya que es un proyecto moral que va más allá de su instrumentalización por parte de los poderes económicos globalizados. Europa es un proyecto de racionalidad común, y es muy posible que si lo atendemos mejor, las desavenencias y los fallos de diseño del Estado español se difuminen. Si nos hacemos cargo del proyecto Europa con verdadero entusiasmo, que sólo puede emanar del conocimiento de lo que realmente significa Europa, no sólo a lo que las ciencias económicas dicen que es, la dignidad identitaria de los diversos pueblos de España quedará a salvo y sus sinergias fluirán de modo más armónico con el resto de las naciones de Europa. Al fin y al cabo, éstas son lo que son en función de Europa, al igual que las comunidades autónomas españolas lo son en función de España.

3. HERMENÉUTICA DEL ESTADO

Un apartado principal sobre “hermenéutica”, en un trabajo con pretensiones fenomenológicas puede resultar una redundancia. Al fin y al cabo, cuando la fenomenología consigue que sus caminos descriptivo y crítico confluyan, lo que está haciendo es hermenéutica.

Si procuramos filiar “la cosa misma”, mediante la articulación de un método, el propio de la fenomenología; si no nos apresuramos en dar respuestas que puedan estar contaminadas con nuestros prejuicios; si sabemos que el contexto es insoslayable, ya que entendemos que los textos se comprenden desde su autor, y éste desde sus contextos, incluso que el lector atento puede llegar a entender mejor un texto que su propio autor...: bien parece que todo ello sea hermenéutica. Ahora bien, tal vez, habría que hacer muchas puntualizaciones, repasando el itinerario de la hermenéutica a través de la historia de la filosofía y, seguramente, deberíamos partir desde los inicios de la práctica interpretativa de los textos sagrados. Aquí nos encontraríamos con dos problemas simultáneos: la fenomenología no es interpretación, a no ser que pretendamos que Husserl se revuelva en su *Hades*, y mucho menos apologética; de serlo, se convertiría en una “hermenéutica venerativa”⁵⁸.

3.1. EL LIBERALISMO RETÓRICO

La España verdadera, la España falsa, la vieja, la nueva, la eterna, la patriota, la traidora, la vencedora, la vencida...

...en plena guerra civil, la figura retórica se convierte en relato de los orígenes y promesa de salvación. En su elaboración correspondió un papel determinante a los obispos, que se apresuraron a presentar al mundo la contienda como nueva versión del

⁵⁸ “hermenéutica venerativa”: la primera vez que la conocí fue por obra de Javier San Martín, aunque él asegura que el adjetivo “venerativo” procede del profesor Pedro Cerezo Galán— tal adjetivo no consta en el *Diccionario de la Lengua Española*, pero tampoco constaba el “vivencias” de Ortega—. Veamos lo que nos dice el profesor Javier San Martín: “Llamamos «hermenéutica venerativa» a la que procede de algunos discípulos directos de Ortega, que asumen las manifestaciones de este modo, por lo general, no crítico sin evaluar el contexto o intertextualidad de esas manifestaciones que entonces no se conocían.” (San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, op. cit., “Introducción”, nota 12, p. 13). La clave genética de la nota citada se encuentra en el mismo título de la obra, ya que no se trata de “la fenomenología EN Ortega”, sino “...DE Ortega”; incluso podría ocurrir, si sólo atendiéramos a los “discípulos directos de Ortega”, que decir “fenomenología DE o EN” careciera de sentido, lo cual queda refutado, con la evidencia que proporcionan las investigaciones no- prejuiciosas ni parciales sobre Ortega (cfr. *Ibíd.*, p.13).

trágico y fatal enfrentamiento de las dos ciudades de san Agustín. «Lo que para los españoles era Cruzada, para muchos hermanos de la fe es, o era, rebelión ilícita, militarizada, ambiciosa», se lamentaba *Razón y Fe*.⁵⁹ (Santos Juliá)⁶⁰

La retórica al servicio de los poderes de un Estado enturbia la necesaria confianza de la ciudadanía en las instituciones, y la cultura de la inmediatez comunicativa tampoco ayuda a la construcción de un proyecto común. El relativismo se está imponiendo como antídoto a los excesos del totalitarismo; pero, paradójicamente, actúa como apoyo moral de la retórica falaz. Si todas las opiniones son igual de válidas y veraces ¿cómo se llega a un acuerdo? El liberalismo ha sido expoliado de su fundamentación ética. Ahora es el neoliberalismo económico el que se impone globalmente, debido a la ausencia de un contrapoder, el de la comunidad racional.

Por todo ello, conviene comprender la retroalimentación del liberalismo y el relativismo. Es preciso aclarar dos cuestiones respecto al liberalismo: su interpretación como contraposición a otras posturas políticas, y los errores o manipulaciones de biografías, obras y contextos. En el primer caso, “liberal” implicaba ser anticlerical y anticomunista, dos rasgos tradicionales de anarquistas y socialistas. Ahora bien, no es lo mismo ser anticlerical que oponerse al integrismo producido al ensamblar el poder político con la religión. El liberalismo es, en teoría, antagonista del fundamentalismo, pero de ser así, también estaría en contra del iusnaturalismo, que encuentra en la naturaleza de las cosas el fundamento de cómo se debe actuar. Sin embargo, hay quienes se reconocen, a un tiempo, liberales y naturalistas. Si la naturaleza nos dicta cómo es y debe ser nuestro destino, sólo restaría dejarnos llevar por el destino. El nihilismo nada tiene que decir sobre la necesidad de armonizar la pluralidad de perspectivas, sin embargo, es habitual encontrar ese extraño maridaje estético. De ahí que no les sea difícil predicar la aceptación del rol que nuestra cuna nos da, algo muy conveniente para las “altas alcurnias”.

La descripción que he realizado sobre ese tipo de liberalidad, la naturalista, me ha conducido a la siguiente conclusión parcial: su participación en la búsqueda de soluciones a los problemas a los que la humanidad se enfrenta es inútil, y no he encontrado ahí elementos que hagan pensar en solidaridad y justicia social.

⁵⁹ *Razón y Fe*: revista fundada por jesuitas en 1901. No he podido determinar si la fundación fue decidida, institucionalmente, por la Compañía de Jesús. El último ejemplar, 1389-1390, se ha publicado en julio-agosto de 2014: <http://www.razonyfe.org/> (1/9/2014).

⁶⁰ Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004, p.289.

Veamos, pues, el segundo de los dos motivos que fijé al comienzo de este argumento, el de una errónea o interesada acción hermenéutica. La terminología referida al liberalismo no siempre es bien incardinada en sus contextos, tales contextos históricos, culturales, políticos y económicos son imprescindibles en cualquier labor hermenéutica cabal. Por ejemplo, si comparamos el liberalismo español que dio a luz la Constitución de 1812 con el liberalismo que apoyó el golpe franquista, encontramos una diferencia fundamental: aquellos trataban de emanciparse de los límites que a sus dignidades imponía la integración, mediante leyes, de los intereses de la monarquía y la Iglesia —aunque acabaron pactando con ésta la confesionalidad católica del Estado— ; en cambio, los liberales franquistas realizaron una predicción de con qué sistema político les iría mejor, siendo clave en la ponderación el miedo a la incertidumbre que les producía la república. Por ello, como “el miedo es libre”, la elección racional liberal fue tan heterogénea, por tanto, tan coherente con la esencia del liberalismo, la individualidad como principio irrenunciable.

La relación de los dos motivos que señalé sobre la tergiversación del concepto político “liberalismo”, contraposición a otras posturas políticas y errónea interpretación, puede ser abordada ahora. Pues bien, una particularidad del liberalismo español del siglo XX es la dificultad que tenía el librepensador político para conjugar sus principios liberales con sus adscripción o filiación política, lo cual no ocurría en la cultura germánica. Esto se debió a la manipulación de la cultura ideal usurpada al pueblo, labor que desempeñaron algunos historiadores y filósofos, tal como, según mi opinión, hizo Menéndez Pelayo (1856-1912). Él defendía que para ser español era imprescindible asumir la doctrina moral católica.⁶¹ La simbiosis del patriotismo y la Iglesia trascendió a todos los elementos estructurales de la cultura; de este modo, al liberal no se le permitía armonizar ciencia, fe, democracia y socialismo. Ortega abordó este asunto en muchos de sus artículos, como en las cartas abiertas al conde de Romanones⁶², donde dudaba de “... que muchos liberales y demócratas tengan una idea clara de lo que es

⁶¹ Cfr. Manuel Suances Marcos: *Marcelino Menéndez Pelayo: Cien años después*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo (ed.). Granada: GEU, 2013. p.41.

⁶² Álvaro de Figueroa Torres, conde de Romanones (1863-1950), fue un miembro muy activo del Partido Liberal, fundado por Práxedes Mateo Sagasta (1825-1903). Sus pactos con quien fuera necesario, con el fin de mantenerse en el poder, es una muestra de las artimañas habituales de los herederos del “caciquismo”; entendido éste como una práctica de usurpación de las leyes comunes, manipulación de los aparatos del Estado y explotación del pueblo y su patrimonio, bien por costumbre, bien por ley (cfr. Contreras, Jesús. “Estratificación social y relaciones de poder”, en *Antropología de los pueblos de España*. Ed. Joan Prat, y otros. Madrid: Taurus, 1991. pp. 499-600, pp. 503-504.

liberalismo y lo que es democracia” (Ortega)⁶³. Así pues, existía una gran confusión respecto al “liberal”, pero Ortega nos da pistas básicas para reconstruir tal concepto: “Liberal es una calificación meramente adjetiva que supone un sustantivo. La política liberal tiene que ser primero una política y sólo así podrá luego ser liberal”⁶⁴.

Por su parte, María Zambrano encontró algunas paradojas en el liberalismo:

Es la terrible paradoja: el liberalismo se asienta sobre la esclavitud en su expresión social; como la libertad —independencia del individuo— se funda en una previa obediencia en la esfera metafísica. Esclavitud declarada jurídicamente en la antigüedad; esclavitud disimulada «cristianamente» en las sociedades liberales modernas (Inglaterra, Estados Unidos), pero no menos auténtica en su terrible realidad.⁶⁵

(...)La moral humana del liberalismo elude al hombre verdadero, a sus problemas efectivos de sentimiento. Elimina al hombre en su verdadera y humilde humanidad, dejando de él una pura forma esquemática. Moral de «élite», de ella quedan al margen todo los conflictos del vivir de cada día, todos los anhelos que mueven en cada hora nuestro corazón y ese último anhelo del destino individual, de la salvación del individuo mortal. Tan individualista, tan humano el liberalismo, creó un producto ético ajeno a toda vibración humana individual.⁶⁶

Ahora bien, María Zambrano dudaba de que la libertad debiera encontrar lo primordial de su fundamento en la razón, y propuso hacerlo “en la fe y el amor”⁶⁷.

3.2. LAS LENGUAS MATERNAS

El nombre propio de un ser humano no es como un abrigo que le cuelga alrededor y del que en todo caso se pueda tirar o estirar, sino que es un vestido perfectamente adecuado, incluso es como la piel que le ha ido creciendo y que no se puede raer o desollar sin herirle. (Goethe)⁶⁸

La familia es la estructura básica que nos inicia en la relación racional con el mundo de la vida, pero a nuestros progenitores, biológicos y efectivos, les sustituyen

⁶³ Las cartas abiertas al conde de Romanones fueron publicándose en el periódico *El Sol*, durante 1925. El fragmento citado pertenece a una de ellas, “Entreacto Polémico” (13/03/1925); el epígrafe correspondiente a la cita es “Liberalismos abstractos”, en OC. III, Madrid: Ed. Taurus, 2004, pp.796-798, p.798.

⁶⁴ J. Ortega y Gasset: “Frente a frente”, *El Sol*, 7/03/1925, en OC. III, pp.790-792, p.790.

⁶⁵ María Zambrano. *Horizonte del liberalismo*. (1ª ed. 1930). Madrid: Ediciones Morata, 1996, p.235. Conviene conocer, con el fin de no confundirse con los diversos nombres dados a esta obra —tal como a mí me ocurrió—, que podemos encontrar tres títulos diferentes referidos al mismo libro:

Nuevo liberalismo, *Horizonte del liberalismo* y *Horizontes de un nuevo liberalismo*.

⁶⁶ *Ibíd.*, 241.

⁶⁷ *Ibíd.* 269.

⁶⁸ En Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*, FCE, México (1971); cit. en San Martín, J., *Teoría de la Cultura*, op. cit., pp. 184-185.

otros con dudosas intenciones: la madre patria y los padres de la patria. Sus lenguajes pretenden condensar, mediante símbolos y figuras retóricas, el sentido de la cultura ideal y las emociones tribales atávicas, esas que acaban por tocarnos la “fibra sensible”. La simbología patriótica tiene un doble efecto: causa tanta aversión a quienes no pertenecen al grupo como fuerza de cohesión en los patriotas. Los símbolos tienen un efecto difícil de controlar, y la historia de las patrias está repleta de alardes simbólicos, ya sean banderas, escudos, himnos, animales, toponimias o acontecimientos — anecdótico manipulado —; todo ello, al servicio de los “padres de la madre patria”.

El lenguaje es expresión de la espiritualidad de una comunidad, por lo que la aculturación forzada, mediante la imposición de una lengua y la erradicación de la materna, constituye una fuente de problemas de cohabitación pluricultural. La historia de España está repleta de casos en los que la difusión cultural forzada ha prohibido los nombres propios de una lengua, amputando el sentido cultural a la estructura esencial de la identidad. Accedían así a las capas más importantes de la génesis de la cultura, la materialidad sonora que ejerce como objetivación de buena parte de su sentido. Las palabras pioneras en la designación identitaria de cada miembro de la comunidad no fueron un sinsentido.

Cuando se cuenta con un historial de agravios a las capas más profundas de las culturas de España, es muy difícil concretar el sentido común español mediante una “fusión de horizontes”⁶⁹. En dicha fusión, los individuos no tendrían por qué perder su subjetividad, ya que ésta porta en sí misma el deseo de complementarse con los demás. Tampoco los diferentes grupos que forman una comunidad más amplia perderían sus identidades, sino que todas ellas se verían objetivadas, dignamente, en el seno de comunidades diversas, que son, al fin y al cabo, las que hoy conforman la realidad de España. Se trataría de armonizar la diversidad y erradicar el afán de dominio; atendiendo a su génesis y consolidación, y emprendiendo una refundación del sentido.

Las racionalidades son como las lenguas maternas; si nos enculturamos con una en concreto, nos crea adicción. En realidad, todas las racionalidades comparten casi todos los momentos de la vida humana, el problema es cómo administrar sus límites.

⁶⁹ El concepto “fusión de horizontes” lo he tomado de Hans-Georg Gadamer (1900-2002); cfr.: “Texto e interpretación”. *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994. pp. 319-348, p. 339

3.3. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA-INSTRUMENTAL DEL NACIONALISMO

EXCLUYENTE

Intuyo que es necesario comenzar realizando una precisión: la racionalidad económica es un contraste valorativo entre los medios invertidos y los fines proyectados, por lo que, en principio, no es inmoral en sí. Lo inmoral es que, en dicha valoración, nunca tenga cabida cómo afectan nuestras estrategias y decisiones tácticas a la dignidad de las personas, lo que suele desembocar en su instrumentalización, al no haberse establecido límites al respecto. Por ello, la racionalidad económica suele ir acompañada de otra, la denominada “instrumental”; tan estrecha y solidaria acostumbra a ser su connivencia, que acaba convirtiéndose en una sola.

Desconozco la existencia de un solo nacionalismo excluyente que pretenda administrar autónomamente la pobreza de su territorio, salvo cuando se enfrentan culturas políticas antagonistas e irreconciliables en un común sentido estatal.

Los intereses particulares se disfrazan de bienes comunes. La manipulación consiste en crear confusión ética, respecto a los valores culturales de la nación a la que dicen representar. Pero los intereses económicos van aún más lejos, procurando hallar su fundamentación en otras ciencias, además de la económica, instrumentalizadas en pro de la exaltación nacionalista excluyente. Así ha ocurrido, en ocasiones, con la historia, la psicología, la antropología y la sociología.

Pretenden convertir a la historia en mitología, manipulando los hechos históricos; la psicología, de modo similar a la historia, es mentada en los discursos, citando los datos más convenientes a las intenciones nacionalistas; en cuanto a la antropología, es de reseñar el temple que necesitan los antropólogos para trabajar con la presión constante de ser instrumentalizada, como ocurre con el empleo de técnicas propias de la sociología, recogiendo datos que serán presentados en estadísticas *ad hoc*. Así pues, las ciencias son obligadas a sobrepasar su propia deontología, como también los límites que la ontología regional ⁷⁰restringe. Tal perversión de su sentido y límites ha sido fundamental en la formación del espíritu nacional de los Estados y naciones. Una formación basada en los prejuicios, cuyo fin es su consolidación en la cultura ideal, en los tópicos que la mayoría acepta con naturalidad, pero con trascendencia en la cultura práctica. Conviene recordar cuál era el interés principal que señalé como

⁷⁰ “Ontología regional” (ver “Análisis intencional”, p.13-14).

primera premisa del presente argumento: el interés económico de una minoría, su propia riqueza. Este interés se contrapone a la riqueza de un pueblo, pero no sólo en cuanto a la justicia distributiva, sino también a las diversas acepciones del término “riqueza”. Un pueblo rico no es el que dispone hoy de una economía en auge y de sus medios de producción a pleno rendimiento, sino aquel que reúne ciertos rasgos culturales que posibilitan su riqueza actual, pero sobre todo un saber adecuarse a los tiempos venideros, con el fin de que su supervivencia no dependa demasiado de los vaivenes de los mercados y de la política de otros pueblos. Ortega supo detectar bien esta cuestión, que tanta relevancia tiene en la génesis y desarrollo de cada Estado:

Los sostenes del Estado son los ricos *homes*. Rico es el poderoso (...). Conste, pues, que rico no significa poseedor de cuantías económicas. El rico-*home* no era rico porque fuese «propietario de los instrumentos de producción», sino, al revés, era dueño de tesoros porque era rico, valiente, aguerrido. (Ortega)⁷¹

En el transcurso de este trabajo me he referido a las “minorías”, tanto a las “excelentes” como a las que quieren imponer sus intereses (pp. 26-27). Pues bien, la “minoría” despierta muchas adhesiones románticas, caso de los nacionalismos insertos en un Estado. Jugar a ser minoría aporta un halo de heroicidad, respecto al Derecho del Estado coadyuvante de la mayoría. Así pues, en el supuesto de que tal minoría dirigente nacionalista consiga la independencia para el pueblo que dicen representar, dejarían de ser minoría, perdiendo así su halo de romanticismo, y con él muchas de las adhesiones. Esto debiera ser tenido en cuenta por aquellos que se empeñan en negar el derecho de autodeterminación, pues de esa manera sólo consiguen alimentar el sustrato del que se nutre el nacionalismo excluyente. Éste, conviene recordar, no está fundamentado en la cultura ideal auténtica de un pueblo, sino que es manipulada y forzada a admitir en su seno los intereses espurios de unos cuantos ricos en ambición económica y pobres en ideales comunitarios éticos, racionalmente consolidados. La ética, al ser uno de los pilares de la cultura ideal, precede al Derecho. La función de este poder del Estado llega a ser absurda, cuando obscurece la razón del sentido común. Por ello, es lamentable presenciar cómo los aparatos del Estado dedican casi todos sus esfuerzos a preservar el cumplimiento estricto de las normativas y procedimientos, quedando exhaustos cuando

⁷¹ J. Ortega y Gasset, “El origen deportivo del Estado”, *El Espectador* VII, en OC. II, nota 2, p.719.

llega la hora de analizar cabalmente la realidad problemática del Estado plurinacional y multicultural.

Por todo ello, tanto la cultura del Derecho del nacionalismo de Estado como la cultura técnica-económica que motiva al nacionalismo excluyente no tienen valor per se, pues para tenerlo deberían servir a los valores que sus sociedades demandan, ya que éstas son la legítimas propietarias de su cultura ideal.

Ahora bien, realizar una crítica de los nacionalismos excluyentes no implica estar contra la diversidad cultural y el amor profundo a las raíces y tradiciones de la cultura étnica. De ese amor emana la legitimidad del esfuerzo en intentar su refundación, desligándola de intereses particulares y de los prejuicios convertidos en costumbres que vayan contra una comunidad cultural de más amplio espectro, la racional. Para ello, es necesaria una crítica desde sus cimientos, desde su génesis, lo cual siempre levanta algunas ampollas, como ocurre siempre que emprendemos un largo y arduo camino sin estar acostumbrados. Emprendámoslo, con ilusión y sin miedo a perder las etiquetas de patriotas que reparten, según sus intereses, los guardianes de la cultura étnica ideal usurpada a sus legítimos cultivadores, el pueblo.

3.4. IDENTIDAD, DIGNIDAD, RECONOCIMIENTO

El fenómeno identitario está estrechamente ligado al concepto “dignidad”, el cual es un atributo valorativo otorgado a la persona por parte de los otros. Ahora bien, tal dignidad identitaria puede ser o no aceptada; al fin y al cabo, la autonomía del sujeto epistémico racional es imprescindible para que su personalidad esté dotada de estabilidad suficiente para ser reconocida, tanto por uno mismo, como por los demás. Dicha autonomía ya fue situada por Kant como “fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”. El atributo de “dignidad” es a menudo equiparado a “valor”, y éste lo es a precio: “aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad”⁷².

Por su parte, aunque en línea semejante a la de Kant, Javier San Martín contextualiza la cuestión en el ámbito de la cultura, y así nos dice:

⁷² Cfr. Immanuel. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentros, 2003, p.76.

(...) la dignidad no es algo meramente intelectual, sino que incluye sentimientos del sujeto para consigo mismo, pero en la medida en que ese sentimiento pasa por su reconocimiento social, sólo hay dignidad en un contexto social. Y la ofensa, el no ser tratado de acuerdo a esa exigencia, implica una ofensa o una herida sentimental de la más alta entidad.⁷³

Si atendemos a la sociedad española actual, nos encontraremos con que un gran porcentaje de ésta es inmigrante, o lo fueron sus progenitores. Muchos nacieron allende los mares, en los países que acogieron a nuestros exiliados.

No está claro que la pertenencia a un nación dependa del lugar de nacimiento, o si tiene más importancia el sentimiento legado por nuestros padres, que sedimentamos de manera racional. Puede ocurrir que en nuestros deseos y creencias encuentren mejor acomodo los rasgos culturales de un país distinto al que nacimos, dándose así un renacimiento voluntario, libre. Ortega apuntó en esa dirección, pero fue aún más lejos; por ejemplo, en el prólogo al *Collar de la Paloma* de Ibn- Hazm de Córdoba (994-1064). Ahí nos dice no estar dispuesto a llamar español a cualquiera que nazca en España, aunque viva ahí toda su vida y su sangre sea “indígena”. Tales atributos no serían, pues, prioritarios en la configuración de la sustancia histórica, que es determinante en cómo percibimos el mundo y damos razón de él, nuestra realidad radical, sin la que no es posible construir y comprender el concepto de cultura.⁷⁴

La descripción etnográfica es fundamental para la antropología filosófica, pero la “idea del ser humano” debería preceder a la búsqueda de datos, a veces, con la precipitación propia de una producción demasiado exigida. La dignidad humana incluye el valor de la creatividad individual. Ésta es capaz de realizar innovaciones en la cultura práctica; por tanto, los comportamientos útiles aprendidos en el grupo no son los únicos que conforman una cultura.

En el análisis de la “hermenéutica del Estado”, que ahora concluye, hemos visto que cuando realizamos un proyecto político, necesitamos prestar atención a todas las estructuras que inciden en el ámbito de su implementación. En el caso del Estado Español incardinado en Europa, estamos trascendiendo el ámbito territorial, accediendo al nivel trascendente de una cultura que, en esencia, es de carácter universal.

⁷³ J. San Martín, *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad: Tres cuestiones nuestro tiempo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, pp. 96-97.

⁷⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, “Prólogo”, Hazm, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

4. INCARDINACIÓN DEL ESTADO ESPAÑOL: EUROPA

Hoy en día la identidad española está cada vez más imbricada en la europea o, al menos, se invierten denodados esfuerzos políticos para ello. La intención primera del proyecto no fue económica, pero lo está siendo la última. Sigue latente el proyecto de dar consistencia a una cultura europea basada en una razón integradora, no colonial ni cosificadora; pero la mención a una “razón europea”, de ámbito global, despierta recelos. No es extraño, dado el historial de saqueo y explotación de seres humanos que acompañó a la colonización ejercida por las naciones europeas. Es evidente que en las metrópolis de Europa no se percibía a los colonizados como seres con derechos universales. El relativismo cultural puede actuar bien como regulador en ciertos momentos de un análisis, al modo de un enfoque. Pero si nuestra visión es incapaz de incardinar el fenómeno cultural en su contexto más amplio, la humanidad, será un ejercicio de análisis incompleto. Que esa parcial apertura del enfoque sea útil, no implica que debamos portarla siempre con nosotros. Eso es lo que ocurre cuando el relativismo cultural es asimilado como un lugar común, y conlleva importantes implicaciones en la cultura práctica. Si en los paradigmas científicos se instalara el relativismo cultural, su razón de ser perdería sentido. La renuncia a la universalidad del conocimiento sería la abdicación de dicho paradigma científico. En ciencias sociales, la cuestión sobrepasa los límites paradigmáticos, ya que su relativismo trascendería hasta las demás ciencias. Si se tratara de relativismo axiológico, dudo de que sea posible mantener, sinceramente, una perspectiva aética. La sinceridad es imprescindible en la crítica fenomenológica, que necesita de la honestidad del análisis empírico y de la incardinación del fenómeno en su mundo, sin prejuicios o eufemismos que nublen la percepción. Por ejemplo, la idea de una Europa mundial, como telos de la humanidad, es un error de interpretación de la idea del proyecto de humanidad universal. En Europa se produce una refundación del proyecto de una racionalidad humana libre heredado de Grecia, pero la territorialidad no es el referente del sentido del proyecto al que debemos atender: “lo propio de la vida humana no es propiedad de Europa, sino de la especie humana en su fase de humanidad, la única que hemos conocido” (Javier San Martín)⁷⁵.

⁷⁵ Javier San Martín, “Prólogo”, Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia: Hacia la función práctica de la fenomenología*. UNED: Madrid 2003, p.27.

La tierra donde nacemos y nos hacemos es nuestra incardinación esencial. La carne⁷⁶ de nuestro cuerpo sensible toma contacto con la tierra y es así como nos sitúa en el mundo. De tal encarnación surge la efectividad de nuestro ser, el Yo. De ahí, que en la experiencia del viaje encontremos nuevas autopercepciones, que nos aportan nuevas claves comprensivas sobre el mundo. No obstante, el viaje forzado, el exilio, es un desarraigo en nuestra incardinación cultural. El drama es difícilísimo de comprender en toda su magnitud, aunque la experiencia sea vivida personalmente. George Santayana nos dice, al respecto: “para que el exiliado sea feliz, tiene que nacer de nuevo, debe cambiar su clima moral y el paisaje interior de su mente”⁷⁷. Pero el drama continúa al regreso, de nuevo, tenemos que renacer. Nuestra personalidad chirría donde antes se encontraba cómoda. Seguimos siendo carne de la carne de nuestra tierra, pero la cultura no es algo estático, y quedamos desacoplados. Se produce un fenómeno de orfandad identitaria, pues la identidad sólo será efectiva si es reconocida, ya que el fenómeno identitario está estrechamente ligado al concepto “dignidad”, un atributo valorativo que, como ya mencioné (pp. 8, 39-40), sólo se acaba de perfilar mediante el reconocimiento ajeno. Ahora bien, tal dignidad identitaria puede ser o no aceptada por una persona; al fin y al cabo, la autonomía del sujeto epistémico racional es imprescindible, con el fin de que su personalidad se dote de estabilidad suficiente para ser reconocida, tanto por uno mismo como por los demás. Así pues, las heridas infringidas a las dignidades son determinantes en la percepción de Europa, tanto en el ámbito territorial de Europa como en “ultramar”. La mundialización del capitalismo no sería tal sin Europa, pero ese no es el sentido del proyecto racional de la cultura europea. Ahora bien, no podemos ignorar el valor de la materialidad, ya que, tal como nos recuerda Javier San Martín, “siempre hay una materialidad interpretada y valorada”⁷⁸; y añade, “la mejor prueba de que el mundo es un valor es que ese valor tiene una traducción en precio; las cosas valen dinero, es decir, tienen un valor comparativo con otros valores”⁷⁹; no obstante, con el fin de evitar malentendidos, aclara: “esto no significa que todo valor tenga un precio, ese precisamente sería un buen criterio para comparar niveles de cultura”⁸⁰.

España es carne de Europa, y sólo generarán un cuerpo cuando sientan el mundo al unísono, tomando conciencia de que el cuidado de su ser es el cuidado de la razón.

⁷⁶ “Carne “y “Yo” confluyen en un cuerpo, *Leib*, al tomar conciencia somática del mundo.

⁷⁷ George Santayana: “Filosofía del viaje”, *Revista de Occidente*, nº21, Dic. 1964, p.281.

⁷⁸ Javier San Martín, *Teoría de la Cultura*, op. cit., p. 172.

⁷⁹ *Ibíd.*174.

⁸⁰ *Ibíd.*175.

5. CONCLUSIONES: FALSOS DILEMAS Y REFUNDACIÓN DEL SENTIDO

5.1. NACIONALISMO O JUSTICIA SOCIAL

Lo que pretendo evidenciar ahora son los contrasentidos ideológicos que dieron lugar a la simbiosis de la religión y el patriotismo, con influencia notable en el futuro de España. Los nacionalismos, tanto los excluyentes como los omniabarcantes, suelen disfrazarse con las ideologías y creencias religiosas que más convengan a los intereses de la “sofistería política”⁸¹. Intereses que son rémoras de la justicia social, al ser portadores de insolidaridad, aunque la disimulen con gestos de beneficencia.

La aparente humanidad de los sujetos de la acción política es desenmascarada, atendiendo a lo que en esencia diferencia al Estado de bienestar del Estado de beneficencia. Son las respectivas intenciones de su creación conceptual las que nos aportan las claves. Ahí encontraremos el porqué de la consolidación de los usos paternalistas legados por los terratenientes, que la historia de España pone en evidencia.

Ortega fue consciente, ya en su juventud, de que era necesario hablar claro sobre la madeja de intenciones que dan lugar a que el Estado se convierta en beneficencia.

La lucha no será fácil, porque precisamente ahora el Estado rebasa por encima de todo lo que hasta el presente pretendía ser, y aún quiere llegar a ser lo que menos puede ser: se ha convertido en un Estado-beneficencia. (Ortega, *Die Geistige Welt*, 24 de diciembre de 1953)⁸²

Es habitual que las normas que componen un procedimiento legal oculten el motivo por el que se crearon, tal como ocurre cuando “los árboles no nos dejan ver el bosque”⁸³. Así, el Derecho va camino de ser una técnica de ingeniería cuyo uso por sus

⁸¹ Expresión utilizada por Husserl en 1922: Hua.XXVII, p. 5; en Javier San Martín: *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. UNED, Madrid 1994.

⁸² J. Ortega y Gasset, OC. VI, p.846.

Es posible que el citado texto de 1953 fuera transcrito, erróneamente, en la versión alemana, por lo que se entendió que Ortega estaba en contra del “Estado del bienestar”, al utilizar el término *Wohlfarth*. No obstante, en una Conferencia en Darmstadt en 1954, él mismo dejó constancia explícita de que se refería a la “beneficencia” del Estado (cfr. Javier San Martín: “Todo Ortega.”, *Revista de libros*, 151 (2009): 27-30, Web. <http://www.jstor.org/stable/30231427> 1/9/2014). Asimismo, Ortega nos recuerda que treinta años antes de dicho artículo ya había tratado sobre este asunto de la beneficencia del Estado, en *La rebelión de las masas*, fundamentalmente en el capítulo I, “El mayor peligro el Estado”, op. cit.

⁸³ “Que los árboles no nos dejan ver el bosque” es una expresión del castellano muy empleada en filosofía, tal como hizo Ortega en *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p.765.

especialistas será, si no lo es ya, un manual para justificar las injusticias y las prácticas corruptas, despojándolo de este modo del motivo de su fundación, la creación de un código de ética aplicada a la comunidad. Ahora bien, no hay que olvidar que la ética, al ser uno de los pilares de la cultura ideal, precede a cualquier legislación. La función de ésta, cuando obscurece la razón del sentido común, es absurda. Por ello, es lamentable presenciar cómo los paladines de las normas dedican más energías a preservar el cumplimiento estricto de las normativas y procedimientos que ha reflexionar sobre los asuntos objeto de debate. Resulta desalentador participar en deliberaciones donde el tiempo empleado a revisar artículos normativos es mucho mayor que el dedicado a arrojar luz sobre el objeto del debate. En tales escenarios, se suele llevar el gato al agua quien más sepa de legislación y más resistencia tenga al hastío producido por tal despropósito, y no el que se haya esforzado en el análisis y preparado su disertación, con el fin de aproximarse a la verdad del asunto.

Al respecto, me ha resultado sorprendente y aleccionador encontrar la opinión del filósofo, geógrafo, historiador..., de origen andalusí, Ibn Jaldún (1332-1446):

Esto es lo que hacen los estudiosos ‘modernos’ (...), e inclusive con las fuentes de la jurisprudencia, pues extienden la discusión sobre ellas con citas y deducciones, haciendo más numerosos los detalles y los problemas a considerar, con lo que dejan de ser un instrumento y se convierten en algo buscado por sí mismo.⁸⁴

Puede ser apreciado cómo los males de nuestro tiempo en Europa no diferían, en su génesis, de los del siglo XIV en *al-Ándalus*. En ambos mundos la palabra dada es anterior al contrato escrito, éste debe su origen a la palabra; el apretón de manos precede a la necesidad de la formalización notarial, y la solidaridad compasiva, a la obligación legal de socorrer al accidentado. Así pues, la obligación de lo natural en las relaciones sociales no hace sino desnaturalizar nuestro comercio sociable. No acabo de comprender para qué sirven tantas imposiciones coercitivas, si luego llegan los especialistas del Derecho y son capaces de tornar los idénticos en diferentes. Posiblemente, la clave se encuentre en su capacidad adquirida que permite concluir la intención, infiriéndola de los hechos, en una relación causal que invierte el sentido

⁸⁴ Ibn Jaldún: *al-Muqaddima*; libro primero, “Introducción a la Historia Universal”. Ed. Almuzara: Córdoba, 2008. p.1089.

Ortega lo cita en varias ocasiones en su forma latina, “Abenjaldún”; cit. en “Abenjaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)”, *El Espectador*, (1927-1928); en OC. II, op. cit., pp.759-776.

genético. La génesis de las leyes tuvo que comenzar por escudriñar en la intención moral, por lo que ahora es necesaria una refundación de la ética social. El problema principal para realizar tal empresa es el deterioro de la percepción que la ciudadanía tiene sobre los valores morales, amén de la menguada autonomía legislativa de los Estados miembros de la Unión Europea. Tampoco da lugar al optimismo ver cómo se están formando ciudadanos sobre fundamentos de ingeniería, tanto económica como legislativa, en detrimento de una formación integral donde la ética sea un valor permanente.

5.2. LA DIGNIDAD DE LA PERTENENCIA MÚLTIPLE

La profesora M^a Carmen López Sáenz nos ilustra con unas palabras que nos sitúan muy bien en el contexto del relativismo y la multiculturalidad:

El fenomenólogo diría que las combinaciones sólo adquieren sentido si son interpretadas a la luz de la experiencia vivida. El sentido de una institución no es aleatorio ni inconsciente, sino que ha de ser buscado por ella en las relaciones (explícitas e implícitas) que entabla con otras y con sus miembros, interrogándolos y expresándose. De este modo, descubre que, incluso las sociedades arcaicas llevan la marca del acontecimiento.⁸⁵

El “acontecimiento” es clave para comprender el desarrollo de una cultura, y por ello, entre otras cuestiones, es tan importante no banalizar o interpretar precipitadamente la memoria negativa de un pueblo. Digo “negativa”, en este caso, porque es una memoria que a menudo es rencorosa y no sirve al desarrollo, aunque sí a la cohesión. Tal vez, iniciar el diálogo desde la aceptación de los agravios y el perdón de los mimos sea un buen punto de partida. La profesora Amelia Valcárcel ha investigado sobre el perdón, y así nos dice: “Sólo cuando se ha reconocido la deuda, es decir, cuando es incuestionable el derecho al castigo, aparece la mera posibilidad del perdón”⁸⁶.

Es habitual que quien se renueva abrazando una identidad nacional compleja, heterodoxa y pluricultural sea tachado con el sambenito de ambiguo, y reciba

⁸⁵ M^a Carmen López Sáenz, “Universalidad existencial (M. Merleau Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi Strauss)”, en *Racionalidad y relativismo: En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp.19-108; pp.81-82.

⁸⁶ Amelia Valcárcel. *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder, 2010, p.56.

impropios de todas las facciones nacionalistas que exigen o todo o nada de tu compromiso identitario. La ambigüedad se produce, sensu estricto, cuando no es posible realizar una transición racional no contradictoria entre posiciones consideradas contrapuestas. He ahí la génesis del problema: es una idealización irracional presentar a las culturas étnicas como entidades estancas. Considerarse perteneciente a varias culturas étnicas es, pues, racionalmente lícito. Es posible atravesar los falsos límites de las culturas étnicas, mediante la cultura universal no-étnica, una racionalidad libre. El saber que nos proporciona la teórica y práctica tradicional, cultura étnica, no debiera ser percibido como una aldea incomunicada frente a un abismo que la separa de otra más digna y esplendorosa, la cultura científica. Si bien, es cierto que una herencia teórico-práctica que no es renovada acaba por dejar de tener interés en un comercio sociable intercultural, acaba por desaparecer, quedando sólo en el imaginario folklórico y en los cuadernos etnográficos.

Por todo ello, cuanto mayor sea el amor por la cultura tradicional propia, mayor deberá ser también el afán de desatracar los vasos comunicantes que aireen sus estructuras y sentido con saberes no-finitos.

En el Estado español actual la realidad pluricultural y sus correlatos nacionalistas son ontológicamente compatibles con la unidad estatal. Por desgracia, mi experiencia me dicta que la cultura en la que se dio nuestro primer proyecto vital suele imponerse reactivamente cuando las circunstancias la impelen a ello, lo cual acontece cuando percibimos una ofensa a dicha cultura o, simplemente, cuando se realiza una comparación intercultural que consideramos malintencionada. Es como si despertara un monstruo dormido, cuyo mayor poder es el de nublar nuestra razón, con el fin de que la cultura étnica se imponga. Podría ser debido a un curioso mecanismo que la evolución nos ha legado, cuya utilidad debió desempeñar una función relevante en un lejano pasado tribal, pero que en la actualidad sólo sirve como licor embriagador. Tal como suele ocurrir con el exceso de embriaguez, los efectos van desde el nihilismo hasta la agresividad que deriva en violencia, según los casos, las personalidades y el tipo y calidad del espirituoso. Tal vez, busquemos ser grandes en espacios pequeños, donde nuestra sensibilidad identitaria condensa en exceso las emociones, hasta confundirlas. Tal como dice Jean-Luc Nancy, “no es fácil separar la tristeza o la cólera vinosa de la alegría dionisiaca que engrandece a quien la experimenta.”⁸⁷

⁸⁷ Jean-Luc Nancy: *Embriaguez*. Intr. y trad.: Cristina Rodríguez Marciel y Javier de la Higuera. Ed. Universidad de Granada. Granada, 2014, p.58.

5.3. REFUNDACIÓN DEL SENTIDO: EL MÍNIMO COMÚN

La tradición nos sitúa en relación con los principios originarios de una cultura, pero si éstos no son refundados, el riesgo de ser atrapados por la racionalidad fundamentalista es enorme. Por ello, la actualización es insoslayable, si es que pretendemos una consolidación racional de los valores. Ésta no implica echarse en brazos del positivismo, un intento de unificar la realidad que por sí mismo no es capaz de alcanzar todas las verdades absolutas. Las ciencias han realizado muchos cambios de paradigmas, pero no una refundación de su sentido. La filosofía, como proyecto universal, está preparada para orientar sobre la percepción de los límites y la religación del científico con el mundo de la vida. La indiferenciación entre lo inmanente y lo trascendente provoca que el científico pierda la coherencia entre su persona y su profesión, con lo que su estructura real queda subvertida por una imaginaria. La ciencia debería dejar abierta la posibilidad de que no tenga la primera y la última palabra. La soberbia no es buena consejera para el conocimiento, aunque José Gaos creyó encontrar ahí los orígenes de la filosofía.⁸⁸ La soberbia implica la minusvaloración del otro, o de sus opiniones, y esto la diferencia de lo que considero que pudo motivar el desapego de las creencias originarias y la apertura a un nuevo saber, el orgullo conjugado con la curiosidad. La soberbia es antagonista de la humildad, y sin ésta no es posible conocer lo que aún no se sabe. Ahora bien, ello no implica que todas las opiniones tengan la misma validez, como tampoco todas las perspectivas son útiles para cualquier objetivo, plan o proyecto.

Antes de echarnos en brazos de la globalización deberíamos poner en orden nuestra casa, construyendo un proyecto común. Esto no significa cerrar las puertas durante el proceso, pero sí tener construida una estructura que se aprecie clara, coherente y robusta. De esta forma, las personas que tanto sufrimiento padecen para cumplir su sueño de integrarse en nuestra sociedad, podrán tener una idea de dónde van a hacerlo. Evitaremos frustraciones dramáticas y celos de quienes se consideran autóctonos legítimos. De lo contrario, tanto aquéllos como éstos no harán sino prolongar un maremágnum de diversidad incoherente, quebradizo y casi vacío de razón. Ya sabemos qué suele ocurrir: la violencia tiende a ocupar los espacios vacíos.

⁸⁸ Cfr. José Gaos, *Confesiones profesionales*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 19.

La experiencia de nuestra historia no debiera ser un caldo de cultivo propicio para el rencor y el miedo, sino la condición de posibilidad de establecer un nuevo horizonte. Las confrontaciones entre la diversidad que compone España deben ser analizadas con positividad, es decir, contrastarlas y despejar las incógnitas, en cuya adición podría estar la clave de un futuro común. Qué duda cabe de que el camino no es fácil, pero tampoco es imposible. Bien haríamos en revitalizar las reflexiones de nuestros pensadores, los cuales vivieron el drama y supieron, en muchos casos, poner entre paréntesis sus creencias y convicciones más íntimas. Algunos supieron sembrar en campos que parecían estériles, campos demasiado fumigados por la sinrazón y el odio, pero si escarbamos un poco y aireamos juntos la tierra, podremos encontrar aún algunas semillas capaces de germinar. No pensemos que todo lo anterior fue en vano, simplemente porque la razón fue derrotada por la racionalidad fundamentalista. Los errores del pasado no tienen por qué ser una rémora, más bien al contrario, son parte de nuestra identidad y no deben ser ni amputados ni disueltos en cal viva. Nos pueden servir para recordar que las manipulaciones efectuadas por el extremismo moral bivalente sólo consiguen luchas cainitas de las que se beneficia el barco de pesca de las miserias ajenas, llámese especulación capitalista o, si se prefiere, globalización de la racionalidad económica instrumental totalitaria.

El estilo con el que hacemos las cosas nos identifica, es nuestra personalidad. Pues bien, de similar modo, podemos afirmar que la identidad cultural de un pueblo está conformada por un estilo peculiar de estar en el mundo. Debido a ello, habría que indagar sobre la manera de hacer las cosas y de percibir el mundo de la vida que es común a todos los españoles, y que no tiene por qué ser, necesariamente, un rasgo diferenciador respecto a otras culturas. La revitalización o restauración de una racionalidad universal, cuyo telos sea un orden moral que permita la convivencia de la pluralidad, sacará a la luz las incoherencias de los nacionalismos que dicen ser humanistas, pero que, a menudo, restringen su solidaridad a proyectos de beneficencia en países subdesarrollados. En la búsqueda de dicho denominador común, nos encontramos con la retórica política al servicio de las apariencias. Uno de sus medios más peligrosos es la propagación del miedo a la violencia, que es reengendrada por ese mismo miedo.

Enrique Tierno Galván abordó, en un artículo de 1963, cómo el sentido común se torna en peligro cuando es desvirtuado de su razón práctica:

...: el sentido común, en ciertas situaciones, engendra violencia sin ideología, cuando el sentido común ha agotado sus posibilidades de eficacia en la lucha contra los intereses. Las soluciones de sentido común que originan risas y no producen ninguna reacción constructiva tiene la misma gravedad que los esquemas repetidos hasta la saciedad respecto de los países subdesarrollados. La respuesta de miles de personas jóvenes es la violencia al margen de todo programa. Destruir primero y después, desde los supuestos nacidos de la propia destrucción, construir. Se trata en resumen de una revolución legitimada por la ineficacia del sentido común. (...) En resumen, que en España hay señales manifiestas del cansancio del sentido común y de su inevitable correlato. Cuando pedimos que se inicie de verdad la transformación hacia un sistema democrático, pedimos que el sentido común se haga operativo, porque de seguir así las soluciones y proyectos caerán al cesto de los papeles y resultará difícil contener la ola que lenta pero inexorablemente va creciendo. (Tierno Galván)⁸⁹

Desde el “sentido mínimo común” podemos establecer una transición razonable entre la teoría y la práctica. Es lo que podríamos denominar “sensatez” en los razonamientos, es decir, la construcción estructural de nuestros planes debe sostenerse en el plano lógico de forma suficiente, pero es necesario que el sentido práctico, si lo hubiera, no se vea oscurecido por la brillantez lógica. Cuando diseñamos un plan, es habitual que acabemos pensando más en su evaluación por terceros que en su efectividad práctica, un ejemplo de la diferencia entre lo “razonable” y lo “ideal”. La revitalización del sentido común de Estado pasa por no perder nunca de vista quién es el sujeto del que se predica y, si fuera un ser humano, nunca intentar su deshumanización, *entmenschung*, mediante ideales que pretendan su extirpación del mundo de la vida, *lebenswelt*.⁹⁰ Dichos ideales son conducidos más allá del límite de humanidad, y esgrimidos por quienes practican reduccionismos sin reconducir después lo hallado, sin despojar a lo inferido de aquellas adherencias impropias de la vida humana real. Suponen que es posible diseñar el gran UNO, como teoría única que pueda dar razón de cualquier fenómeno, por muy complejo que éste sea. De tal naturaleza es lo que denominamos como “reduccionismo epistemológico”.

⁸⁹ Enrique Tierno Galván. “Política y sentido común”, en *Enrique Tierno Galván. Obras Completas: 1963-1968*. Ed. Antonio Rovira- Universidad Autónoma de Madrid. Vol. III. Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 2009, pp.1025-1031, p. 1030.

El artículo fue originalmente publicado en la revista *Ibérica por la libertad* el 15 de junio de 1963, y firmado con el pseudónimo *Gregorio López Cid*, uno de los utilizados por “El Viejo Profesor”.

⁹⁰ Mi intención al incluir en este trabajo algunos términos en alemán es reflejar su relevancia en la comprensión de la fenomenología desde su origen, que podemos situar en E. Husserl y E. Fink. Sería mejor situarlos en el contexto de las etapas en el desarrollo histórico de la fenomenología, pero eso rebasaría con creces mis intenciones y extensión del trabajo; por ejemplo, *Lebenswelt* aparece, fundamentalmente, en el último Husserl, en su época de Friburgo (1936), cuya obra de referencia es, en su traducción al castellano realizada por Jacobo Muñoz Veiga y Salvador Mas Torres, Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Cátedra, Barcelona, 1990.

El fundamentalismo es una racionalidad muy dañina para un Estado que pretenda refundarse haciendo pié y techo en la justicia, en la solidaridad y en una ética comunitaria que no entre en contradicción con la dignidad de cada miembro de la sociedad. Dichos elementos imprescindibles dejan de serlo si con traducidos como Estado policial, uniformidad y Derecho omnipotente. El Estado de Derecho se legitima mediante la participación deliberativa, no en el inmovilismo de las leyes. Si el Estado no fomenta las condiciones de posibilidad de la deliberación democrática, y entiende que una vez promulgadas las leyes deben ser impuestas, exclusivamente mediante el uso de la fuerza, entonces será un Estado policial. Los derechos públicos necesitan ser actualizados, refundados, pero tal labor no puede ser llevada a cabo sin el concurso de la disidencia, si de verdad se busca una actualización ética del sentido de la democracia. Así pues, la legitimidad del Estado está siempre en potencia, no puede darse nunca por concluida. He ahí el problema fundamental de la perversión de la racionalidad del Estado de Derecho emancipado del límite ético-político. Cuando las normas y las leyes se convierten en fines, en sí mismas, y se judicializan los recursos que la ciudadanía tiene para actuar de filtro ético, el derecho deja de estar al servicio del bien público, convirtiéndose así en una tiranía democrática. Es preciso estar alerta ante la racionalidad fundamentalista, tanto de las mayorías como de las minorías que imposibilitan transiciones cabales entre la cultura étnica y la no-étnica. El sentido estructural del denominado “juego democrático” debe ser renovado; disponemos de investigaciones filosóficas que lo fundamentan desde la perspectiva de un proyecto ético de carácter universal. Ahora, es necesario dar un paso al frente y deliberar sobre su implementación actualizada, evitando las trampas de la retórica desprovista de su sentido humanista. Los juegos muestran la difícil confluencia de lo preferible con lo preferido, pero en las mesas de deliberación eso es trágico.⁹¹

Los acontecimientos arados en la historia son tan útiles como desconcertantes. Necesitamos ponerlos entre paréntesis para despejar las incógnitas, pero sin borrarlos de nuestra memoria cultural. Si bien es cierto que el tiempo cura, también enmohece. Los tiempos subjetivos, que pertenecen al ámbito de la conciencia, no confluyen por decreto, sino objetivándose en el sentido común de nuestro proyecto común.

Ojalá que refundemos, juntos, el sentido común del Estado Español.

⁹¹ Sobre “lo preferido y lo preferible”, consultar la obra de Javier Muguerza, y en particular, “«Es» y «debe» (En torno a la lógica de la falacia naturalista)”, *La razón sin esperanza*, 79-114, cit. bibl.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Álvarez, J. Francisco. "Límites de la racionalidad: información y libertad concreta". *Revista internacional de filosofía política*: Madrid, 1993. 87-103.
- . "Filtros, membranas y redes: vínculos entre ética y economía", en Actas del Congreso "Los valores en la ciencia y la cultura": León, 6-8 Sept. 2000. Servicio de Publicaciones, 2001. 159-176
- Aranguren, José Luis. *Ética y política*. Barcelona: Ed. Guadarrama- Ed. Orbis, 1985.
- Bustos Guadaño, Eduardo. "Por qué debe es", en J. Francisco Álvarez y Aramayo, Roberto (ed. y comp.). *Disenso e incertidumbre: Un homenaje a Javier Muguerza*. Villaviciosa de Odón: Plaza y Valdés-CSIC, 2006. 249-274.
- Cerezo Galán, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- Contreras, Jesús. "Estratificación social y relaciones de poder". *Antropología de los pueblos de España*. Ed. Joan Prat, y otros. Madrid: Taurus, 1991. 499-600.
- Díaz Álvarez, Jesús María. *Husserl y la Historia; Hacia la función práctica de la fenomenología*. Madrid: UNED, 2003.
- Gadamer, Hans Georg. "Texto e interpretación". *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994. 319-348.
- Gaos, José. *Confesiones profesionales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, (1ªed. 1958).
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. G. Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1929 (1ª ed orig. alemán 1900-1901).
- Ibn-Jaldún. *al- Muqaddima*. Ed. y Trad. Francisco Ruiz Girela. Córdoba: Almuzara, 2008.
- Juliá, Santos. *Historias de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentros, 2003.
- Lasaga Medina, José. *Figuras de la vida buena: Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid: Enigma Editores, 2006.
- López Sáenz, Mª Carmen. *Corrientes Actuales de la Filosofía I; En- Clave Fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012.
- López Sáenz, Mª Carmen y Jesús M. Díaz Álvarez (eds.). *Racionalidad y relativismo: En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

- Muguerza, Javier. "Del sentido común al lenguaje común: El lugar de G.E. Moore en la filosofía contemporánea", en Moore, George Edward. *Defensa del sentido común: y otro ensayos*. Carlos Solís (ed.). Madrid: Taurus, 1972. 9-35.
- . *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus, 1977.
- . "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)". *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Ed. Carlos Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 2002. 283-307.
- . "Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo". *La aventura de la moralidad: (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Gómez, Carlos y Javier Muguerza (eds.). Madrid: Alianza Editorial, 2007. 510-542.
- Nancy, Jean-Luc. *Embriaguez*. Trad. e Intr. Cristina Rodríguez Marciel y Javier de la Higuera Espín. Granada: Universidad de Granada, 2014.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas I 1902/1915*. Madrid: Taurus, 2004. X vols.747-825
- . "Verdad y Perspectiva". *El Espectador* , en *Obras Completas II 1916* Madrid: Taurus, 2004. 159-164.
- . "El origen deportivo del Estado". *El Espectador* , en *Obras Completas II 1916*. Madrid: Taurus, 2004. 705-719.
- . *España invertebrada*, en *Obras Completas III 1917/1925*. Madrid: Taurus, 2004. 423-514
- . *La rebelión de las masas*. Barcelona: Espasa Calpe, 2004.
- . "Particularismo y acción directa. Notas de fenomenología social: I.- Un poco de perspectiva", en *Obras Completas VII, Obra Póstuma, 1902/ 1925*. Madrid: Taurus, 2007.
- . "Prólogo", a Hazm, Ibn. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- San Martín Sala, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.
- . *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED, 1994.
- . *Teoría de la Cultura*. Madrid: Síntesis, 1999.
- . *Antropología Filosófica: Filosofía del ser humano*. Madrid: UNED, 2003.
- . "Meditación sobre el poder". *Thémata*, 37, 2006. 389-399.
- . *Para una filosofía de Europa; Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

- . *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- . *Para una superación del relativismo cultural: antropología cultural y antropología filosófica*. Madrid: Tecnos, 2009.
- . *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad: Tres cuestiones nuestro tiempo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- . "Todo Ortega.", *Revista de libros*, 151, Jul. 2009. 27-30. Web, <http://www.jstor.org/stable/30231427> (1/9/2014)
- . *Antropología filosófica II (u.d.): Las dimensiones de la vida humana*. Madrid: UNED, 2011.
- . *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Barcelona: Biblioteca Nueva, 2012.
- . "La planetarización o globalización: nueva dimensión de la multiculturalidad", en López Sáenz, M^a Carmen y Jesús M. Díaz Álvarez (eds. y comps.), *Racionalidad y relativismo: En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012. 233-268
- Santayana, George. "Filosofía del viaje". *Revista de Occidente* VII.21 (1964): 276-349.
- Suances Marcos, Manuel. *Marcelino Menéndez Pelayo: Cien años después*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo (ed.). Granada: GEU, 2013.
- Tierno Galván, Enrique. "Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la edad moderna", en *Enrique Tierno Galván. Obras Completas: 1963-1968*. Antonio Rovira- Universidad Autónoma de Madrid (eds.), Vol. III. Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 2009. 137-414.
- . "Política y sentido común", en *Enrique Tierno Galván. Obras Completas: 1963-1968*. Antonio Rovira- Universidad Autónoma de Madrid (eds.) Vol. III. Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 2009. 1025-1031.
- Valcárcel, Amelia. *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder, 2010.
- Zambrano, María. *Horizonte del liberalismo*. Ed. Jesús Moreno Sanz. Madrid: Ediciones Morata, 1996 (1^a ed. 1930).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agustín de Hipona, 33
 Álvarez Álvarez, J.F., 23, 27
 Aranguren, J.L., cit. en bibl.
 Aristóteles, 30
 Bastide, R., 7, 8
 Bustos, E., 23
 Carnap, R., 23
 Cassirer, E., 35
 Cerezo Galán, P., 32
 Cervantes Saavedra, D. Miguel de, 4
 Contreras, J., 34
 Díaz, J.M., 12-13, 19, 41
 Fink, E., 17, 49
 Franco, F. 29
 Gadamer, H.G., 36
 Gaos, J. 21, 47
 García Morente, M., 21
 Goethe, 35
 Gómez, C., 2, 28
 Harris, Marvin, 16
 Hazm, Ibn., 40,
 Hegel, 28
 Higuera de la, J. 46
 Husserl, E., 8-9, 11-14, 20-23, 28, 32,
 41, 43, 49
 Jaldún, Ibn, 44
 Juliá, Santos, 33
 Juliana, Enric, 29
 Kant, I., 7, 39
 Kitaró, Nishida, 22
 Largo Caballero, F., 26
 Lasaga, J. 17-18, 27
 López Sáenz, M^a C., 12, 19, 45
 Marías, Julián, 16
 Más Torres, S., 49
 Mateo Sagasta, Práxedes, 34
 Menéndez Pelayo, M., 34
 Merleau Ponty, M. 45
 Muguerza, J. 23, 28, 50
 Muñoz Veiga, J., 49
 Nancy, Jean-Luc, 46
 Ortega y Gasset, J., *passim*
 Prat, J., 34
 Prieto, Indalecio, 26
 Primo de Rivera, M. 25-26
 Renan, E. 24
 Rodríguez Marciel, C. 46
 Romanones, conde de., 34-35
 Rousseau, J-J., 7, 24
 San Martín, J., *passim*
 Santayana, G. 42
 Searle, J., 23
 Suances, M., 34
 Suárez, Adolfo., 29
 Tierno Galván, E., 24, 28, 48-49
 Valcárcel, A. 45
 Zambrano, María., 35

ÍNDICE DE MATERIAS

- Accidentalismo, táctico, 4; político, 26
 Acontecimiento, 4, 50; hermenéutica del a., 8; a. vital, 45; manipulado, 36
 Actitud, fenomenológica, 14; hacia los fenómenos, 22; natural, 14; trascendental, intencionalidad de proyectarse más allá, 12
 Agravios, memorial de a., 30; aceptación de a., 45
 Ajedrez, 3-5
 Ambición, cortoplacista, 4; económica, 38
 Amor, 15, 17, 35, 39, 46
 Análisis, estático, 6, 12-13, 16; genético-dinámico, 7, 16-17, 26; intencional, 13; de los actos intencionales, 21
 Antropología, 14, 16, 22, 37, 40
 Antropología filosófica, 1, 7, 15, 40
 Apriori de correlación, 9
 Armonía estructural, 15
 Autonomía, 21, 29, 39, 42, 45
 Axiología, 21
 Beneficencia, 43, 48
 Bienestar, 20, 43
 Biografía, 8-9, 14, 18; autobiografía, 8
 Carne, 42 (ver nota 76)
 Castigo, derecho al c., 45
 Ciencia, 3, 8-9, 12, 14, 27, 31, 34, 37, 41, 47, 49
 Circunstancia, salvar mi c. 15
 Clase interactiva, 7
 Comercio sociable, 44, 46
 Comunidad, 20, 27, 33, 36-37, 39, 44
 Conciencia, 9, 11, 13; ámbito de la c., 50; contenido de la c., 13; movimiento de la c., 13; objeto de la c., 13; c., saberse a sí, 13
 Conferencia, de Berlín (*Husserl*, 1931), 22; de Darmstadt (Ortega, 1954), 43
 Conocimiento, de la percepción, 13; de la ley, 22; transmisión del c., 27; autoconocimiento y reconocimiento, 24; c. universales, 41
 Constitución, 12-14, 34; consecuencia lógica de la epojé, 14 (ver nota 21)
 Contenido de la conciencia, 13
 Contraposición de los fines a los medios, 4
 Contrato social, 24
 Creencias, de la aculturación, 20; para ser reconocido español, 34; c. religiosas, 43; c. originarias, 47; poner entre paréntesis las c. 48
Cronos, el tiempo objetivo, 3
 Cultura, de medios, 5; española, 31; étnica, 25, 27, 39, 46, 50; germánica, 34; ideal, 34, 36, 38-39, 44; no-étnica, 46, 50; práctica, 16, 30, 40; universal, 27, 46
 Democracia, 25, 34-35; tiranía d., 50
 Derechos, autodeterminación, 38; culturales e históricos, 30; ejercer la libertad, 29; formarse para la libertad, 29; humanos, 52; igualdad de d. 29; naturales, 15
 Derecho, 22, 24, 28, 38-39, 44-45, 50
 Descripción, estática, 6; etnográfica, 40; de fenómenos, 22; intrascendente, 9
 Deshumanización, 5, 49
 Destino, 11, 26, 33, 35
 Dictadura, 25-26, 30
 Difusión cultural, 42; forzada, 36
 Dignidad, 2, 8, 15, 28, 31, 37, 39-40, 42, 45, 50
 Doble humano, 15
 Economía, 14, 27, 29, 38; motivación económica del separatismo 37, 39
 Elementos estructurales, 6, 29, 34
 Emancipación, 19, 25, 30
Endstiftung, consolidación final, 12
Entmenschung, deshumanización, 49
 Epojé, 9, 13-15
Erlebnis, 11 (ver Vivencias)
Erneuerung, renovación, 21-22 (ver nota 35)
 Esencia, de lo que es conmigo, 13,
 Especulación capitalista, 48
 Esquema, secuencial, 4; mimético, 5
 Estado, 6, 12-15, 17-19, 21-24, 26, 28, 33-34, 38-39, 49; de beneficencia, 43; de bienestar, 43; de Derecho, 22, 50; policial, 50; Español, 5, 30-31, 41, 46, 50

- Estética, 4, 28
 Estilo, 3-4 26, 30, 48
 Estrategia, 4, 37
 Estructura, de significado, 8; e. del método fenomenológico, 6, 13-14; e. posicional, 3; analítica de la vida humana, 15; empírica, 5 dimensiones y escenarios de la vida humana, 14; estructuras sociales, 16: nivel del patrón universal, 16
 Ética, 18, 27; é. husserliana, 28; razón é. 31; é., el pilar de la cultura ideal 38; comunitaria, 33, 50; aplicada, 44; e.-político 50, proyecto universal, 50
 Étnicas, 31, 46
 Etnografía, 40, 46
 Evidencia, 16, 20, 32; e. apodíctica, 20; e. asertórica, 20; e. absoluta, 21; *Einsicht*, evidencia intelectual apodíctica, 21; *Evidenz*, evidencia asertórica, 21(ver nota 32)
 Excelencia, 27; minorías excelentes, 26-27
 Exilio, 19, 40, 42
 Existencial, 20, 26, 45
 Experiencia, 27, 41, 45-46, 48
 Explicación funcional, 20
 Falacia, 2, 20-23
 Familia, 15, 36
 Fe, 33, 35
 Fenomenología, 1, 6, 9, 10-14, 17-18, 21-22, 32, 41, 49
 Fenómenos, culturales, 6, 17; fundamentales de la vida humana ,17
 Filosofía, de la mente, del lenguaje, 23; del ser humano, 14, 22; del viaje, 42; historia de la f., 32; orígenes de la f., 47; proyecto universal, 47; teórica y práctica, 8
 Fines, 4-5, 9, 26, 30, 37, 50
 Forma, cultural, 20; lógica, 23
 Formación, del espíritu nacional, 37; integral, 45
 Fundamentalismo, 33, 50; (ver Racionalidad fundamentalista)
 Génesis, 3, 5, 13, 19, 23, 28, 36, 38-39, 43-46
 Globalización, 12, 19, 22, 30, 47, 48
 Gobierno, 21, 25, 29
 Gregario, 28
 Hermenéutica, 8, 25; venerativa 32; 34
 Heroicidad, 19, 27, 38
 Historia, 4-5, 10, 12, 19, 21, 22, 24-25, 28-30, 32, 36-37, 41, 43, 48; historiador, 34
 Horizontes, fusión de, 36
 Idea holística, 4;
 Ideología, 23, 43, 49
 Identidad, 2; nominal, 4; 8, 14, 28, 41, 42, 46, 48; que nos procura el Estado, 15
 Identitaria, 31, 39, 42, 46
 Igualitarismo, 29
 Incardinación, 41-42
 Incertidumbre, 19, 23, 34
 Independencia, 30, 35, 38
 Infraestructura, 16 (ver Patrón u.)
 Inmigración, 40-41
 Intencionalidad, de la conciencia, 9; “mentar-más-allá-de-sí”, 12, interacciones de i, 24; (ver Actitud trascendental)
 Interculturalidad, 46
 Intuición, 3 ; categorial, 21; eidética, 9
 Iusnaturalismo, 33
 Jerarquías ontológicas, 3
 Juego, 17; ajedrez, 3; escrutinio de posibilidades, 17; indicador de rasgos culturales, 17; democrático, 50; (ver Fenómenos)
 Justicia, 2, 33, 38, 43, 50
 Legislación, 44, 45
 Leib, cuerpo, 41 (ver nota 76)
 Lengua, 2 11, 29, 35- 36
 Ley, 7, 22, 34-35, 45, 50
 Liberal, 33- 35
 Libertad, 18-22, 27-29, 34- 35, 40,46, 49
 Límite, de las ciencias, 14; de humanidad, ; del conocimiento humano, 27; falso l. de las culturas étnicas, 46; normativo, 3 (ver Norma); restringido por la ontología regional , 37; vital-temporal, 10
 Lógica, 13, 20-23, 49
 Masas, 7, 18, 22, 24, 25, 26, 30, 43
 Medios tácticos, 4
 Memoria, 45, 53; de agravios, 30
 Metafísica, 35, 39
 Minorías, excelentes, 26-27, 38

- Modelos estructurales, 16
 Moral, 18, 23, 27-28, 31, 33, 35, 41, 45, 48
 Mundo de la vida, 6-7, 31, 36, 47-49;
Lebenswelt, 49 (ver nota 90)
Nachstiftung, refundación, 12
 Nación, plebiscito cotidiano, 24
 Nacionalismo, 2, 14, 37-39, 28, 30-31, 37- 39, 43, 48
 Naturalismo, 2, 22-23, 33
 Norma, del límite temporal, 3; como fin en sí, 50; no escrita y no estricta, 3;
 Objeto de la conciencia, trascendente a la conciencia, 13
 Ontología regional, 13-14, 37
 Oportunismo táctico, 4
 Parentesco, relaciones de, 15
 Particularismo, 12
 Patria, 36
 Patrón universal de las estructuras sociales, 16
 Percepción, del Estado, 2, 15; de los límites, 47; de los valores, 45
 Perdón, 45, 53
 Perfección, 26, 27, 28
 Perfectividad, 15, 26; predonación a la estructura de mi experiencia, 27; racionalidad común acotada, 27
 Personalidad, estilo de hacer las cosas, 30, 39, 42, 48
 Perspectiva, 1, 3, 5, 7, 9-10, 15, 33, 41, 47
 Pertenencia, 2, 40, 45
 Phronesis, 29
 Planetarización, 12, 19, 22
 Plebiscito cotidiano, 24 (ver Nación)
 Pluralidad, 33, 48
 Plurinacional, 39
 Poder, 5, 15, 18-20, 31, 33-34, 38, 43, 46
 Política, al servicio de la cultura de medios, 5; liberal, 35; sofistería p., 43; retórica p. 48
 Precio, 18, 39, 42 (ver Valor)
 Predicción, 3, 34
 Prejuicios, 24, 32, 37, 39
 Profesión, 47
 Progresión circular y numérica, 3
 Promesa, 23; la palabra dada, 44
 Proyección dinámica de la posición estática, 3
 Proyecto, común, 28, 50; de beneficencia, 48; de Estado, 26, 31; de Europa, 31; de racionalidad, 31; moral, 31; universal, 31
 Psicologismo de las ciencias, 8-9
 Racional, 4, 9, 20, 27, 33-34, 36, 39-40, 42, 46-47
 Racionalidad, acotada, 27; económica, 2, 37, 48; fundamentalista, 47-48, 50; instrumental, 2, 5, 37, 48; olímpica, 27; reactiva, 31; universal, 48;
 Realidad, del Estado plurinacional, 39; pluricultural, 46; radical, 15, 40; social, 7; verdadera r., 29
 Rebelión, 7, 18, 22, 24-26, 30, 33, 43
 Reconducir a la subjetividad trascendental, 15
 Reducción, eidética, 9; fenomenológica, 13
 Reduccionismo epistemológico, 50
 Refundación, 2, 12, 22, 24, 36, 39, 43, 47
 Relativismo, 12, 19, 22, 33, 41, 45; cultural, 41, 45, 53; axiológico, 41
 Religación, del científico, 19; evolución de la r., 47
 Religión, 33, 43; (ver Fe)
 Renacimiento libre, 40
 República, 34
 Retórica, 18, 21-22, 32-33, 48
 Rico-home, 38
 Sensibilidad, identitaria, 46; racional-estética, 4
 Sensatez, transición razonable entre la teoría y la práctica, 49
 Sentido, común, 12, 16, 24, 29, 31, 36, 38, 44, 48-50; s. estructural, 6, 11, 28; humanista, 50; intencional, 12
 Sentimiento, elemento estructural, 29; orgullo nacionalista, 31; legado, 40; problema efectivo, 35
 Simbología, 36
 Sinceridad, imprescindible en la crítica fenomenológica, 41
 Síndrome de Estocolmo, 15
 Soberanía, 18, 29, 30
 Socialismo, 26, 33

- Sociedad, liberal, 35; reunión contractual, 24; sin aristocracia, 25; integración en la s., 45
- Sociología, 8, 14, 37
- Sujeto, del mundo, 8; sujeto al mundo, 8; en el mundo, 9; epistémico, 39, 42; racional, 9, 21
- Superestructura, 16-17 (ver Patrón u.)
- Sustancia histórica, 40
- Táctica, 4
- Técnica-económica, 39
- Teleología, 28
- Temple, 17-18
- Testigo, 1-3, 7, 9, 11
- Tiempo, objetivo, 11; subjetivo, 9, 11, 50 (ver nota 11); tiempo al tiempo, 11
- Totalitarismo, 33, 48
- Tradicón, 20, 29, 47
- Trascendental, 12, 15 (ver Actitud)
- Trascendente, 13, 47; dimensión t. de una estructura, 12; (ver Objeto de la conciencia)
- Tribal, emociones tribales atávicas, 36; pasado t. 46
- Unión Europea, 45
- Urstiftung*, fundación originaria de un sentido, 12
- Valor, como precio, 39, 42; como dignidad, 39; permanente, ética, 45; que reta a la verdad, jaque, 5
- Valores, culturales, 37; demandados por la sociedad, 39; comparativa de v., 42; consolidación racional de v., 47 morales, 45
- Venerativo, 32 (ver nota 58)
- Verdad, absoluta, 47; búsqueda de la v., 18; categorial, 21; jaque a la v., 5; hipótesis, 22 teleológica, 5;
- Vida buena, 18, 21-22, 27
- Vivencias, 11, 32
- Welträtsel*, enigma del mundo, 8
- Wohlfarth*, referido al Estado-beneficencia, 43